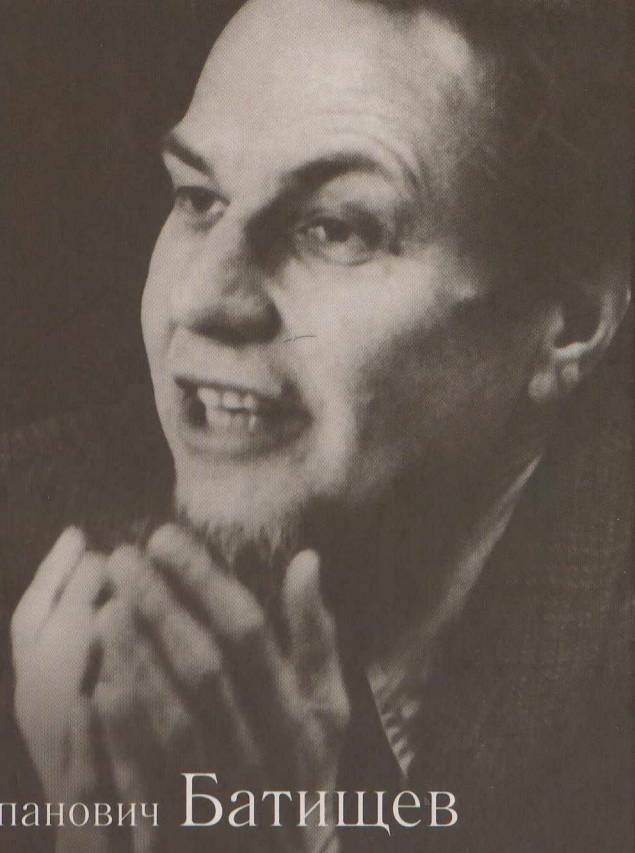


Г. С. Батищев

ФИЛОСОФИЯ РОССИИ

ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА



Генрих Степанович БАТИЩЕВ

Батищев

Институт философии РАН

Некоммерческий научный фонд
«Институт развития им. Г. П. Щедровицкого»

ФИЛОСОФИЯ РОССИИ второй половины XX века

Редакционный совет:

В. С. Стёпин (*председатель*)

А. А. Гусейнов

В. А. Лекторский

В. И. Толстых

П. Г. Щедровицкий

Главный редактор серии В. А. Лекторский



Москва
РОССПЭН
2009

Институт философии РАН

Некоммерческий научный фонд
«Институт развития им. Г. П. Щедровицкого»

ФИЛОСОФИЯ РОССИИ
второй половины XX века

Генрих Степанович Батищев

Под редакцией В. А. Лекторского



Москва
РОССПЭН
2009

УДК 14(082.1)
ББК 87.3(2)6
Б28

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Вадима Львовича Живова*

Б28 **Генрих Степанович Батищев** / Под ред. В. А. Лекторского. —
М. Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН),
2009. — 335 с. ил. — (Философия России второй полови-
ны XX в.).

ISBN 978-5-8243-1227-0

Книга посвящена анализу творчества известного российского философа Генриха Степановича Батищева (1932–1990). Прослеживается непростой путь Г. С. Батищева от деятельностного истолкования человеческой сущности до выработки оригинальной концепции «глубинного общения», очерчивается своеобразие его идей на фоне отечественной и европейской философии. Проведенный анализ дает основания усматривать в Г. С. Батищеве глубокого и яркого мыслителя, труды которого важны для понимания отечественного «философского ландшафта» 60–80-х гг. минувшего столетия и отнюдь не утратили свой эвристический потенциал в контексте нынешних споров о человеке, его идентичности, истоках его нравственной жизни.

УДК 14(082.1)
ББК 87.3(2)6

ISBN 978-5-8243-1227-0

© Лекторский В. А., общая редакция серии,
составление и общая редакция тома, 2009
© Хамидов А. А., 2009
© Малахов В. А., 2009
© Институт философии РАН, 2009
© Некоммерческий научный фонд «Институт
развития им. Г. П. Щедровицкого», 2009
© Оформление. Издательство «Российская
политическая энциклопедия», 2009

От редактора

Для меня писать о Генрихе Батищеве и легко, и трудно. Легко потому, что я очень хорошо его знал. Я увидел его впервые в сентябре 1943 года, в 4 классе московской школы № 59. Я возвратился в Москву из деревни, где провел две первые военные зимы у бабушки с дедушкой, Генрих приехал в Москву из Казани. С тех пор мы дружили с ним на протяжении почти полувека и почти все это время находились рядом. Только во время учебы на философском факультете Московского университета мы оказались на разных курсах. Дело в том, что Генриха не приняли на философский факультет с первого захода, хотя он закончил школу с медалью: у ЦК ВКП(б) были идеологические претензии к его отцу (который тоже был философом). Генриху пришлось в течение года быть студентом Московского государственного экономического института и только после этого снова поступать на философский факультет. В 1962 г. Генрих пришел в Институт философии АН СССР, и с тех пор мы работали с ним в одном коллективе до самой его смерти.

Я читал все его работы еще до публикации, обсуждал их, спорил с ним, был в курсе всех изменений в его принципиальных позициях. Когда я сегодня читаю его тексты, я легко могу восстановить тот конкретный идейный контекст, в котором они рождались, для меня ясно, кому он оппонирует, даже тогда, когда он не называет конкретных имен (а он спорил и со своими философскими учителями, в частности, с Э. В. Ильенковым, и даже с самим собою, с теми позициями, которые он до недавних пор защищал, но потом оставил).

Вместе с тем мне трудно писать о Генрихе как раз по той же самой причине. Оценка идей мыслителя предполагает определенную отстраненность, рассмотрение его концепций в контексте «большого времени», как сказал бы М. М. Бахтин. Такой отстраненной позиции я занять не могу. Для меня он все же не Генрих Степанович, один их крупнейших наших философов за последние 30 лет, основатель философской школы, человек, к словам которого с почтением прислушивались многие ученики, а близкий друг Генрих, наши отношения с которым выражались не только в разговорах на философские темы (хотя для нас это всегда было самым главным, ибо, как подчеркивал Генрих, ваша философия и определяет вашу жизнь). Поэтому лучше всего анализ наследия Г. С. Батищева дали бы, наверное, те, кто не был знаком с ним лично. Вообще такой анализ — все-таки дело будущего, которое, как известно, только и проявляет истинный смысл любого значительного произведения культуры.

Как я уже заметил, философская позиция Г. С. Батищева не оставалась неизменной. Уже первые его работы показали, что в философию пришла неординарная личность со своим видением проблем, с оригинальными идеями. Это было начало 60-х годов, когда после XX съезда партии появилась надежда на перемены в обществе. Многие наши философы в это время начинают осваивать ранние произведения К. Маркса с их проблематикой отчуждения, овеществления, с их гуманистическим пафосом и критикой бюрократического и казарменного социализма. В то время многим казалось, что именно в этих работах Маркса и указан путь истинно гуманного социализма (или «социализма с человеческим лицом», как несколько лет спустя скажет лидер «Пражской весны» А. Дубчек). Нужно заметить, что нашим официальным идеологам того времени подобное «гуманистическое» или «антропологическое» прочтение Маркса представлялось величайшей ересью, и поэтому подвергалось осуждению. Тем не менее влияние подобной интерпретации было значительным. Во всяком случае, многие из тех, кто всерьез относился к философии, кто решительно не разделял официальную догматическую версию марксизма и пытался философски обосновать свое неприятие невыносимой социальной реальности, с восторгом приняли подобное понимание марксизма как гуманизма.

В своей книге «Противоречие как категория диалектической логики» (М., 1963) Генрих Степанович оригинально попытался соединить идущий от Э. В. Ильенкова анализ методологической проблематики, в частности, вопроса об антиномиях в познании (с точки зрения последнего, философия должна быть

теорией познания, диалектической логикой) с темами философской антропологии, понятой в духе раннего Маркса: отчуждение, овеществление, деятельность. Нужно сказать, что, хотя от некоторых установок этой книги Г. С. Батищев впоследствии отказался, многое из того, что было осуществлено в этой первой большой работе философа, вошло в новой интерпретации во все его последующие произведения.

Следующий этап в развитии идей Генриха Степановича наиболее ярко представлен в его большой статье «Деятельностная сущность человека как философский принцип», опубликованной в 1969 г. Это уже этап критики точки зрения субстанциализма (а по сути дела и материализма) с позиций своеобразного фихтеанизированного марксизма (нужно сказать, что ранние работы Маркса дают повод для такой именно их интерпретации). В центре концепции Г. С. Батищева этого времени — идеи деятельности, понятой как творчество, как критика, как революционный выход за пределы существующих социальных и культурных формообразований (Генрих Степанович очень любит в это время пользоваться марксовым выражением о «революционно-критической деятельности»). Человек понят как суверенная личность, которая имеет право судить обо всем на основании своих собственных убеждений. Эту работу (как и целый ряд других, к ней примыкающих) пронизывает ярко выраженный антиавторитарный пафос.

Естественно, что эта и другие подобные ей работы Г. С. Батищева вызвали шквал идеологической критики, что имело для него ряд неприятных последствий. В течение многих лет ему было очень трудно публиковаться. До конца своих дней он оставался под подозрением партийного начальства. Критики работ Генриха Степановича этого периода справедливо усмотрели в его работах неприятие идеологического контроля со стороны Коммунистической партии (действительно, какой внешний контроль над собой может признавать суверенная личность?)*

Вместе с тем новую позицию Г. С. Батищева не мог разделить и его философский учитель Э. В. Ильенков. Не по причине ее антибюрократического пафоса, который последний разделял, а потому, что не мог принять анти-субстанциалистское, фихтеанское истолкование деятельности (сам Ильенков в это время испыты-

* Одну из работ Г. С. Батищева, в которой были предусмотрительно подчеркнуты определенные строчки, показали в это время М. А. Суслову. «Красный Саванарола» был в бешенстве.

вает обаяние спинозовского субстанциализма). С этого времени начинается история всё больших расхождений Батищева и Ильенкова. У Генриха Степановича появляются свои ученики, своя философская школа, ряды которой постоянно множились.

Третий этап в философском развитии Г. С. Батищева, который начинается примерно с середины 70-х годов, формально может выглядеть как своеобразный «синтез» субстанциализма и антисубстанциализма. В действительности это был не синтез, а по сути дела выход за пределы самой этой оппозиции и раскрытие принципиально новых горизонтов, распутывание новых проблемных узлов в связи с философским пониманием человека. Мысль философа постоянно развивалась и в рамках этого этапа. Вся жизнь Генриха Степановича была постоянным поиском, которое не прекращалось до самой смерти. В самых своих последних работах он прорывается к какой-то новой тематике и новой правде, выявляет некоторые скрытые до того предпосылки своих рассуждений, пишет о том, о чем он не успел или не сумел сказать до этого. И все же принципиальные установки последнего этапа его творчества сложились у него уже где-то к середине 70-х годов.

Нужно сказать еще об одном важном моменте его духовного развития, не учитывая который невозможно понять дух и пафос его поздних работ. Дело в том, что в это время Генрих Степанович обращается к религии. Сначала он заинтересовывается буддизмом, идеями Н. С. Рериха. Но в конце концов религиозные искания приводят его к православию. Можно сказать, что он становится «религиозным философом». Очень важно понять это правильно. Конечно, религиозность философа не может быть чем-то сугубо личным, не влияющим на его теоретическую деятельность (как, например, религиозность физика не влияет на его специальные научные исследования). Не зная о религиозности Г. С. Батищева, просто нельзя понять многих его идей этого времени. Вместе с тем его религиозность выражается не в том, что он пишет о Боге или дает толкование текстов Священного писания. В большинстве написанных им в это время текстов, особенно в тех, которые он хотел видеть опубликованными, мы как раз не встретим самих этих слов и можем только догадываться, что понимается под «Универсумом» или «глубинным общением». Думаю, что такой способ обращения с религиозной тематикой диктовался не только цензурными соображениями (хотя ими, наверное, тоже), но и определенными мировоззренческими установками. Философская концепция Генриха Степановича обращена прежде всего

к анализу повседневной житейской практики, к исследованию способов человеческого бытия в мире, отношений человека к человеку, к природе, к обществу, культуре, традиции. Религиозная установка Г. С. Батищева выражается не в разговоре на «специально религиозные» темы, а в способе исследования тех феноменов, которые окружают нас на каждом шагу и по отношению к которым нам следует определиться. Философ при этом включает в круг своего критического рассмотрения целый ряд проблем, актуальных для современных наук о человеке: психология, педагогика, теория культуры (среди учеников Генриха Степановича было немало психологов, социологов, специалистов в области педагогики и теории культуры).

Еще об одной важной особенности поздних работ Г. С. Батищева. Как легко можно догадаться, философ, ставший религиозным мыслителем, не может оставаться марксистом. Действительно, Генрих Степанович выходит за рамки марксизма в этот период своего творчества. Для него становится ясным не только неприемлемость обычного истолкования марксизма как учения о классовой борьбе и диктатуре пролетариата (нужно сказать, что подобную интерпретацию он критиковал и раньше, когда писал о разрушительной опасности «логики антагонирования»). Теперь он не принимает и марксовский антропологизм и антропоцентризм, который он до этого поднимал на щит. Гуманизм Маркса представляется ему теперь наивным и не укорененным в Универсуме. Идеи беспощадной критики и творческой самостоятельности человека, имеющей мерило лишь в самой себе, нуждаются в переосмыслении. Следует, однако, подчеркнуть, что выход за рамки марксизма не означал для Г. С. Батищева принятие антимарксистской установки. Маркс остается для него великим мыслителем, поставившим ряд важнейших проблем, связанных с пониманием человека и его деятельности, давшим ряд интересных решений. Другое дело, что некоторые идеи Маркса оказались ложными (а некоторые даже опасными), что проблематика Маркса и его решения должны быть переосмыслены в более широком и плодотворном контексте*

* Нужно заметить, что распространенные сегодня попытки превратить мыслителя, который до недавнего времени преподносился в качестве вершины развития мировой культуры, в какого-то недоумка (делают это нередко те же самые люди), возможны только в нашей стране. В любом западном учебнике по философии антропологические и социально-философские идеи Маркса анализируются рядом с соответствующими идеями Платона, Канта, Гегеля.

В наиболее полном и систематическом виде поздние идеи Г. С. Батищева выражены в его книге «Диалектика творчества. Критика субстанциализма и анти-субстанциализма», которая была закончена в начале 80-х годов. Руководство Института философии Академии наук Советского Союза, где работал Генрих Степанович, не решилось опубликовать книгу, и она была депонирована в 1984 г. в ИНИОН АН СССР. (Многие свои тексты, написанные в эти годы, Генрих Степанович даже не предлагал для публикации, сознавая ее невозможность).

Со времени написания этой книги прошло немало времени. И какого времени! Прошла так называемая «перестройка», пришла «пост-перестройка». Серьезно изменились многие наши представления, оценки. Как воспринимаются идеи Г. С. Батищева в этом новом контексте? Не устарели ли они?

Я глубоко убежден в том, что основные идеи Генриха Степановича могут быть по-настоящему оценены и поняты именно сегодня. Дело в том, что работы Г. С. Батищева — это не отклик на «злобу дня», чем грешили многие философы как в период «застоя», так и во времена «перестройки», а исследование фундаментальных проблем философской антропологии (его книга «Диалектика творчества» вполне могла бы называться «Философской антропологией», так как для Генриха Степановича творчество было не просто одной из характеристик человека, а его основным способом бытия, анализ которого предполагает разработку целостной антропологической концепции)*. Осуществленный Г. С. Батищевым анализ глубинных смысловых зависимостей человеческого бытия сегодня предстает с новой стороны, так как позволяет по-новому понять многое в нашем прошлом и настоящем. Ряд идей Генриха Степановича вступает в плодотворное взаимодействие с современными подходами, развиваемыми в науках о природе и человеке.

В данной книге делается попытка дать философский анализ основных идей Генриха Степановича, выявить их современный смысл, исследовать их место в мировом философском контексте. Это первая основательная попытка такого рода. Я хотел бы надеяться, что работа по осмыслению философского наследия Г. С. Батищева будет продолжена. Настоящее открытие мира Г. С. Батищева еще впереди.

* В этой связи ясно, насколько несерьезны распространенные сегодня рассуждения о том, что наши философы до самого последнего времени не занимались позитивной разработкой философской антропологии, и что эту проблематику нужно начать исследовать чуть ли не с нуля.

А. А. Хамидов

І. Путь открытий как открытие пути: философские искания Г. С. Батищева

1. Штрихи к философской биографии Г. С. Батищева

То, что обобщенно именуется советской философией, не было однородным не только на разных этапах ее существования, но и в рамках одного и того же этапа. Особенно это относится к 60—80-м гг. Подъем философии и вообще культуры в конце 50-х — первой половине 60-х гг. был индуцирован так называемой «хрущёвской оттепелью», наступившей после XX съезда КПСС, разоблачившего культ личности Сталина. На арену культуры вышло поколение молодых, энергичных и талантливых людей, прозванных впоследствии «шестидесятниками». Свои шестидесятники были в поэзии и прозе, в живописи и скульптуре, в театре и кинематографе. Были свои шестидесятники и в философии.

Философы-шестидесятники в своем большинстве не просто продолжили то, на что их ориентировали старшие коллеги, но расширили спектр философских поисков. Одни продолжили дело учителей и стали разрабатывать теорию диалектики, другие стали заниматься проблемой человека, третьи ушли в формальную и математическую логику, четвертые стали заниматься теми уровнями и аспектами теории познания, которые не затрагивались теорией диалектики, четвертые занялись исследованием (по неперменной терминологии того времени, «критикой») современных немарксистских («буржуазных», по официальной терминологии того времени) направлений философии, и так далее. И везде, в каждой из областей шестиде-

сятники раздвигали горизонты философской тематики и проблематики, обнажали до того не исследованные проблемные пласты. Можно сказать, что именно шестидесятники в сотворчестве или в полемике со своими учителями создали основной каркас того позитивного, что осталось и еще надолго сохранится от философии советского периода.

Им было нелегко. В философии, с одной стороны, был непочатый край работы, а с другой — «пограничные столбы» и «колючая проволока» непререкаемых догм государственной философии, которая к тому же к этому времени еще не вышла из гетто «Краткого курса истории ВКП(б)». Например, в теории познания основополагающей догмой была так называемая «ленинская теория отражения», которую правильнее было бы назвать не теорией, а всего лишь *гипотезой*. Теория познания в свете этой «теории» должна считаться и разрабатываться *как* теория отражения. Конечно, в советской философии было целое такое направление, представители которого уютно себя чувствовали в нем. Но для тех, кто смотрел шире и видел дальше, «теория отражения» была сущими путами. Но выход все же был найден. В. А. Лекторский так пишет об этом: «Когда в 60-е, 70-е гг. у нас появились оригинальные исследования в области теории познания, то и они вынуждены были ссылаться на эту “теорию” и использовать ее терминологию, хотя по существу не могли не отступать от ее догматических принципов в ту или другую сторону. В ряде случаев этой “теории” давалось такое толкование, которое позволяло бы как бы нейтрализовать некоторые ее установки (так, например, ряд наших философов и психологов по сути дела критиковали сенсуализм). Вместе с тем использование терминологии “теории отражения” затрудняло обсуждение ряда современных эпистемологических проблем»^{*}

Очень скоро шестидесятники заявили о себе не только оригинальными и глубоко содержательными статьями в философской периодике, но и индивидуальными монографиями. Это и «Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса» (М., 1960) Э. В. Ильенкова, и «Противоречие как категория диалектической логики» (М., 1963) Г. С. Батищева, и «Труд и мышление. Предыстория интеллекта» (М., 1963) М. Б. Туrowsкого, и «Экзистенциализм и проблемы культуры»

^{*} Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 8.

(М., 1963) П. П. Гайдено, и «Проблема субъекта и объекта в классической и современной философии» (М., 1965) В. А. Лекторского, и «Экзистенциализм и научное познание» (М., 1966) Э. Ю. Соловьёва, и «Воображение и теория познания. (Критический очерк кантовского учения о продуктивной способности воображения)» (М., 1966) Ю. М. Бородая, и некоторые другие. Невооруженному глазу было видно, что в философию пришли неординарные личности.

Следует специально отметить (или, может быть, напомнить), что хотя «хрущёвская оттепель» длилась крайне недолго (после того как в августе 1968 г. в Чехословакию были введены войска Варшавского Договора, резко наступила «брежневская зима»), шестидесятники успели много сделать, а именно: они обозначили проблемные поля и задали планку философской работы, на которую вынуждены были равняться даже ярые противники всего того, что они делали. Это и обеспечивало выживание подлинной философии в условиях брежневско-андроповско-черненко-ского режим. И, несмотря на идеологический прессинг, работа продолжалась.

Каждый из философов-шестидесятников был яркой индивидуальностью и личностью. Один из них — *Генрих Степанович Батищев*, по нашему убеждению, один из самых выдающихся и глубоко ответственных философов XX столетия. О нем и о его до сих пор по достоинству не оцененном вкладе в сокровищницу философии и пойдет речь на последующих страницах.

Генрих Степанович Батищев родился 21 мая 1932 года в г. Казани. С 1943 г. он жил в Москве, где окончил московскую среднюю школу № 59 с медалью. Его соклассником (с четвертого класса) и другом на всю жизнь стал В. А. Лекторский. Друзья решили поступать на философский факультет МГУ, но тут их учебные пути разошлись сроком на один год: Генриха Степановича приняли на факультет лишь через год. Год ему пришлось проучиться в Московском государственном экономическом институте. В 1956 г., на год позже В. А. Лекторского, он окончил философский факультет. В 1961 г. он окончил аспирантуру по кафедре философии Московского института народного хозяйства им. Г. В. Плеханова, а в 1962 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему «Категория диалектического противоречия в познании» (его научным руководителем был Б. Э. Быховский). В этом же году он был принят на должность младшего научного сотрудника в сектор диалектического материализма, в котором уже работал его друг, а затем (с 1969 г.) и заведующий этим сектором В. А. Лекторский. В этом секторе Г. С. Батищев

проработал в должности старшего научного сотрудника до конца своей жизни. В 1963 г. на базе кандидатской диссертации в издательстве «Высшая школа» он издал монографию «Противоречие как категория диалектической логики». Монография вышла в серии «Материалы к лекциям по философии». Но ее концептуальный уровень был таков, что ее вполне можно было бы рекомендовать в качестве высшего образца разработки теории диалектики.

Важной вехой в философском творчестве Г. С. Батищева стала публикация им большой по объему (почти 5 авторских листов) статьи «Деятельностная сущность человека как философский принцип». Она вошла в изданную в 1969 г. в издательстве «Наука» книгу «Проблема человека в современной философии». С этого времени он стал работать над индивидуальной монографией, в которой намеревался развить идеи, изложенные в этой статье. Около 1980 г. он подготовил предварительный вариант, назвав его «Диалектика субстанциальности и субъектности в творчестве. Проблема творческого отношения человека к миру и к самому себе в свете диалектики “Капитала” Карла Маркса». Объем составлял 240 машинописных страниц через два интервала. Он ее не публиковал, но вскоре подготовил окончательный вариант, который назвал «Введение в диалектику творчества»*, но по решению ученого совета Института философии монографии было дано название «Диалектика творчества». Кроме того, тот же ученый совет не рекомендовал рукопись к изданию в открытой печати, а рекомендовал ее лишь к депонированию. Это означало, что с нею можно было ознакомиться лишь в библиотеке ИНИОН АН СССР или же заказать ее копию. Но желающему это обходилось довольно накладно. Текст был напечатан через два интервала и составлял 548 страниц. Заботясь о будущих читателях, Генрих Степанович решил перепечатать рукопись через полтора интервала. Получилось 443 страницы. В таком виде она и была депонирована в ИНИОН АН СССР лишь в ноябре 1984 г. По настоянию В. А. Лекторского Г. С. Батищев подготовил докторскую диссертацию в форме доклада на тему «Диалектический характер творческого отношения человека к миру», которую защитил 26 декабря 1989 г., то есть за десять месяцев до кончины...

* В конце «Заключения» данной монографии стоит дата 1981 г. См.: Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С. 444.

Генриху Степановичу Батищеву был присущ тот тип мышления, которое М. М. Бахтин называл *участным* мышлением. Это — мышление-поступок, осуществляемый личностью «из себя, со своего единственного места». Напомним: согласно Бахтину, «жить из себя... значит быть из себя ответственно участным, утверждать свое нудительное действительное не-алиби в бытии»*. Именно такой была философская и внефилософская жизнь Г. С. Батищева. Он различал философию как деятельность *исследования* и философию как *искание*. В том случае когда работа в философии сведена к исследованию, человек-философ имеет и сохраняет определенную *дистанцию* по отношению к предмету своего исследования и ставимым и решаемым в связи с ним задачам и проблемам. Исследовательская деятельность по самому своему понятию *предметоцентрична*. Человек-философ в процессе философского исследования и решения возникающих в нем задач и проблем может оставаться относительно *неизменным*. У него, конечно, изменяется профессиональная культура, могут меняться взгляды на что-то, но эти изменения *не затрагивают* бытийственные, экзистенциальные его регистры. Он, говоря словами самого же Г. С. Батищева, «преимущественно занят в рабочее время пошивом понятийных одежд для других — сообразно требованиям спроса или заказа, но сам он способен быть весьма далеко в стороне от них: они внешни ему, и он не живет ими»**.

В том же случае, когда работа в философии является исканием, она есть не только работа с проблемами, индуцированными предметным полем исследования, но есть одновременно — и даже прежде всего — работа философа *над самим собой*, решение проблем, связанных с собственным мировоззренческо-мироотношенческим самоопределением и духовным самообращением. Здесь философия как всего лишь «любовь к Мудрости» (*φίλο-σοφία*) приближается и почти совпадает с действительной Мудростью (*σοφία*). Мудрость же есть гармония образа мысли и образа жизни на началах Истины, Добра, Красоты, Святости (в широком, а не только узкорелигиозном смысле). В этой связи

* Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. Т. 1. М., 2003. С. 46.

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

философия-искание есть не просто любовь, влечение, но действительно претворяемый *Путь* к Мудрости. Для философии-искания совершенно *не обязательна* фиксация результатов работы философа в виде специальных текстов. И потому не случайно Сократа, не написавшего ни одного трактата, «можно, — по словам К. Маркса, — назвать олицетворением философии...»*

Для философии-исследования же опредмечивание результатов исследования в произведениях, текстах *непрерывно*. Разумеется, искание тоже может получать произведенческую форму выражения. Стало быть, дело не в самих по себе произведениях. Дело в *приоритетах*. Нужно различать — по крайней мере для самого философа — *уровни работы*: первичный уровень работы над собой и вторичный уровень решения внешнепредметных проблем. И если оба эти уровня присутствуют в работе философа, то они присутствуют и в его произведениях.

Бросим теперь беглый взгляд на философию XX столетия. Много ли мы найдем философов, для которых философия была прежде всего исканием, а не просто профессиональным исследованием? Вряд ли, а Генрих Степанович Батищев именно таким и был. (В скобках отметим, что философия как исследование не есть самая низшая форма философии. Но здесь не место уделять этому внимание**.)

Философ-искатель отличается от философа-исследователя еще и тем, что его собственные личностные бытийственные уровни более тесно взаимоувязаны и взаимообусловлены, чем у последнего. Поэтому для него искание себя, себя-выработка осуществляется отнюдь *не только* в границах философской работы, но также на *до-* и *над-*философских уровнях. С Г. С. Батищевым именно так и обстояло. И чем дальше он продвигался по своему жизненному Пути, тем более явственно на собственно философской работе сказывалось влияние над-философского, душевно-духовного уровня. Но об этом мы скажем позже, а пока попытаемся все-таки оставаться *внутри* сферы философской работы Г. С. Батищева.

Центральной темой и проблемой, фокусом философской работы Г. С. Батищева, которой он посвятил свою жизнь, была тема и проблема *человеческого бытия в Мире* вообще,

* Маркс К. Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 99.

** См. об этом: Хамидов А. А. Homo philosophicus per se // Пути философского знания на рубеже веков. Алматы, 2000. С. 64–67

творчества как способа такого бытия в ее онтологических, гносеологических, антропологических и аксиологических аспектах и измерениях — в особенности. Тематика творчества для Г. С. Батищева с самого начала артикулировалась в форме двух основных тем: во-первых, это тема, связанная с теорией диалектики, ее сущностью и ее категориями (прежде всего и главным образом с категорией *противоречия*); во-вторых, это тема, связанная с сущностью человека, способом его бытия в мире и превратными формами существования этой сущности (прежде всего с *отчуждением*). Нечего и говорить, что большинство тех, кто специально занимался разработкой теории диалектики (за исключением, может быть, Э. В. Ильенкова) не только не ставили и не решали в связи с этой разработкой проблему человека и творчества, но и не осознавали необходимости сопряжения этих двух казавшихся им чужеродными проблемных областей философии. Сфера диалектики принималась большинством как некое бессубъектное, анонимное царство, где «действующими лицами» выступают сами по себе категории и «законы» диалектики.

В то же время тема и проблема творчества ставилась и решалась Г. С. Батищевым не только в однозначно-эксплицитной форме, но и в формах, на первый взгляд отличных от нее. Отсюда — то многообразие и, на неискушенный взгляд, пестрота тематики опубликованных работ Г. С. Батищева. На деле же все они глубинно взаимоувязаны. Все они являются аспектами (а во временном плане — ступенями) решения все той же проблемы человеческого творчества.

Философская истина, взятая как процесс, есть, по определению Г. С. Батищева, «синтез положительного и критического моментов буквально в каждой точке своего движения»*, а для философского *искания* жизнь истины не может быть безотнositельной к жизни-в-истине; они неотделимы. Поэтому критичность здесь имеет два вектора: на предмет и на самого себя. Это и есть подлинная *ре-флексия*.

Проблему творчества Г. С. Батищев решал *творчески* же (да по-иному она не может быть не только решена, но и поставлена). Его работа в философии была постоянным *трансцендированием*. Но это было трансцендирование отнюдь не в пределах только одной, избранной раз навсегда мировоззрен-

* Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 73.

ческой парадигмы. Так обстоит у большинства, даже у великих, философов. Взять хотя бы Г. В. Ф. Гегеля или Э. Гуссерля, М. М. Бахтина или Э. В. Ильенкова... Изменения и развитие у них происходят, но выхода *за пределы* однажды принятого масштаба — *нет*. Г. С. Батищев трансцендировал не только малые, но и большие, то есть *мировоззренческие*, парадигмы. Но преодолевал он их и оставлял позади не раньше, чем понимал их границы и ограниченность. Ведь будучи в первую очередь не исследователем, а искателем, он «отдавался полностью тому, что на том или ином этапе жизни ему представлялось истиной»* Он не просто ориентировался на принятую парадигму, но *проживал* ее всем своим существом. Кризис принятой парадигмы был для него в этой связи отнюдь не только гносеологически-методологическим и даже не только мировоззренческим, но также и *мироотношенческим*, бытийственным, экзистенциальным кризисом. Поэтому такой кризис всякий раз являлся для него личностной жизненной драмой.

С начала 70-х годов Г. С. Батищев знакомится с учением Агни-Йоги (Живой Этики), а в 1977 г. принимает христианство в его православном варианте (при крещении принимает имя Иоанн). До начала 80-х г. все это еще почти никак не сказывается в публикуемых им работах. Но долго это продолжаться не могло: Г. С. Батищев был не такой человек. Однако в условиях атеистического климата об этом невозможно было говорить в полный голос или писать «прямым текстом». И Г. С. Батищев прибегал к разного рода намекам, аллюзиям, иносказаниям и т. п., изобретал новую, подчас неуклюжую терминологию. Это была по своей сути примерно та же ситуация, о которой (разумеется, по иному поводу) писал К. Маркс: «Дух говорил непонятным, мистическим языком, ибо нельзя... было говорить в понятных словах о том, понимание чего запрещалось»** Так, например, термин «глубинное общение» — это «кодовое» наименование *религиозного отношения*. Г. С. Батищев пишет о глубинном общении: «*Чтобы его понять, надо в него реально вступить*, действительно, поступочно войти внутрь него как в (Nota bene! — А. Х.) особенное междусубъектное

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

** Маркс К. Дебаты шестого рейнского ландтага (статья первая). Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного собрания // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 1. С. 39.

отношение...»^{*} Именно в этой «особенности» и кроется суть. Но речь у Г. С. Батищева в 1980-е г. идет не вообще о религиозном отношении и не о всяком религиозном отношении, а о христианском (православном) его варианте. А поскольку православие есть *теистическая* религия, постольку необходимо было говорить и писать о *Боге*. Но как? К примеру, Н. А. Бердяев мог спокойно писать о том, что человек «раскрывает себя для Бога и тем продолжает миротворение», что «человек — соучастник в Божьем деле творческой победы над ничто»^{**} У Г. С. Батищева такой возможности не было. И он изобретает весьма странную вербальную конструкцию «беспредельная объективная диалектика Универсума». Это и есть «кодовое» наименование Бога^{***} в данный период. И, пользуясь этим наименованием, он вынужден был выражать свои мысли примерно так: «Человек призван не замыкаться на себе самом, подчиняя и покоряя Вселенную, но быть объективно *самокритичным* соработником объективной диалектики Вселенной во всех ее неисчерпаемо богатых возможностях и перспективах»^{****} Поэтому В. А. Лекторский абсолютно прав, говоря: «Не зная о религиозности Г. С. Батищева, просто нельзя понять многих его идей этого времени»^{*****}

Конечно, есть и *сугубо* религиозный план жизнедеятельности Г. С. Батищева. Но есть и относительно самостоятельный философский ее план. «И философия, и религия, — пишет В. Н. Шердаков, — определяли его миро- и жизнепонимание, его поведение, образ жизни»^{*****} Мы беремся размышлять

^{*} Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1989. С. 44.

^{**} Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 141.

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

^{****} Батищев Г. С. Диалектика перед лицом глобально-экологической ситуации // Взаимодействие общества и природы. Философско-методологические аспекты экологической проблемы. М., 1986. С. 194.

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

^{*****} Шердаков В. Н. Г. С. Батищев: в поиске истины пути и жизни. С. 447. И добавляет: «Такое встречается редко» (Там же).

лишь о философии Г. С. Батищева. Поэтому именно его философия и станет предметом анализа в последующих разделах.

Г. С. Батищев выделял три типа задач по степени их сложности, с которыми может встречаться человек: 1) задачи с достаточной логикой, 2) задачи с недостаточной логикой и 3) задачи с недостаточным субъектом*. С первым типом встречается и имеет дело большинство людей; со вторым — не очень многие, так как они уже требуют доли творческого к ним подхода; с третьим же сталкиваются, а тем более *решают* их уже совсем немногие. Ведь для их решения человеку требуется дорастить себя до их уровня, стать (подчас принципиально) *инаковым* субъектом. Г. С. Батищев встретился с такого рода задачей в начале, а затем в середине 70-х годов и разрешил ее, изменив *всего* себя: и образ мыслей, и образ жизни.

Он, как уже сказано, различал философию как исследование и философию как искание. Именно последняя требует всецело творческого отношения к миру и к самому себе. И он был подлинным *искателем-творцом*. «Вся жизнь Генриха Степановича, — очень точно констатирует В. А. Лекторский, — была постоянным исканием, которое не прекращалось до самой смерти»**. С полной ответственностью можно утверждать, что вся философская (и шире — вообще душевно-духовная) жизнь Генриха Степановича Батищева, говоря его же словами, «это — столь же открытый путь, сколь и непрестанное открытие пути, его творческое пролагание»*** В своем движении от парадигмы к парадигме он отдавал себе полный самоотчет. Сам он рассматривал и расценивал свой жизненно-философский путь как движение от *субстанциализма* (то есть такой философско-мировоззренческой позиции, при которой абсолютизируется *субстанция* в ущерб субъекту) к *анти-субстанциализму* (то есть прямо противоположной философско-мировоззренческой позиции, при которой возвеличивается *субъект* в противовес субстанции), и преодолев односторонности как того, так и дру-

* См.: Батищев Г. С. Дialeктика и смысл творчества (к критике антропоцентризма) // Дialeктика рефлексивной деятельности и научное творчество. Ростов-на-Дону, 1983. С. 52—53; Он же. Дialeктический характер творческого отношения человека к миру. С. 18—22.

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

*** Батищев Г. С. Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания // Проблема человека в «Экономических рукописях 1857—1859 годов» К. Маркса. Ростов-на-Дону, 1977. С. 163.

гого, — к принятию и утверждению новой философско-мировоззренческой позиции, которую он определял по-разному: как *не-субстанциалистскую*, как *не-антропоцентристскую*, как позицию *междусубъектности и полифонирования*.

Сам он так говорил о своем Пути: «Мои искания и проблемы для меня, и правда, явились мучительно пережитой драмой, ибо я действительно пережил и выстрадал как субстанциализм, так и анти-субстанциализм. Для меня явилось не отвлеченной, а всежизненной, судьбической проблемой, что в логике субстанциализма (всякого!) онтологическая междусубъектность, 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 междусубъектности, ее “снятия” ради честного утверждения субъект-объектного отношения. Для меня явилось не меньшей судьбической проблемой также и то, что в логике анти-субстанциализма (опять же всякого!), наоборот, многое из того, что надо мужественно встретить не просто на объектно-вещном уровне, но и на произведенческом, на аксиологическом — сугубо предметно, объективно-эпически, увы, подвергается ущербному псевдопрятию, снижению, тоже “снятию” Не было возможности честно избежать развенчания тех объективных смыслов, которые должно чтить, утверждая честно и последовательно суверенность субъекта-человека через “снятие” всего остального. Обе концептуальные позиции-тенденции были пережиты и изжиты как две формы гео- и антропоцентризма. Выход был: путем *снятия самой логики снятия* — к логике глубинного общения, междусубъектной со-причастности, полифонирования»*

Соответствует ли действительности изображенная им картина? Не станем выносить суждение заранее. Примем данную периодизацию за точку отсчета и проанализируем каждый из этих этапов. Надеемся, анализ позволит установить истину. При этом будем именовать их нейтрально: *первый* период, *второй* период, *третий* период. Но прежде чем двигаться дальше, следует указать на два обстоятельства. Во-первых, нельзя однозначно

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

судить о времени появления конкретных идей того или иного философа на основании времени появления их в печати. Часто тут не бывает совпадений. Поэтому, если судить по печатным работам, может сложиться впечатление, что Г. С. Батищев впервые подверг критике субстанциализм лишь в 1971 г., то есть после знаменитой статьи «Деятельностная сущность человека как философский принцип» (опубликована в 1969 г.), которую он расценивал как манифестацию анти-субстанциализма. Но публикации чаще всего подчиняются иной логике, чем идеи. К тому же Г. С. Батищев многие свои идеи (особенно в период 70-х — начала 80-х годов) вообще не публиковал в виде текстов, а лишь излагал их в многочисленных выступлениях и лекциях (чаще всего даже не в среде профессиональных философов). Во-вторых, философ, как правило, переходит от одной позиции к другой не, так сказать, по всему фронту решаемой им проблематики: при решении одних проблем он может исходить из новой позиции, а при решении других — неявно для себя — еще из прежней. Так, как представляется, обстояло дело и с Генрихом Степановичем.

А теперь последуем тем путем, каким он восходил в Философии. При этом подчеркнем одну особенность нашего изложения. В нем очень много цитат из работ Г. С. Батищева. Это объясняется тем, что очень многие из этих работ опубликованы либо в составе периодических изданий, либо же в сборниках, вышедших крайне ограниченным тиражом и даже при жизни философа доступных лишь очень узкому кругу читателей, а к нынешнему времени и вовсе ставших раритетами.

2. В плену «субстанциализма»

Субстанциализм — это такая концептуализированная философско-мировоззренческая позиция, которая вырастает из гипертрофирования онтологического статуса субстанциального начала объективной действительности. По своей сути он является формой *редукционизма*: бесконечное качественное многообразие в нем редуцируется к субстанции. Диалектико-логическим выражением, оформлением и основанием субстанциализма является специфическое истолкование соотношения *единичного, особенного и всеобщего*: приоритет отдается всеобщему: оно-де охватывает собою особенное и единичное*. Одно дело — придавать категории субстанции важное, но подобающее ей по онтологическому статусу мировоззренческое и методологическое значение, и совсем другое — гипертрофировать это значение. Когда В. И. Ленин пишет (отвлечемся от его материализма): «С одной стороны надо углубить познание материи до познания (до понятия) субстанции, чтобы найти причины явлений. С другой стороны, действительное познание причины есть углубление познания от внешности явлений к субстанции»**, то в этом нет никакого «перегиба». Однако выражение своего согласия с Гегелем в его трактовке соотношения единичного, особенного и всеоб-

* См.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 112.

** Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Наука логики» // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. Философские тетради. М., 1973. С. 142–143.

щего* есть именно субстанциалистский перегиб. Субстанциалистами Г. С. Батищев считал, помимо Гегеля и Б. Спинозы, П. Гольбаха, П. Лафарга, Г. В. Плеханова, позднего Д. Лукача, А. М. Деборина, А. М. Лифшица, Э. В. Ильенкова...

Понятие «субстанциализм» не изобретено Г. С. Батищевым. С этим понятием мы встречаемся, например, у русского философа Н. О. Лосского. В своем сочинении «Типы мировоззрений. Введение в метафизику» (1931 г.) он определяет субстанциализм как один из типов мировоззрения. Он пишет: «Исходя из различных оснований, мы дали две классификации мировоззрений. Во-первых, в зависимости от различных учений об идеальном бытии, мы распределили все мировоззрения в три группы: *актуализм, субстанциализм и идеал-реализм*. Во-вторых, в зависимости от различий в учении об отношении между целым и частями, мы различили два типа мировоззрений: *неорганическое и органическое*. Сочетание этих двух классификаций дает следующие виды мировоззрений: *неорганический актуализм, органический актуализм, неорганический субстанциализм, органический субстанциализм*; что же касается идеал-реализма, он, конечно, не может быть явно неорганическим. Учение, согласно которому реальные вещи и процессы во всех отношениях спаяны друг с другом своими идеальными основами, тяготеет всегда в сторону *органического* миропонимания. Однако я полагаю, что последовательное развитие органического учения о мире невозможно в рамках *отвлеченного* идеал-реализма; оно доступно лишь *конкретному* идеал-реализму»**. Сам Н. О. Лосский именует то мировоззрение, на которое он ориентирован в своей философской деятельности, *конкретным идеал-реализмом*.

Обратимся к трактовке Н. О. Лосским категории субстанции и соответственно — субстанциализма. Под субстанцией он понимает тождественный себе *носитель* различных свойств и процессов, остающийся абсолютно устойчивым и тождествен-

* Прочитывая соответствующее место из «Науки логики», Ленин записывает: «Прекрасная формула: “Не только абстрактно всеобщее, но всеобщее такое, которое воплощает в себе богатство особенного, индивидуального, отдельного” (все богатство особого и отдельного!)!! Très bien! («Очень хорошо!» — А. Х.)» (Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Наука логики». С. 90).

** Лосский Н. О. Типы мировоззрений // Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 18.

ным себе во всех этих процессах, несмотря на изменения принадлежащих ему свойств. Одни философы, отмечает он, субстанцией считают материю, другие — душу. но В любом случае понятие того, что есть субстанция, остается неизменным. «Субстанция, — согласно ему, — есть *идеальное бытие*, то есть сверхвременное и сверхпространственное. <...> Субстанция не только находится вне времени, но еще и господствует над ним, что и обозначается словом *сверхвременность*»^{*} Однако более точным понятием, согласно Лосскому, является не «субстанция», а «*субстанциальный деятель*»^{**}, хотя он оперирует как тем, так и другим.

Исходя из своего понимания субстанции, Н. О. Лосский определяет и субстанциализм. Он пишет: «Мировоззрение, допускающее только в одном из его видов идеальное бытие, именно в виде субстанции, будем называть *субстанциализмом*. Осуществляется оно в самых разнообразных формах, особенно в зависимости от того, какие качественно различные субстанции допускаются философом (душа, материя) и признает ли философ множественность субстанций или находит в мире только одну субстанцию. Так, столь отличные друг от друга системы, как мировоззрение Демокрита, Декарта, Лейбница, Спинозы, Беркли, одинаково имеют характер субстанциализма»^{***} «Субстанциализм — отмечает далее Лосский, — может осуществляться в крайне различных видоизменениях. Так, субстанциализм может иметь характер и неорганического, и органического мировоззрения. <...> Можно различать также виды субстанциализма в зависимости от *качества субстанций*, признаваемых философом. Так, для одних *материя* есть субстанция, для других субстанция есть *дух*, для третьих — *Бог*. Соответственно этим различиям получается субстанциализм *материалистический*, как у Демокрита, или *спиритуалистический*, как у Лейбница, или *пантеистический*, как у Спинозы.

Различать виды субстанциализма можно также, основываясь на количестве субстанций, признаваемых различными системами его: так, возможны *монистический* субстанциализм (признание лишь одной субстанции или лишь одного вида суб-

^{*} Лосский Н. О. Типы мировоззрений // Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 10.

^{**} См.: Лосский Н. О. Мир как органическое целое // Лосский Н. О. Избранное. М., 1991. С. 370.

^{***} Лосский Н. О. Типы мировоззрений. С. 12—13.

станций), *дуалистический* субстанциализм (признание двух видов субстанций, напр. в системе Декарта — дух и материя), *плюралистический субстанциализм* (признание множества субстанций, напр. в системе Лейбница)»* У Н. О. Лосского встречается также выражение «философ-субстанциалист»**

Данная трактовка субстанции отлична от той трактовки, которая восходит к философии элеатов и стоиков, и получила распространение в философии Нового времени, особенно у Б. Спинозы и Г. В. Ф. Гегеля. Трактовка субстанции Н. О. Лосским восходит к Аристотелю, Плотину, а в Новое время — к Г. В. Лейбницу. Марксизм унаследовал первую тенденцию трактовки субстанции. Б. Спиноза утверждал, что «в природе вещей существует *только одна* субстанция, и эта субстанция абсолютно бесконечна...»*** С этой точки зрения ни Декарта, ни Лейбница нельзя отнести к субстанциалистам. Зато к ним следует отнести Гегеля, которого Лосский относит не к субстанциалистам, а к *идеал-реалистам*****

Однако марксизм внес в трактовку субстанции, восходящую к Спинозе и Гегелю, некоторые нюансы. Так, согласно Э. В. Ильенкову, субстанция — это «объективная реальность, рассматриваемая со стороны ее внутр<еннего> единства, безотносительно ко всем тем бесконечно многообразным видоизменениям, в к<ото>рых и через к<ото>рые она в действительности существует...»***** Но, говоря о марксизме, следует говорить не о Марксе, а в первую очередь об Энгельсе. Именно Ф. Энгельс заложил основы той трактовки субстанции, которая закрепилась в последующем марксизме, но прежде необходимо отметить *различие* концептуальных смыслов, которые вкладывали в категорию *материи* Маркс и Энгельс.

Как известно, в истории философии имеется две тенденции в истолковании материи. Первая восходит к Платону и особенно к Аристотелю. Аристотель соотносил материю с *формой*. В структуре причинности он выделял материальную, формаль-

* Лосский Н. О. Типы мировоззрений. С. 18—19.

** Там же. С. 13.

*** Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке... // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. Т. I. М., 1957. С. 372 (курсив мой. — А. Х.).

**** См.: Лосский Н. О. Типы мировоззрений. С. 13.

***** Ильенков Э. Субстанция // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 5. Сигнальные системы — Яшты. М., 1970. С. 151. Лев. стбц.

ную, целевую и действующую причины. Сведение природы к материи имеет место уже у Ф. Бэкона. Однако принципиальный шаг был сделан Т. Гоббсом. Он, правда, оперирует также и теми смыслами категорий материи и формы, которыми оперировал Аристотель, (например, он считает возможным рассуждать о материи и форме государства). Однако применительно к природе как целому он уже не стоит на позициях Аристотеля: он отбросил аристотелевские понятия формальной и целевой причины, оставив только материальную и действующую, отождествив ее с движением. «Сведя все причины к материальной и действующей, — отмечает Л. М. Косарева, — Т. Гоббс закончил аннигиляцию аристотелевских формальных и целевых причин, начатую еще Ф. Бэконом»*

Карл Маркс оперировал тем концептуальным смыслом категории «материя», который восходит к Аристотелю, то есть он соотносил материю с формой. Но, конечно, в понимании природы он был ближе к материалистам, хотя и не гоббсовского толка**

И именно учитывание такой трактовки Марксом категории материи позволяет правильно понять смысл его материализма и, в частности, смысл материалистического истолкования истории. Согласно этому истолкованию, как известно, сфера материального производства определяет и даже до известной степени порождает так называемые надстроечные сферы (тут, правда, надо различать взгляды Маркса периода работы над «Немецкой идеологией», отличающиеся материалистическим — в указанном смысле — радикализмом, и его взгляды периода работы над «Капиталом»). Базис здесь играет роль материи, а надстройка — роль формы. Недостаток Марксового истолкования состоит вовсе не в том, что он именно таким образом определяет базис и надстройку, а в, так сказать,

* Косарева Л. М. Предмет науки. Социально-философский аспект проблемы. М. 1977 С. 62.

** К. Маркс писал о состоянии философского материализма после Ф. Бэкона: «В своем дальнейшем развитии материализм становится односторонним. Гоббс является систематиком бэконовского материализма. Чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность геометра. Физическое движение приносится в жертву механическому или математическому движению; геометрия провозглашается главной наукой. Материализм становится враждебным человеку» (Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 2. М., 1955. С. 143).

«материйном» редукционизме: в истолковании определений *формы* (надстроечных феноменов) как порождения *материи* (базиса). Данный редукционизм у самого Маркса (Маркса периода работы над «Капиталом») был не столь жестким, как у его последователей, «марксистов».

Но его друг и претендент на статус единомышленника Ф. Энгельс трактовал материю принципиально иначе. Он толковал ее в духе дофейербаховского материализма, то есть как субстанцию природы. При этом материя как субстанция всего сущего была сконструирована посредством соединения субстанции Б. Спинозы и гегелевской диалектики. Как известно, субстанция у Спинозы статична и неизменна, но ей был придан динамизм за счет проекции на нее активной, динамичной Абсолютной Идеи Гегеля. Видный чешский философ К. Косик по этому поводу пишет: «Спинозова неизменная субстанция — динамизирована»^{*} Получился *динамизированный спинозизм*. Это — именно спинозизм, а не гегелизм, ибо у Гегеля Абсолютная Идея есть Субстанция-Субъект. Субъект же был отброшен, но диалектика сохранена. Тем самым диалектика была спроецирована на материю-субстанцию. Материя, согласно Энгельсу, неразрывно связана с движением, которое есть способ ее существования. Движущаяся материя несотворима и неразрушима и есть *causa finalis* всего сущего. Законами ее бытия, то есть движения, являются законы диалектики.

Таким образом, материализм К. Маркса и материализм Ф. Энгельса — это, по существу, два *различных* материализма, но именно энгельсовский вариант материализма был унаследован марксистами. Именно из него вырос «диамат». Следует отметить, что *материализм* и *идеализм* как философские парадигмальные направления окончательно оформились лишь в западно-европейской философии, притом лишь в Новое время. До этого, в предыдущих философских учениях, можно разыскать лишь их зародыши и намеки на них. Между тем Ф. Энгельс, измыслив так называемый «основной вопрос философии», экстраполировал эти парадигмы *на всю* европейскую философию, а его последователи — вообще на мировую.

У В. И. Ленина «материйный» редукционизм Ф. Энгельса был доведен до логического завершения. Вот его философское

^{*} Kosík K. Dialektika Konkrétního. (Studie o problematice člověka a světa.) Praha, 1965. S. 23.

кредо: «В мире нет ничего, кроме движущейся материи...»* «Мир есть движущаяся материя...»** Данная философема была закреплена в работе И. В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме» и приписана Марксу: «...Философский материализм *Маркса* (курсив мой. — А. Х.) исходит из того, что мир по природе своей *материален*, что многообразные явления в мире представляют различные виды движущейся материи, что взаимная связь и взаимная обусловленность явлений, устанавливаемые диалектическим методом, представляют закономерности развития движущейся материи, что мир развивается по законам движения материи и не нуждается ни в каком “мировом духе”»*** Таким образом, с легкой руки «корифея всех наук» была осуществлена контаминация: философские позиции Ф. Энгельса и В. И. Ленина были выданы за философскую позицию К. Маркса.

Данная работа И. В. Сталина вошла в вышедшую в 1938 г. «библию» режима — «История ВКП(б). Краткий курс». Сразу же после выхода она была канонизирована. Специальным Постановлением ЦК ВКП(б) от 14 ноября 1938 г. она была объявлена «энциклопедией основных знаний в области марксизма-ленинизма», представляющей собой «официальное, проверенное ЦК ВКП(б) толкование основных вопросов истории ВКП(б) и марксизма-ленинизма, *не допускающее* никаких произвольных толкований»**** Недопущение «произвольных толкований» обеспечивалось партийной дисциплиной (для членов партии), государственной властью, судом и прокуратурой, органами НКВД, разветвленной системой ГУЛАГа и т. д. Вот эта, с позволения сказать, «философия» и стала в Советском Союзе на долгие годы Единой Государственной Философией. Утверждением этой «философии» в стране был официально и насильственно навязан обязательный для всех уровень и стиль философствования. Мощный государственный идеологический бульдозер с инфернальной силой стал уравнивать философ-

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 8. М., 1961. С. 181.

** Там же. С. 293.

*** Сталин И. В. О диалектическом и историческом материализме // Сталин И. В. Вопросы ленинизма. Изд. 11-е. М., 1953. С. 580—581.

**** КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Ч. 3. М., 1954. С. 316 (курсив мой. — А. Х.). В изданиях цитируемых материалов после 1954 г. данный документ больше не публиковался.

ский (да и вообще *человеческий*) дух. Те философские головы, которые были хоть немного выше «тележной чеки» премудрости канонизированной догмы, но почему-то не желали или же не умели втянуться в плечи, безжалостно рубились с плеча. Кроме того, «обострение классовой борьбы» стало свирепствовать и в сфере философии.

Прежде всего следует отметить, что сам К. Маркс вообще специально не занимался проблемами *онтологии*. Его собственная философия, как верно заметил Н. А. Бердяев, «есть прежде всего философия истории»^{*} Он сосредоточил основное свое внимание на философии истории и социальной философии и отчасти на философской антропологии. Та политическая экономика, которую он разрабатывал, основана как раз на этих разделах его философии, но целостная философия, как известно, включает целый блок разделов. Эти блоки можно объединять в *диады*, но более правильно — в *триады*. Первый блок включает *онтологию* (философское учение о Бытии), *антропологию* (философское учение о человеке) и *гносеологию* (эпистемологию, теорию познания, то есть философское учение о человеческом познании). Логически-иерархическая связь их, конечно, в указанной последовательности: онтология есть основание и антропологии, и гносеологии, и *всех* вообще других разделов философии, но они взаимосвязаны так, что ни один из них не может быть сформирован и окончательно разработан без участия двух других. Следующим блоком являются *философия истории*, *философия культуры* и *философия общества* (неудачное название — «социальная философия»). Далее идут более конкретные блоки. Каждый из таких блоков является непосредственной конкретизацией предыдущего, но опосредствованно через него он имеет своим основанием все другие, вплоть до первого, а в нем — до онтологии. Философия вообще так устроена, что все ее разделы в разной степени явности присутствуют во всех разделах, но так обстоит дело с идеальной системой философии, а таковую за весь период существования реальной философии найти, очевидно, невозможно.

Итак, официальная философия — диалектический и исторический материализм — была разновидностью субстанциализма. Таковую философию застал Г. С. Батищев. С нее он и начал. Он поступил в аспирантуру, в которой работал над диссертаци-

^{*} Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кёсаря. М., 1995. С. 335.

цией на тему «Категория диалектического противоречия в познании» под руководством Б. Э. Быховского. Данной темой он занялся, судя по всему, под влиянием авторитета Э. В. Ильенкова, которого он в этот период весьма почитал и который в 1958 г. опубликовал статью «О роли противоречия в познании». А через два года Эвальд Васильевич издал большую часть подготовленной им к 1956 г. рукописи «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении»^{*} под названием «Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса», в которой роли диалектического противоречия в познании уделено большое внимание. Но Г. С. Батищев, судя по его работам 1960—1962 (год защиты кандидатской диссертации) гг., уже довольно основательно проштудировал работы К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина, причем также и работы К. Маркса, еще к тому времени не изданные на русском языке**

Из работ К. Маркса он сумел понять тот статус, который Маркс придавал Человеку, сумел понять и оценить сформулированный Марксом принцип предметной деятельности, а также Марксову концепцию отчуждения и его преодоления. Кроме того, величайшим философским событием (разумеется, с точки зрения сущности философии) была публикация в «Философской энциклопедии» (Т. 2. М., 1962) статьи Э. В. Ильенкова «Идеальное». В данной статье проблема идеального была решена с позиций принципа предметной деятельности, а кроме того, ее автору удалось пойти дальше К. Маркса. Поэтому, очевидно, Г. С. Батищев, наряду с проблемой противоречия, начинает заниматься и проблемой человеческой деятельности, но не параллельно, а во взаимопроникновении с проблемой диалектического противоречия.

Первоначально он публикует статьи, посвященные вопросу «коммунистического труда». Это связано в первую очередь с тем всеобщим общественным подъемом, который наблюдался в советском обществе после XX и XXI съездов КПСС. На

^{*} Ее полное издание было осуществлено лишь в 1997 г. См.: Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997

^{**} Так, в статье «Коммунизм и труд», написанной в соавторстве с Р. И. Косолаповым и опубликованной в 1962 г., имеется цитата из издания MEGA (Marx — Engels. Gesamtausgabe). См.: Батищев Г. С., Косолапов Р. И. Коммунизм и труд // Вестник Московского университета. Серия VIII. Философия. 1962. № 2. С. 51.

первом был подвергнут критике культ личности Сталина, на втором была принята новая Программа КПСС, наметившая развернутое строительство коммунизма. Темы «Коммунизм и труд», «Коммунистический труд» были едва ли не центральными в партийных документах 1960—1963 гг. И они же стали темами многочисленных конференций и публикаций. Публикации Г. С. Батищева уже тогда выгодно отличались от публикаций многих других авторов тем, что в них ощутимо присутствует серьезное знание взглядов на коммунизм и труд К. Маркса. На эту тему им написаны четыре статьи (из них одна в соавторстве) и одна рецензия*

Обращает на себя внимание, что если статья «Коммунизм и труд», написанная в соавторстве с Р. И. Косолаповым, изобилует цитатами из партийных документов** то уже в статье 1963 г.*** имеются лишь эпиграф из выступления Н. С. Хрущёва и в тексте всего три цитаты из партийных документов. В ней больше ссылок на К. Маркса, да и в концептуальном отношении статья уже является собственно философской. А в главе «Коммунизм и труд» (1965), невзирая на то, что она помещена в книгу «Научный коммунизм», *нет ни одной* цитаты из партийных документов или хотя бы ссылки на них. И даже в список литературы, приложенный к главе (содержит 4 названия) они не включены****

Наиболее определенно трактовка Г. С. Батищевым категории деятельности представлена в его монографии «Противоречие как категория диалектической логики» (М.: Высшая школа, 1963). В понимании сущности деятельности он явно или неявно опирается здесь на «Экономическо-философские

* Кроме указанной в предыдущем примечании, см.: Батищев Г. С. Отношение к труду как первой потребности жизни — важнейшая черта человека коммунистического общества // Философские науки. 1963. № 1; Он же. Коммунистический труд // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 3. Коммунизм — Наука. М., 1964; Он же. Коммунизм и труд // Научный коммунизм. Материалы к лекциям. М., 1965; Он же. Человек — труд — свобода // Новый мир. 1963. № 12.

** Батищев Г. С., Косолапов Р. И. Коммунизм и труд // Вестник МГУ. Серия VIII. Экономика, философия. 1962. № 2.

*** Батищев Г. С. Отношение к труду как первой потребности жизни — важнейшая черта человека коммунистического общества // Философские науки. 1963. № 1.

**** Батищев Г. С. Коммунизм и труд // Научный коммунизм. Материалы к лекциям. М., 1965. С. 255.

рукописи 1844 года», на так называемые «Тезисы о Фейербахе» и «Капитал» (включая и «Теории прибавочной стоимости») К. Маркса. Правда, в «Капитале» Маркс говорит не столько о *деятельности*, сколько о *труде* как низшей форме деятельности (что обусловлено предметом исследования Маркса — сферой материального производства), но тем не менее Марксу удалось обозначить те определения труда, которые общи у него с более высокими формами предметной деятельности.

Как и К. Маркс, Г. С. Батищев понимает человеческую деятельность прежде всего как *предметную* деятельность. «Первейшее определение деятельности, — напишет он через три года, — ее предметность»*. А еще через три года он даст развернутое определение: «Предметность есть всеобщий и, если не останавливаться на опосредствующих звеньях, единственный первоисточник творческой силы человеческого деяния — той подлинной силы, которая созидает исторически бесценное и непреходящее. Предметность наполняет собой деятельность и образует *первейшее* ее собственное определение»**. И хотя цитируемые работы, согласно самому Г. С. Батищеву, относятся к анти-субстанциалистскому периоду его философской деятельности, данная в них характеристика предметности как атрибута деятельности является безотносительной к периодизации. Это действительно — всеобщий атрибут человеческой деятельности.

Что, собственно, означает то, что деятельность — предметна? Во-первых, человеческая деятельность всегда направлена на предмет, она не бывает не-предметной и без-предметной, «чистой». Однако взятая лишь в данном аспекте деятельность человека формально не отличается от активности высших животных. Нередко отличие деятельности человека от действий животных видят в ее орудийном характере, на что другие возражают, приводя примеры «орудийных» действий некоторых животных, в особенности высших приматов. Во-вторых, предметный характер человеческой деятельности состоит в том, что она выполняется, осуществляется и запечатлевается, реализу-

* Батищев Г. С. Деятельная сущность человека как философский принцип // Человек в социалистическом и буржуазном обществе. Симпозиум. Доклады и сообщения. М., 1966. С. 249.

** Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 81.

ется в предметном содержании. На это также возражают, что действия животных также фиксируются во внешнем веществе, оставляют различного рода следы. Часто утверждается, что, в отличие от животного, человек не приспосабливается к действительности, в первую очередь, к действительности природы, но, напротив, приспосабливает ее к себе, к своим потребностям и интересам. На это возражают, что и животное изменяет свою среду обитания и подчас настолько радикально, что среда перестает для него (для вида) быть средой, вследствие чего оно или вымирает, или эволюционирует. Так происходит видообразование.

Однако (и это — в-третьих) отношение человека к действительности принципиально иное, чем у любого самого высокоорганизованного животного. «Деятельность, — отмечает Г. С. Батищев, — есть способность человека вести себя не в соответствии с организацией своего тела, не в качестве раба “специфики” своего организма, а в соответствии со специфической логикой каждого специфического предмета; другими словами — быть “верным” не “себе”, а миру предметов, каковы они в себе, и в этой верности имманентной предметам их собственной логике впервые быть подлинным образом *самим собой*; быть не телом наряду с прочими телами, не конечной вещью среди прочих конечных вещей, а предметно-деятельностным “существом”, деятелем. <...> Присущая предметной деятельности активность происходит и развивается не из собственной “видовой” специфики организма как конечной вещи, а из освоения предметов такими, каковы они в себе, каковы их меры и сущности»*

Вот здесь-то и проходит демаркационная линия между «орудийной» и изменяющей среду активностью животных и предметной деятельностью человека. Формы поведения и действий животного передаются генетически. Жизнь особи фактически есть реализация кода наследственности. Разумеется, чем более высокообразованным является животное, тем большим числом степеней свободы оно обладает, тем менее жестко действуют наследственные поведенческие детерминанты. У человека *также* имеется своя биология с ее наследственностью; поэтому нельзя сказать, что он полностью свободен от специфики своего организма, но все это *снято* в предметной деятельности, формы которой генетически не передаются, а

* Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 82.

выращиваются из освоения деятельностью окружающих человека предметностей (пока достаточно этой характеристики). И, таким образом, в-четвертых, предметность деятельности означает то, что она является синтезом или содержит в самой себе идеальный (*ideelle*) синтез множества освоенных и превращенных в ее собственное достояние предметов, их качественных, количественных и мерных определенностей и их сущностных определений. Только потому, что деятельность обладает такой синтетичностью и исторически продолжает ее наращивать, человек как *субъект* своей предметной деятельности и обладает способностью относиться к каждому вовлекаемому в деятельность предмету, так сказать, «на языке» специфики самого предмета, согласно его собственной мере и сущности.

В качестве главных атрибутов предметной деятельности Г. С. Батищев в обозначенный им «субстанциалистский» период своего философского творчества выделяет *опредмечивание* (*die Vergegenständlichung*) и *распредмечивание* (*die Entgegenständlichung*). Под первым он понимает процесс перехода содержания деятельности из ее лишь потенциального существования в виде деятельностной способности в форму фиксированной предметности. Субъект, осуществляя любую деятельность, совершает опредмечивание. Под распредмечиванием Г. С. Батищев понимает противоположный процесс, а именно процесс перехода определений предмета — природного или культурного — в форму деятельностной способности субъекта. Опредемечивание и распредмечивание суть противоположности, но такие противоположности, которые не отделены друг от друга в пространстве и времени. «...Опредмечивание и распредмечивание образуют настоящее диалектическое *единство* взаимопроникающих *противоположностей*. Это единство противоположностей *и есть деятельность* в ее конкретном определении»*

Понятия опредмечивания и распредмечивания не изобретены Г. С. Батищевым. Они имеются и у К. Маркса. Опредемечивание, трактуемое Марксом так же, как и Батищевым, согласно ему, является существеннейшим атрибутом деятельности и труда, соответствующего своему понятию (то есть неотчужденного труда). Например: «Осуществление труда есть его опред-

* Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. М., 1963. С. 14.

мечивание»* Но вот распредмечивание К. Маркс трактует далеко не так, как его трактует Г. С. Батищев. Термин «распредмечивание» (die Entgegenständlichung) встречается у Маркса в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» в разделе «[Критика гегелевской диалектики и философии вообще]»** В немецком оригинале сказано: «...Hegel die Selbsterzeugung d[es] Menschen als einen Prozeß faßt die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, und als Entäusserung, und Aufhebung dieser Entäusserung...»*** Русский перевод гласит: «...Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как отчуждение и снятие этого отчуждения...»**** То обстоятельство, что термин «die Entäusserung» передан в русском переводе термином «отчуждение» (собственно «отчуждение» — по-немецки — «die Entfremdung»), не должно нас смущать, так как Маркс в данный период еще не разработал в деталях свою концепцию отчуждения; поэтому и для него еще — die Entäusserung и die Entfremdung суть синонимы.

Итак, для К. Маркса распредмечивание есть *оппозиция* опредмечиванию. Аналогичной оппозицией в цитируемом сочинении являются для Маркса «die Verwirklichung — die Entwirklichung»***** (на русский язык переведены соответственно как «претворение в действительность» и «выключение из действительности»). В данном сочинении встречается также термин «die Entmenschlichung»***** (на русский переведено как «обесчеловечение»). Стало быть, для К. Маркса распредмечивание есть форма проявления *отчуждения*.

Таким образом, Г. С. Батищев вкладывает в термин «распредмечивание» смысл, *противоположный* тому, который вкладывал в него К. Маркс. Он вкладывает в него не негатив-

* Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. М., 1974. С. 88.

** Заглавие всей рукописи и всех ее разделов дано Институтом марксизма-ленинизма при ЦК КПСС.

*** Marx K. Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Zweite Wiedergabe) // Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). 1. Abt. Bd. 2. B., 1982. S. 404³⁷⁻⁴⁰.

**** Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 158–189.

***** См.: Marx K. Ökonomisch-philosophische Manuskripte. S. 365₄₋₅.

***** См.: Ibid. S. 396₁.

ный, а *глубоко позитивный* смысл. Но все же не он является автором такого толкования. Автором его является Э. В. Ильенков. В статье «Идеальное» он пишет: «И<деальное> как форма субъективной деятельности усваивается лишь посредством активной же деятельности с предметом и продуктом этой деятельности, то есть через форму ее продукта, через объективную форму вещи, через ее деятельное “*распредмечивание*”»* Слово взято в кавычки, поскольку автор здесь употребил его наподобие *метафоры*, то есть не в строго концептуальном смысле. Г. С. Батищев же придает ему именно концептуальный смысл, делая его специальным термином. Неясно, конечно, как приверженцы доктринального «марксизма-ленинизма» и сторожевые псы государственной идеологии не обратили на это внимания. Скорее всего, потому, что сами никогда основательно не штудировали тексты К. Маркса. Не то непременно обвинили бы в «ревизионизме» и сделали соответствующие «оргвыводы».

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

* Ильенков Э. В. Идеальное // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 2. Дизъюнкция — Комическое. М., 1962. С. 226. Прав. стбц. (курсив мой. — А. Х.).

Следует специально отметить, что Э. В. Ильенков и Г. С. Батищев первыми в советской философии стали последовательно применять принцип предметной деятельности, а последний стал также специально разрабатывать категорию деятельности. Эти начинания отнюдь не были восприняты с восторгом доктринально и догматически мыслящими «философами», еще не далеко ушедшими от премудростей «Материализма и эмпириокритицизма» В. И. Ленина и «О диалектическом и историческом материализме» И. В. Сталина. И это несмотря на то, что в Марксовых «Тезисах о Фейербахе» черным по белому написано: «Главный недостаток всего предшествующего материализма (включая и феербаховский) заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *чувственно-человеческая деятельность, практика*; не субъективно.* Поэтому *дейтельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась абстрактно идеализмом — который, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»** В литературе того времени много писалось о «созерцательном материализме», но за разработку «дейтельной стороны» приниматься не догадывались, да и не умели. И потому они первоначально не воспринимали и не принимали того, что делал Г. С. Батищев. Это уже значительно позже категория деятельности и «деятельностный подход» стали едва ли не модой.

В то же время, делая важный, принципиально значимый шаг на пути постижения предметной деятельности в понимании ее сущности, Г. С. Батищев в данный период своего философского творчества действительно в некотором смысле стоит на позициях *субстанциализма*, или, точнее, отдает ему некоторую дань. Но *что* это за субстанциализм? «Деятельность, — пишет он, — оказывается истинным всеобщим “эфиром” новой формы развития, ее субстанцией-субъектом, как сказал бы Гегель, то есть тем, что саморазвивается»; «эта категория на деле есть не что иное, как элементарнейшая *социальная* связь, простейшее *социальное* отношение, в котором деятельность как труд

* Тут надо было бы сказать: субъектно, но во времена Маркса дистинкция между субъективным и субъектным терминологически еще не оформилась.

** Маркс К. Тезисы о Фейербахе (текст 1845 года) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. М., 1974. С. 261.

и деятельность как общение еще совпадают и не разделились в относительно самостоятельные сферы. Это — «клеточка» (и историческая, и логическая), то есть предельно абстрактная конкретность всех социальных процессов, всей общественной формы движения. Эта «клеточка» выступает как то, из чего образована вся материальная и духовная культура человечества, ибо деятельность есть *façon d'être* культуры, способ ее жизни и развития»*

Речь в данных фрагментах идет о том, что предметная деятельность является субстанцией *культуры*. Другими словами, в свете выделяемого Г. С. Батищевым третьего периода своего философского творчества это не что иное, как *деятельностный редукционизм* и — явно не декларируемый — *антропоцентризм*. В этот период, кроме того, Г. С. Батищев, следуя традиции, восходящей к И. Канту, акцентирует в деятельности *субъект-объектное* отношение. Деятельность понимается им преимущественно как диалектика субъекта и объекта.

Но это — не всё. В творчестве данного периода обнаруживается и иной аспект субстанциализма. Он связан с отмеченным выше акцентом на субъект-объектном отношении (не доходящим, однако, до субъект-объектного редукционизма). Такое понимание сущности человеческой деятельности способствует закреплению субстанциалистской ориентации. Г. С. Батищев пишет: «В субъект-объектном отношении общественный человек выступает Не как один из «фрагментов», одна из «частей» действительности, но как практическое, реальное воплощение всеобщности самой природы. Он — универсальное, субстанциальное существо. А универсальность и есть решающая предпосылка свободы. По отношению к любому конечному предмету природы он выступает в качестве *представителя бесконечности природы*, ее всеобщности, ее целостности, тотальной закономерности, — как универсальная, всеобщая сила самой природы. И только потому и постольку человек делает любую вещь объектом своей деятельности как субъекта, а не просто взаимодействует с нею как вещь с вещью»**

* Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. С. 13, 15.

** Батищев Г. С. Творчество и рациональность (к определению понятия человека) // Человек, творчество, наука. Философские проблемы. Труды Московской конференции молодых ученых. М., 1967 С. 96 (курсив мой. — А. Х.).

Выходит, что все формообразования природы являются конечными, ограниченными собственной спецификой, своей качественной, количественной, мерной и сущностной характеристиками, а человек является универсальным в качестве *представителя* Природы. Природа в нем достигает своей универсальности (он — «венце Природы»). Грубо говоря (то есть, если доводить логику данной концептуальной позиции до ее резюме, чего — и это важно! — сам Г. С. Батищев никогда не делал), человек как субъект есть высшая ступень развития универсальной субстанции. Но если даже намек на такой субстанциальный редукционизм и имел место в его философском мировоззрении, то продолжалось это довольно недолгое время. А вот о многих других представителях советской философии этого сказать нельзя. Так, например, К. А. Абишев еще в 1981 г. утверждает, что с появлением идеальной формы «Завершается формирование объективной силы в качестве субъективной и субъектной, в ней субстанция оформляется как субъект»*. В одном из неопубликованных текстов М. А. Лифшица имеются следующие слова: «Никакой “природы” до человека, как целого, не существует. *Природа становится лицом в самом человеке.* Природа в обычном смысле метафора, метафора антропологическая. Это — момент в тождестве человека и природы. *Человек есть природное существо, природа же становится собой только в человеке.* Разумеется природа существует реально и до человека и при нем как нечто независимое, но это “разлитое”, аморфное бытие. <...> Как вполне определенное целое природа осуществляется в человеке — процесс вполне объективный и независимый от наших мыслей»**. А это может означать также и то, что в человеке природа (субстанция) мыслит и действует как *субъект* сообразно логике, мере и сущности каждого конечного формообразования.

В свое время в «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс в иронической форме изобразили логику субстанциалистского мышления: «Сначала из факта извлекается абстракция,

* Абишев К. А. Развитие общественных отношений и становление категорий мышления // Абдильдин Ж. М., Абишев К. А. Формирование логического строя мышления в процессе практической деятельности. Алма-Ата, 1981. С. 139.

** Чит по: Арсланов В. Послесловие. Non finito Мих. Лифшица // Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. (Проблема идеального). М., 2003. С. 350.

а потом заявляют, что этот факт основан на этой абстракции.
<...> Например:

Факт: кошка пожирает мышь.

Рефлексия: кошка — природа, мышь — природа, пожирание мыши кошкой = пожирание природы природой = самопожирание природы.

Философское изображение факта: на самопожирании природы основано то обстоятельство, что мышь пожирается кошкой»*

* * *

Более глубокое внимание к человеческой деятельности в целом и к творчеству, в частности, постепенно приводило Г. С. Батищева к пониманию ограниченности своей позиции, и он вскоре отходит от тех элементов субстанциалистской парадигмы, которые он исповедовал. Однако он почему-то впоследствии думал, что сам *всецело* находился во власти этой парадигмы и последовательно проводил ее в своих исследованиях первого периода. Это, однако, не так.

В завершение данного раздела отметим, что с субстанциализмом Спинозовско-Энгельсовского («диаматовского») толка философско-мировоззренческая позиция Г. С. Батищева данного периода *вообще не имеет* ничего общего. Он с самого начала противостоял ей довольно радикально. Субстанциализм изображает Мир как замкнутый, как такой, в котором действует раз навсегда данная и заданная по отношению ко всякому единичному и особенному феномену логика Миропорядка. Человек с точки зрения субстанциализма есть лишь функция Субстанции. Творчество, если таковое вообще возможно, может быть атрибутом лишь Субстанции-Субъекта, но ни в коем случае не особенного формообразования, которое, согласно данной позиции, не может быть субъектом. Г. С. Батищев даже в этот первый период своей философской деятельности не истолковывает человека как всего лишь функцию Субстанции. Он трактует его как *субъект*, а следовательно, как обладаю-

* Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. М., 1955. С. 485.

щий определенной свободой по отношению к природной субстанции.

В своем дальнейшем творчестве он не отрекается от категории субстанции; он отрекается лишь от ее *субстанциалистского* истолкования. Он пишет: «Субстанциальность — это не предуготованный дар судьбы, не заранее данная человеку предпосылка, в которой заложены все его возможности, не все-мудрая опека и всегарантирующая принадлежность материальному или духовному абсолюту, — это лишь исторически обретаемый результат равно и воспроизведения всех предпосылок, и создания всех тех возможностей, которых нет вне истории субъектной деятельности и до нее. Это — беспредельный процесс субстанциализации, процесс, который чем основательнее достраивает незавершенную логику мира своими проблемными решениями, тем больше усиливает в уже построенном зов к дальнейшему строительству, ибо тем больше новых противоречий порождает и тем самым включается во все более основательные проблемы»*

Но к чему, к какой философско-мировоззренческой парадигме пришел Г. С. Батищев, когда отрекся от тех элементов субстанциализма, которые присутствовали в его творчестве? Сам он считал, что пришел к прямо противоположной парадигме — к антисубстанциализму. Так ли это? Попробуем дать ответ в следующем разделе.

* Батищев Г. Нравственный смысл и содержание всесторонне-целостного развития человека // Нравственный прогресс и личность. Методологические вопросы нравственного прогресса и совершенствования личности. Тематический сборник. Вильнюс, 1976. С. 112–113.

3. Миражи «анти-субстанциализма»

Анти-субстанциализм — это такая концептуализированная философско-мировоззренческая позиция, которая вырастает из гипертрофирования онтологического статуса Субъекта в ущерб Субстанции. Она есть утверждение Субъекта исключительно вопреки и в противовес Субстанции. По своей сути анти-субстанциализм является *негативной реакцией* на субстанциализм. Субстанциио-центризм здесь просто замещается субъекто-центризмом. Всеми своими атрибутами субъект, согласно анти-субстанциализму, обязан исключительно себе самому. Диалектико-логическим выражением, оформлением и основанием анти-субстанциализма является специфическое истолкование соотношения *единичного, особенного и всеобщего*: приоритет отдается *единичному*. Типичными анти-субстанциалистскими философскими учениями являются учения М. Штирнера, С. Кьеркегора, Н. А. Бердяева. Само же *понятие* анти-субстанциализма введено самим Г. С. Батищевым. Попробуем разобраться, насколько он прав, называя данный этап своего философского творчества анти-субстанциалистским.

Началом данного этапа можно считать доклад Г. С. Батищева на симпозиуме «Человек в социалистическом и буржуазном обществе», состоявшемся в Москве в 1966 г. Доклад назывался: «Деятельная сущность человека как философский принцип»*

* См.: Батищев Г. С. Деятельная сущность человека как философский принцип // Человек в социалистическом и буржуазном обществе. Симпозиум. (Доклады и сообщения). М., 1966.

«Классическим» же сочинением, в котором, согласно Г. С. Батищеву, в эксплицитной форме представлена его анти-субстанциалистская позиция, является довольно объемная статья «Деятельностная сущность человека как философский принцип», опубликованная в 1969 г. в коллективной монографии «Проблема человека в современной философии» (разумеется, писалась она раньше). Статья представляет собой значительно переработанный и дополненный текст вышеназванного доклада, так что это два совершенно разных текста и по содержанию, и по его архитектонике, но главное — в названии, которое, на первый взгляд, совпадает, на деле же — нет. Термин «деятельная» характеризует как бы внешний предикат; термин же «деятельностная» характеризует именно атрибутивность. Словосочетание «деятельная сущность» Г. С. Батищев употребил еще раз в названии статьи в 1967 г.* Обратимся к вышеназванной статье.

Статья «Деятельностная сущность человека как философский принцип» (объем около 5 авторских листов!) знаменует собой важную веху не только в философской биографии самого Г. С. Батищева (как бы он впоследствии к ней ни относился), но и веху в советской философии как таковой. Во-первых, здесь наиболее полно представлена архитектоника предметной деятельности. Во-вторых, здесь наиболее полно реконструирована и частично доразвита Марксова концепция отчуждения. Никому не удавалось продвинуться в этом дальше Г. С. Батищева. Наконец, в-третьих, в этой работе впервые после К. Маркса продемонстрировано действие диалектического противоречия в познании: Г. С. Батищев, исследуя архитектонику предметной деятельности, формулирует содержательную антиномию, разрешает ее и движется дальше, к формулировке другой антиномии и ее разрешению, и так далее (всего здесь пять антиномий). Многие писали о категории противоречия, одни хуже, другие лучше, но никто — даже Э. В. Ильенков — не применял столь содержательно эту категорию в процессе исследования.

Данная статья состоит из своеобразного введения (без специального названия) и трех параграфов: «Диалектика деятельности», «Человек и его отчуждение» и «Гуманистическая революционность». Здесь мы рассмотрим только первый параграф.

* См.: Батищев Г. С. Общественно-историческая, деятельная сущность человека // Вопросы философии. 1967 № 3.

В этом параграфе предпринят беспрецедентный для всей марксистской философии анализ *архитектоники* предметной человеческой деятельности. Если прежде в ней выделялись, в основном, опредмечивание и распредмечивание, то теперь проанализированы и другие ее атрибуты. А вместе с тем конкретизированы и уже упоминавшиеся. В предыдущем разделе при характеристике предметности деятельности приводились выдержки из данной статьи, но не все. Поэтому вернемся к предметности. Она и здесь определяется как исторически и логически исходное определение человеческой деятельности. Здесь подчеркивается верность субъекта в первую очередь не себе, а предметному содержанию: «Деятельность есть такой процесс, в котором человек, так сказать, “отрекся” от того, чтобы быть только обнаруживающим “свою” преднайденную качественную ограниченность, свою меру и сущность, отрекся “от себя” как от определенной *конечной вещи*; это — процесс, который непрерывно, шаг за шагом наполняет себя предметностью всего остального мира»*. В тенденции человек становится *все-предметным*, то есть способным действовать в соответствии со спецификой всякого возможного вовлекаемого в деятельность предмета.

Г. С. Батищев настаивает на тезисе о том, что предметная человеческая деятельность *не является* разновидностью *взаимодействия*. Взаимодействие царит в мире конечных формообразований, проще говоря, — в природе. Всякое конечное формообразование обладает собственной качественной, количественной, мерной и далее — сущностной характеристиками. Оно обладает определенной организацией и структурой. Все это оно обнаруживает при столкновении с другим конечным формообразованием. В этом столкновении каждая — будем говорить так — вещь (а всякая вещь и есть конечное формообразование) обнаруживает лишь свою собственную специфику: она воздействует на другую вещь в собственных определениях и в собственных же определениях испытывает на себе внешнее воздействие. При этом «даже максимальная способность конечной вещи ассимилировать внешние влияния в своих собственных состояниях, “чутко” регистрировать действия внешних факторов и перестраивать свою “специфическую” организацию в соответствии с ними — вовсе не есть путь обогащения предметностью,

* Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 81–82.

какова она сама по себе, в ее собственной логике, мере и сущности. Ассимиляция внешних влияний внутри себя любой конечной вещью — это всегда одновременно еще и трансформация этих влияний, и наложение на них печати специфической организации этой вещи, как бы она сама ни изменялась»*

Стало быть, никакой конечной вещи никогда не доступна другая вещь, какова она сама по себе, или, говоря языком Гегеля, в себе и для себя. Преградой является ее собственная специфика, выйти за пределы которой, трансцендировать которую ей не дано. Между прочим, если человека истолковать как существо *конечное*, тогда можно утверждать, что ему недоступны сущности вещей. Именно данная логика лежит в основании кантовского учения об априорных формах познания, которые накладываются помимо воли субъекта на результаты аффицирования чувственности со стороны «вещей самих по себе» и тем самым закрывают доступ к последним.

Деятельность, согласно Г. С. Батищеву, развивается по мере освоения предметного мира. «Человеческая деятельность, — отмечает он, — *настолько активна*, насколько она развита как предметная, *насколько она обогащена предметностью*»**. Следовательно, активность и ее формы выращаются в процессе освоения все новых и новых предметностей. Мир окружающей предметности для человека не есть *среда*, подобно тому, как средой животного является окружающая его действительность. И дело не в том, отмечает Г. С. Батищев, что человек в своей деятельности имеет дело со значительно большим объемом условий и обстоятельств, чем самое высокоорганизованное животное. Дело в способе отношения к ним: животное относится адаптивно, тогда как человек относится деятельностно, а значит — *предметно*. «Условия деятельности человека лишь тогда вообще являются для нее условиями, когда она *сама* делает их предметом, включенным в ее внутренний диалектический процесс, когда она втягивает их в свою сферу своей собственной активности, которая вырастает из предметности. Деятельность человека только потому и может быть поистине предметной, а не “около-предметной”, не просто “взаимодействующей с предметами”, что она *сама* себя обуславливает предметностью»***

* Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 82.

** Там же. С. 83.

*** Там же.

В «Святом семействе» К. Маркса и Ф. Энгельса (написанном, в основном, Марксом) имеется краткий, но чрезвычайно емкий историко-философский очерк. При изложении позиции просветителей и социалистов-утопистов К. Маркс пишет: «Если характер человека создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человеческими»^{*} Большинство «истматчиков» воспринимали эти слова как выражение именно позиции самого К. Маркса. На деле же собственная его позиция выражена в словах: «...Обстоятельства творят людей постольку, поскольку люди творят обстоятельства»^{**} «На самом деле, — отмечает Г. С. Батищев, следуя К. Марксу, — не люди *и* “обстоятельства” делают историю, а люди *при* определенных обстоятельствах»^{***}

В статье «Деятельностная сущность как философский принцип» Г. С. Батищев углубляет дистинкцию между действиями и поведением животного, с одной стороны, и предметной деятельностью человека — с другой. В частности, он уточняет различие между пользованием некоторыми животными так называемыми орудиями и собственно орудийной деятельностью человека. Животное, на каком бы уровне эволюции оно ни находилось, ведет в конечном счете адаптивный способ существования. В этой связи «орудие» лишь усиливает, амплифицирует этот способ. Конечно, когда действие является предельно простым и таковым же является используемое орудие — например, палка для сбивания плода с дерева, — то, наблюдая со стороны, можно и не усмотреть различия между действиями обезьяны (если взять ее) и человеком. Оба они выполняют одну и ту же операцию. Однако *по своей сущности* их действия не только различны, но и противоположны.

Г. С. Батищев отмечает, что «орудие человеческой деятельности вовсе не является *продолжением* естественно-адаптивного, телесного органа (руки, мозга) или “вооружением” такого органа. Напротив, в противоположность орудию адаптивного

^{*} Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 2. М., 1955. С. 145–146.

^{**} Marx K., Engels F. Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten // MEGA. 1. Abt. Bd. 5. Moskau; Leningrad. 1933. S. 28.

^{***} Батищев Г. С. Общественно-историческая, деятельная сущность человека. С. 27

действия, применяемому высшими животными в их адаптивном поведении, орудие человеческой деятельности с самого начала исключает естественный организм приспособительного видоспецифичного взаимодействия с миром как средой. Орудие деятельности превращает даже естественные органы — руки и мозг — в органы, ориентирующиеся на отношение предметного орудия к другому предмету, т. е. на имманентную логику предметности, на меру и сущность самого предмета. <...> Орудие человеческой деятельности не продолжает, не совершенствует, а отрицает в ходе антропогенеза адаптивное отношение к миру»* И Г. С. Батищев высказывает мысль, что «человек утрачивает в антропогенезе поведенческие наследственные детерминанты, сковывающие отношение к миру заранее данным “алгоритмом” и навязывающие строго определенный способ взаимодействия с миром как средой»**

Данный тезис, на наш взгляд, нуждается в уточнении. Данные о воспитании человеческих детей животными говорят о том, что в них включаются в действие как раз наследственные поведенческие детерминанты, которые оказываются во все не утраченными, а лишь оттесненными вглубь культурой и предметной деятельностью, модерированными ими. В мире культуры многие из них оказываются действительно неважными, и в ходе антропогенеза они, конечно, ослабляются, но в экстремальных условиях, какими и является попадание в животное сообщество, они актуализуются и активизируются. И человеческие *дети* трансформируются в животных *детенышей*. Они также усваивают повадки и способы активности того вида, в среде которого им приходится жить. И, как известно, обратное очеловечивание их составляет огромные трудности, а подчас оказывается просто невозможным. Следовательно, Г. С. Батищев допускает в данном случае неоправданно сильное допущение.

В объективной действительности царит диалектика единичного, особенного и всеобщего. Понятно, что не существует в

* Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 85. «Поэтому, — делает вывод Г. С. Батищев, — орудие человеческой деятельности может быть сделано только с помощью орудия же, когда деятельность получает возможность отправляться не от специфической организации телесного адаптивного органа, а от природы отношения предмета к предмету же — безотносительно к ограниченности организма и его собственных органов» (Там же).

** Там же. С. 86.

самостоятельном виде ни единичного как такового, ни всеобщего, существует лишь синтез того и другого — *особенное*. «Все вещи, — отмечает Гегель, — суть особенные, которые соединяются как нечто всеобщее с единичным»* Следовательно, любая вовлекаемая в деятельность человека предметность является *особенным*. «Но каждое особенное выступает как особенное только для универсальной всеобщности, для субстанциальности»** Но человек в своей деятельности относится к каждому предмету именно как особенному. Отсюда вывод: «Чтобы обращаться с каждым особенным предметом как с особенным, взятым в его собственной логике, в его имманентной мере и сущности, и чтобы обуславливать себя им как особенным, человек должен *делать определениями своей деятельности универсально-всеобщие* определения всей действительности и *принимать на себя* как вершителя деятельности *субстанциальный характер*»*** Заметим: здесь Г. С. Батищев утверждает уже не то, что Субстанция в человеке принимает форму субъекта и тем самым *сама* осуществляет предметную деятельность, сама относится ко всякому особенному как *своему* особенному, то есть как одной из модификаций *себя самой* (правда, как показано в предыдущем параграфе, на столь радикальной позиции он никогда не стоял). Нынешняя его позиция ни в какой степени уже *не является субстанциалистской*.

Последуем дальше за рассуждениями Г. С. Батищева. Каким образом человек обретает универсально-всеобщие, субстанциальные определения, если это не сама Субстанция воплощается в нем и действует через него и посредством него? Ответ однозначен: через деятельностное освоение многообразных особенных формообразований объективной действительности — Природы. Осваивая одно особенное за другим, человек синтезирует содержащиеся в них особенные определения в нечто относительно всеобщее. И чем больше он освоил особенных предметностей, тем более всеобщей в своей содержательности становится логика его предметной деятельности, приближаясь в тенденции к объективной универсально-всеобщей логике. Таким образом, путь превращения человека во все более и более всеобщее су-

* Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. I. Наука логики. М., 1974. С. 125.

** Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 86.

*** Там же.

щество осуществляется на пути все большего освоения предметностей природы. «В этом смысле, — отмечает Г. С. Батищев, — позволительно сказать, что человек *произошел* не только и даже не столько от увенчавших собой эволюцию животного царства высших антропоидов, сколько *от природы в целом*»* Более того, он *продолжает* от нее происходить. Антропогенезис — это не какой-то исторический период в формировании человека как *Homo sapiens*, а продолжающийся и устремленный в бесконечность незавершимый процесс.

Стало быть, человек, вопреки ходячему словоупотреблению, не только не «вышел из природы» — он ее никогда и не покидал. Более того: чем более развитой является предметная деятельность в плане освоения универсально-всеобщих определений действительности, тем *теснее* его связь с природой и ее особенными формообразованиями. Ведь все эти формообразования лишь взаимодействуют между собой, не достигая сущностных определений друг друга (можно сказать, что конечному особенному другое особенное не дано именно как особенное; ему оказывается доступным лишь аспект его единичности). Предметная деятельность, не будучи разновидностью взаимодействия, действует не *извне*, а, так сказать, *изнутри* самих особенных предметов. Именно поэтому она и не навязывает им конечные масштабы. То, что предметная деятельность, пишет Г. С. Батищев, «совершается по универсально-всеобщим определениям всей действительности и что человек принимает на себя характер субстанциальности, означает не что иное, как его способность быть внутри своего предметного мира *causa sui*, так как он в подлинном смысле осваивает природную *causa sui*. Поскольку же человек обретает в этом наследовании субстанциальности у природы собственную самостоятельность и суверенность в процессе самодеятельности, постольку он есть *с у б ъ е к т деятельности*. И одновременно осваиваемое им богатство особенного многообразного содержания природы получает определение *о б ъ е к т о в его деятельности*»**

Субъект как таковой не может быть редуцирован к объекту, не может быть понят в объектных определениях. Субъект всегда онтологически *выше* объекта, а объект, напротив, всегда онтологически *ниже* субъекта. Субъект-объектное отношение

* Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 87

** Там же. С. 88.

есть отношение сверху вниз. Отношение же человека к человеку *не является* формой или разновидностью субъект-объектного отношения. Между тем в литературе сплошь и рядом Другой определялся как *объект*. В свое время, защищая так называемую «теорию символов», Л. И. Аксельрод утверждала: «Теория символов, *утверждая существование и субъекта, и объекта, объединяет оба фактора, рассматривая субъект, как своеобразный объект, а его ощущения, как продукт взаимодействия между двумя объектами, из которых один есть в то же время и субъект*»*. Хотелось бы спросить автора: а кто определяет то, чем или кем является одна из взаимодействующих сторон? Но это еще не логическое резюме. Некоторые авторы утверждали и продолжают утверждать, что человек только тогда вполне субъект, когда он и *себя самого* делает для себя объектом. М. М. Бахтин так писал о Ф. М. Достоевском: «Утвердить чужое “я” не как объект, а как другой субъект — таков принцип мировоззрения Достоевского»**. А это означает ни больше ни меньше как «превратить другого человека из тени в истинную реальность»***. И этим же занимался в своем философском творчестве Г. С. Батищев.

Человек как субъект, согласно ему, не есть продукт природы и не есть одна из сил природы, действующая внутри природы. Человек в своей деятельности выходит на *онтологически* иной — *над-природный* уровень. Осваивая многообразные особенные формообразования природы, он ни в коем случае не оставляет их исключительно в пределах природы же. Из их материала он созидает особую действительность — человеческую действительность, онтологически находящуюся *выше* природы. Г. С. Батищев пишет: «Человеческая действительность, которая есть также и действительность человека как субъекта, возникает только как выходящая за границы природы — как особенное царство, *где созидаются принципиально новые возможности*, выступающие для непосредственной природы как таковой как *невозможности*, т. е. где совершается *творчество*. Человеческая предметная деятельность

* Рецензия Ортодокс (Л. И. Аксельрод) на книгу «Материализм и эмпириокритицизм». («Современный мир», М., 1909 г., июль, № 7) // Ленин В. И. Сочинения. Изд. 3-е. Т. XIII. Приложения. С. 330.

** Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собрание сочинений: В 7 т. Т. 6. М., 2002. С. 15.

*** Там же.

как раз и есть процесс, в котором субстанциальность природы творчески “достраивается” до невозможного в самой природе и одновременно осваивается как природная. Само освоение и наследование ее человеком предполагают творческое обогащение и “достраивание” на унаследованном фундаменте. Равным образом и творчество предполагает освоение этого фундамента. Поэтому человеческая действительность — это царство творческого наследования субстанциальности природы и одновременно наследующего ее творчества. Таково царство культуры.

Предметная деятельность есть строительство культуры как единство и тождество освоения и творчества* Мир культуры всецело над-природен, если угодно: *сверх*-естественен. К. Маркс, как известно, утверждал, что «в стоимость [Wertgegenständlichkeit] не входит ни одного атома вещества природы»** Маркс здесь говорит о меновой стоимости, субстанцией которой является абстрактный труд, но то же самое верно и в отношении потребительной стоимости, в которой опредмечен конкретный труд. И здесь необходимо сделать некоторое замечание в адрес К. Маркса. Дело в том, что он постоянно говорит о потребительной стоимости товара как о *натуральной* форме. Например: «Товары являются на свет в форме потребительных стоимостей, или товарных тел, каковы железо, холст, пшеница и т. д. Это их доморощенная натуральная форма»***, но потребительная стоимость *Не есть* сугубо природный феномен. Маркс тут же уточняет: «Потребительные стоимости: сюртук, холст и т. д., одним словом — товарные тела, представляют собой соединение двух элементов — вещества природы и труда»**** В другом месте Маркс пишет: «Действительная

* Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 89. В третьем и четвертом предложениях цитируемого фрагмента вместо слова «освоение» стоит слово «основание». При цитировании данная ошибка устранена.

** Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I. Процесс производства капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. М., 1960. С. 56.

*** Там же. С. 56.

**** Там же. С. 51. Различные виды конкретного труда, опредмеченные в товарном теле, отмечает К. Маркс в первом издании первого тома «Капитала», «не образуют его единственную субстанцию, а более или менее амальгамированы с природным веществом» (Marx K. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. I. Hamburg, 1867 // MEGA. 2. Abt. Bd. 5. Text. B., 1983. S. 30₅₋₆).

потребительная стоимость есть форма, которая придана субстанции. Эта форма, однако, есть лишь покоящийся труд»*

В данном случае могут помочь категории материи и формы. Г. В. Ф. Гегель, как известно, различал содержание и форму, а последнюю подразделял на внутреннюю, тождественную с содержанием, и внешнюю, посредством которой содержание привязано к материи. А еще лучше пользоваться понятиями, введенными М. М. Бахтиным применительно к художественному произведению, но имеющими и более универсальное значение (по сути, они тождественны вышеназванным гегелевским, но несколько удобнее). М. М. Бахтин пишет: «Художественная форма есть форма содержания, но сплошь осуществленная на материале, как бы прикрепленная к нему. Поэтому форма должна быть понята и изучена в двух направлениях: 1) изнутри чисто эстетического объекта как архитектурная форма, ценностно направленная на содержание (возможное событие), отнесенная к нему, и 2) изнутри композиционного материального целого произведения: это изучение техники формы.

При втором направлении форма ни в коем случае не должна истолковываться как форма материала — это в корне исказит понимание, — но лишь как осуществленная на нем и с его помощью и в этом отношении, помимо своей эстетической цели, обусловленная и природою данного материала»**. Итак, имеется четыре категории: содержание, архитектурная форма (эквивалент гегелевской внутренней формы), композиционная форма (эквивалент гегелевской внешней формы) и материал (эквивалент гегелевской материи). Можно также обратиться к творчеству П. А. Флоренского, который предпочитал иные термины для выражения тех же понятий. Внутреннюю, архитектурную форму он обозначал термином «конструкция», а внешнюю, композиционную — термином «композиция». Он, в частности, писал: «Конструкция есть то, чего хочет от произведения сама действительность; а композиция — то, чего художник хочет от своего произведения»*** Однако, на

* Marx K. *Ökonomische Manuskripte 1857/8. Text.* // MEGA. 2. Abt. Bd. 1. Tl. 1. B., 1981. S. 650₇₋₈.

** Бахтин М. М. Проблема формы, содержания и материала в словесном художественном творчестве // Бахтин М. М. *Собрание сочинений: В 7 т. Т. 1.* М., 2003. С. 311.

*** Флоренский П. А. Анализ пространственности <и времени> в художественно-изобразительных произведениях // Флоренский П. А. *Собрание сочинений. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии.* М., 2000. С. 153.

наш взгляд, термины, предложенные М. М. Бахтиным, все же предпочтительнее. Архитектоническая форма как форма своего содержания не редуцируема не только к материи, но и к композиционной форме; она, как выражается М. М. Бахтин, *трансгредиентна*, то есть внеположна им. Но И композиционная форма не есть форма материи; она также по отношению к ней трансгредиентна.

То, что М. М. Бахтин говорит о художественном произведении, релевантно относительно *любого* произведения человеческой деятельности, стало быть, релевантно в отношении как любого формообразования культуры, так и в отношении культуры как таковой: она *ни в одной точке не редуцируема к природе*, хотя композиционно неотрывна от нее. Таков, следовательно, и человек как субъект культуры и предметной деятельности вообще. Г. С. Батищев определяет его «как существо *культурное, т. е. образованное всецело и исключительно культурой*»^{*} Созидая мир культуры, человек созидает, окультуривает (= очеловечивает) самого себя. В ходе антропогенеза, который есть также и культурогенез, происходит очеловечение, окультуривание не только так называемых пяти внешних чувств, но и базовых, так называемых витальных, потребностей и *способов* их удовлетворения, о чем писал еще в 1844 г. К. Маркс.

Человек и его культура имеют своим исторически-генетическим предшественником, предпосылкой и первоисточником природу. «Но, — отмечает Г. С. Батищев, — будучи всегда и повсюду *альфой* человеческого культурного мира, природа никогда не становится его *омегой*...»^{**} То есть человек по отношению к природе не ведет себя, подобно летучей рыбе, которая выныривает из океана, пролетает некоторое расстояние и снова погружается в океан. Культура — это отнюдь не «надводное» пространство летучей рыбки: постоянно осваивая и воспроизводя природу, человек в то же время строит онтологически более высокую действительность, чем природа, и именно в этой действительности осуществляет собственный прогресс.

«Но человек, — говорится в неоконченной и ко времени написания Г. С. Батищевым статьи «Деятельностная сущность человека как философский принцип» не опубликованной монографии С. Л. Рубинштейна «Человек и мир», — есть лишь

^{*} Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 90.

^{**} Там же.

в своем отношении к другому человеку: человек — это люди в их взаимоотношениях друг к другу»* К. Маркс писал: «...Сущность человека не есть абстракт, присущий единичному индивиду. В своей действительности она есть ансамбль общественных отношений»** Отметим, что К. Маркс использовал в данном случае французское слово «ensemble», которое Ф. Энгельс при публикации текста превратил в немецкое das Ensemble. Понятно же, очевидно, что слово «ансамбль» означает некую упорядоченность, гармонию. Однако на русский язык данное слово хронически переводится как «совокупность всех» (при чем, спрашивается, тут словечко «всех», отсутствующее в оригинале?). Данный перевод породил плоды своеобразной псевдорефлексии. Так, например, известный социолог, а впоследствии — и сексолог И. С. Кон в свое время рассуждал: «Могу ли я, не погрешив против истины, назвать себя совокупностью всех общественных отношений, когда сфера моей (и вашей, и любого конкретного индивида) деятельности заведомо включает лишь незначительную часть этих отношений?»*** Но, помимо наличия здесь не критического доверия несуразному переводу, данный автор обнаруживает к тому же и непонимание категории сущности. Сущность не есть абстракт, присущий любой единичности, а не только человеку.

Г. С. Батищев возражает против как любого истолкования общества как некоего субъекта (что сплошь и рядом встречалось и продолжает встречаться в философской литературе), так и против провозглашения эмпирического индивида действительным субъектом культуры. «Культурно-исторический субъект деятельности..., — пишет он, — есть не что иное, как *тождество общественного человека и человеческой общности*. Он не заточен в непосредственное бытие изолированного индивида, но и не стоит вне и над индивидами — он *меж-индивидуален*»**** Поэтому, с мировоззренческой

* Рубинштейн С. Л. Человек и мир. М., 1997 С. 4.

** Marx K. 1) ad Feuerbach // Marx K., Engels F. Historisch-kritische Gesamtausgabe. I. Abt. Bd. 5. Moskau; Leningrad, 1933. S. 535₄₋₆.

*** Кон И. С. Социология личности. М., 1967 С. 9.

**** Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 93. Марксово выражение «ансамбль общественных отношений» Г. С. Батищев комментирует так: «Только тогда впервые верно понят тезис: сущность человека есть “ансамбль общественных отношений”, когда одновременно понято и то, что “ансамбль общественных отношений” есть *не что иное, как сам человек*» (Там же. С. 94).

точки зрения, «не существует никаких “отношений” *между* индивидом и Обществом...»* Следовательно, неправильным будет утверждать, что человек как субъект есть продукт Общества, но столь же неправильным будет утверждать, что общество есть продукт человека как существа якобы до-общественного. Последнего взгляда, как известно, придерживались теоретики общественного договора. Согласно им, люди в «естественном состоянии» жили именно как люди (занимались трудом, руководствовались «естественными нормами» и т. д.), а затем взяли и создали общество, которое на деле является не чем иным, как государством.

У К. Маркса есть такие слова: «Что же такое общество, какова бы ни была его форма? Продукт взаимодействия людей»** Их при желании, предварительно вырвав из контекста Марксовой философии, можно истолковать в духе теории общественного договора. Это, однако, — не вся истина, а лишь половина ее, и направлена она на то, чтобы усмотреть в отчужденном Социуме, подмявшем под себя индивидов, действительный его источник. Люди действительно создают в своей деятельности и в своих взаимоотношениях общество как некую целостность. И в этом смысле оно есть продукт их взаимодействия. Но создавая общество в его конкретно-исторической форме, они тем самым создают *себя* как конкретно-исторических индивидов. В этом плане бессмыслен вопрос: кто появляется раньше: общество или человек? Появление и формирование общества и появление и формирование человека (людей) — это *не два* различных процесса, а *один-единственный* процесс. Этот процесс есть «тождество *общения* и *активности*, это сама деятельность в ее межиндивидуальной взаимности, или взаимодействие деятельностей»*** Конкретнее: «Сущность человека есть деятельность как тождество активности и общения...»**** Следует отметить, что понятие тождества здесь берется не в формально-логическом ($A = A$), а в диалектико-логическом смысле ($A + \text{не-}A$).

В данный период своего философского творчества Г. С. Батищев, следовательно, отождествляет *общение* и *обществен-*

* Там же. С. 95.

** Маркс К. Павлу Васильевичу Анненкову // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 27 М., 1962. С. 402.

*** Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 95.

**** Там же. С. 96.

ные отношения (разумеется, в их неотчужденной форме), определяя их как порождаемые, воспроизводимые и развиваемые предметной деятельностью. Предметная деятельность, стало быть, рассматривается как имеющая два вектора: 1) собственная деятельность, направленная на предмет и осуществляемая в предмете, то есть отношение *субъект — объект*; 2) отношение к другому человеку, то есть отношение *субъект — субъект*. Данные два вектора существуют неразрывно; речь может идти лишь о превалировании того или другого в том или ином конкретном процессе деятельности. Осуществляя деятельность, созидая ее продукт, субъект тем самым адресует его другим людям, следовательно, этим предметом осуществляет свое к ним человеческое отношение. У К. Маркса есть хорошее рассуждение: «...Предмет как бытие для человека, как предметное бытие человека, есть в то же время наличное бытие человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку»*. При этом не только преобразовательно-созидательная активность, направленная на объект, является предметной. Столь же предметно и всякое отношение субъекта к субъекту. Это не «отношение по поводу предметов», как выражалось большинство «истматчиков», а именно *предметное* отношение, осуществляющееся в предметах и посредством предметов.

Поскольку предметная человеческая деятельность постоянно развивается, находится, выражаясь любимым Г. С. Батищевым выражением К. Маркса, в абсолютном движении становления, постольку встает вопрос о правомерности понятия «*сущность человека*». Сущность — это атрибут *конечных* формообразований. Каждое конечное — особенное — формообразование обладает качественной и количественной определенностями, имеет собственные меру и сущность. Количественные изменения в границах меры не оказывают влияния на качество и сущность, но преступление меры вызывает скачок — перерыв постепенности. Формообразование изменяет свое качество и свою сущность, то есть, по сути, становится *новым* формообразованием с новым качеством, количеством, мерой и сущностью. Так ли обстоит дело с человеком и его деятельностью? Нет. Деятельность, конечно, в каждое историческое

* Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании. С. 47

здесь и теперь ограничена своими возможностями, уровнем своей развитости. Еще К. Маркс отметил, что процесс человеческого развития есть «беспрестанное устранение *предела* для этого развития, предела, который и осознается как предел, а не как некая *священная грань*»*. Человек своей деятельностью полагает границы своего развития и ею же преодолевает, трансцендирует их. Понять это, отмечает Г. С. Батищев, — «значит выработать совершенно иное и своеобразное понятие сущности: сущность человека должна состоять как раз в том, что он *не имеет никакой одной* определенной раз и навсегда ограниченной сущности. Другими словами, надо прийти к такому пониманию, согласно которому природа человека состоит в том, что он *не имеет никакой “собственной” конечной природы*, которая была бы заранее данным ему масштабом его развития, заранее данной мерой его бытия»**.

С этим понятием человеческой «сущности» логически дело обстоит так же, как и с субстанцией Б. Спинозы. Субстанция, согласно ему, бесконечна, а потому не может иметь для себя никакой причины, тем более что причина в его время трактовалась механистически, но так как без причины «нельзя», то Спиноза и изобретает конструкцию *causa sui* — *само-причина*, или причина самой себя.

Этот процесс бесконечного (в принципе) трансцендирования обеспечивается, по Г. С. Батищеву, диалектикой распредмечивания и опредмечивания. Хотя эти противоположности, как выяснено им в «субстанциалистский» период своей деятельности, и являются нерасторжимыми, логически *первичной* Г. С. Батищев считает распредмечивание. Ведь в подлинно предметной деятельности опредмечивать можно лишь то, что уже предварительно освоено, распредмечено и синтезировано с иными результатами распредмечивания. Атрибутом диалектики опредмечивания-распредмечивания и предметной деятельности вообще является феномен *идеального (Ideelle)*. В разработке категории идеального многое было сделано Э. В. Ильенковым, опиравшемся в разработке этой проблемы на Гегеля и, прежде всего, на Маркса. В немецкой языковой традиции существует смысловое различие между терминами *ideelle* и *ideale*. Концеп-

* Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала».) Ч. II // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. М., 1969. С. 35.

** Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 97

туальную форму данному различению придал Гегель. В «Науке логики» он делает следующее замечание: «*Ideale* имеет более определенное значение (прекрасного и того, что к нему относится) чем *Ideelle*; первому здесь еще не место; поэтому мы здесь употребляем термин *ideelle*. В отношении реальности это различие в словоупотреблении не имеет места: *das Reelle* и *Reale* употребляются приблизительно в одном и том же значении. Выяснение оттенков этих двух выражений в их отличии друг от друга не представляет интереса»^{*} В русском языке, к сожалению, смысловое различие между *ideelle* и *ideale* не зафиксировано.

Ideale (прилагательное) связано с понятием *идеала* и потому, вопреки Гегелю, не ограничено эстетическими значениями. *Ideelle* (существительное), *ideelle* (прилагательное) и *ideell* (наречие) — это всё характеристики, противоположные характеристикам (соответственно) *реальное* (существительное и прилагательное, так как написание одинаково) и *реально* (наречие). Существительные *Ideelle* и *Ideal* суть противоположности, но противоположности, находящиеся в одном измерении. Первое — абстрактная противоположность реальному, второе — конкретная. Оба этих определения противоположны реальному, ибо находятся в разных измерениях. Можно сказать, что *Ideal* также есть *Ideelle*, но такое определение будет неконкретно.

Г. С. Батищев выделяет в предметной деятельности *реальное* и *идеальное* измерения, точнее: реально-преобразовательное и реально-созидательное, с одной стороны, и идеально-преобразовательное и идеально-созидательное — с другой. Человек в своей деятельности продуцирует идеальное, без чего она не была бы предметной деятельностью. Он пишет: «Человек делает *одни* реально-преобразуемые предметы, включенные в систему деятельности, опредмеченными воплощениями реального преобразования *других* предметов, их “инобытием” Каждый предмет для человека только потому и выступает как предмет реально-преобразовательного процесса, что его подвергаемая распредмечиванию имманентная логика одновременно запечатлевается *вне* и *помимо* него — идеально. <...> Включая предмет в систему деятельности и тем самым в систему своей культуры, человек населяет его огромным множеством идеальных *значений*, совершенно отличных от реального изменения его реальной формы: предмет “означает” все то, что

^{*} Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 215–216. Сноска.

деятельность заставляет его «означать» в соответствии с логикой, распределенной в других предметах и опредмеченной в данном хотя бы фрагментарно. И только *вместе* со всеми этими идеальными своими значениями (а отнюдь не просто как реальное тело с реальной формой) каждый предмет культуры вполне конкретен как предмет человеческой действительности, как человеческий предмет»^{*}

В понимании феномена идеального Г. С. Батищев придерживается той его трактовки, которая была изложена в 1962 г. Э. В. Ильенковым в статье «Идеальное» в «Философской энциклопедии» и которая затем практически в неизменном виде была переиздана и при жизни Эвальда Васильевича, и после его смерти, а отнюдь не той, которая представлена в статье последнего «Диалектика идеального» и была опубликована посмертно сначала с купюрами (в «Вопросах философии»), а впоследствии и полностью^{**} Можно отметить лишь то, что Г. С. Батищев подходит несколько строже: если Э. В. Ильенков подчас соотносит идеальное с *материальным*, то он соотносит его с *реальным*.

Завершая анализ диалектики деятельности, Г. С. Батищев отмечает, что человек, будучи субъектом предметной деятельности, осваивая мир природы и создавая поверх него мир культуры, бытийствует отнюдь не в естественном, астрономически измеряемом времени. «Он живет уже не в экстенсивно-естественном, а в интенсивно-*историческом* времени, которое настолько наполнено всем ранее опредмеченным временем деятельности, завещанным настоящему, насколько в настоящем его распределчивает новая деятельность. И он продолжает накапливать опредмеченное время в произведениях культуры для грядущего»^{***} В царстве истории действует необходимость, но это отнюдь не натуралистическая слепая необходимость, а необходимость культурно-историческая, которая и есть *свобода*. Альтернатива «свобода или необходимость» снимается в пони-

^{*} Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 105.

^{**} См., напр.: Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал. Избранные статьи по философии и эстетике. М., 1984. С. 8–77 Здесь нет возможности вдаваться в разъяснения, чем одна трактовка отличается от другой. См. об этом: Хамидов А. А. Проблема идеального и ее решение Э. В. Ильенковым: pro et contra // Аль-Фараби. [Алматы] 2004. № 1.

^{***} Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 107.

мания того, что *необходимостью* здесь становится и является *свобода*.

В литературе принято различать положительную и отрицательную формы свободы; первую обычно определяют как «свободу *для*», вторую же — как «свободу *от*». Г. С. Батищев показывает тщетность таких определений. Он пишет: «Свобода — это не извне добываемое или привносимое условие человеческой деятельности, это имманентный характер самой деятельностной сущности человека — сущности человека как самодетельного субъекта. Свобода — лишь внутренняя способность, адекватная уровню прогрессирующего развития и богатства этой сущности. Она не является *ни* “свободой *от*” чего-то, от какого-то чисто внешнего ограничения, *ни* “свободой *для*” чего-то, потому что может иметь цель только в самой себе»*. На деле и «свобода от» и «свобода для» — обе суть формы *отрицательной* свободы, а если более точно, — формы *зависимости*. Свобода может быть только положительной. Г. С. Батищев видит ее в самой деятельности субъекта, проявляющейся в ней сообразно уровню развитости этой деятельности. Этого, однако, не достаточно. Свобода также обнаруживает себя в возможности дальнейшего развития и совершенствования деятельности, ее трансцендирования.

К этому следует добавить, что принято также различать *внешнюю* и *внутреннюю* свободу. Внешняя свобода — это внешний относительно человека феномен. И если абстрагироваться от системы природных детерминаций, то внешняя свобода — это система социумно заданных норм и ограничений, запретов и предписаний, очерчивающих границы возможностей самореализации человека, какой бы по форме и содержанию она ни была (от действительной свободы до произвола и даже до античеловеческих интенций). Внутренняя же свобода — это *духовное* достояние человека. И чем более он свободен внутренне, тем меньшую значимость в качестве *решающего* условия имеет для него внешняя свобода, и, наоборот, чем менее он внутренне свободен, тем в большей степени его действия, поведение и поступки определяются характером и степенью внешней, внутрисоциумной свободы. Без достаточно развитой внутренней свободы внешняя свобода мало что дает, а чаще всего дает лишь негатив (и для социума, и для самого

* Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 109.

«свободного»). Ведь внутренняя свобода *вырабатывается* (в первую очередь самим человеком), тогда как внешняя свобода *предоставляется* (обществом, государством, партией, кланом и т. д.), *добывается* (за нее борются) и т. д.

* * *

Возникает вопрос: действительно ли философско-мировоззренческая позиция выделенного Г. С. Батищевым второго периода его философского творчества является последовательно или хотя бы в какой-то мере анти-субстанциалистской? В монографии «Введение в диалектику творчества» Г. С. Батищев трактует анти-субстанциализм как философско-мировоззренческую позицию, являющуюся реакцией на субстанциализм, но такую реакцию, которая не преодолевает его, а потому и находится от него в негативной зависимости. Универсально-всеобщие, субстанциальные характеристики, которые субъект обретает в процессе наследования и творческого до развития в своей деятельности, анти-субстанциализм истолковывает как якобы присущие субъекту как таковому, самому по себе. Субъект изображается «самодостаточным Целым. Он — сам себе субстанция, он — средоточие всех Начал и Концов! Он — автономный, т. е. буквально *своезаконный*, самостоятельный мир — микрокосм!»* «Так пытается он перелить грозно-величественное построение Субстанции-Субъекта внутрь человеческого Я»** Своеобразную критику анти-субстанциализма можно встретить у М. Хайдеггера, который пишет: «Высота человеческого существа коренится уж конечно не в том, что человек становится субстанцией сущего в качестве “субъекта”, чтобы на правах властителя бытия утопить бытийность сущего в слишком громко раззвонившей о себе “объективности”»***

В философском анти-субстанциализме Г. С. Батищев выделяет два течения: 1) нигилистическое и 2) автономистско-искательское. Классическим представителем нигилистического, анти-искательского, замкнутого анти-субстанциализма он считал М. Штирнера, предвосхитившего, по его мнению, «и главные ницшеанские мотивы, и даже геростратовские

* Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997 С. 405.

** Там же. С. 409.

*** Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 201–202.

выходки Ж. П. Сартра»* Представителем автономистски-искательского, разомкнутого анти-субстанциализма он считал Н. А. Бердяева. Сопоставима ли философская позиция Г. С. Батищева второго периода своего творчества с каким-либо из этих направлений анти-субстанциализма? — *Нет!* Он и в первый период своей деятельности не был последовательным субстанциалистом ни в Спинозовском, ни в Гегелевском, ни в Энгельсовско-«диаматовском» смыслах. Теперь же, во второй период он не только не отрекся от категории субстанции, но и не наделил ее, подобно действительным анти-субстанциалистам, негативными или уничижительными характеристиками. Именно поэтому он подвергает критике как натуралистический онтологизм, так и субъективистский антропологизм, как «теорию среды», так и «теорию чистого акта». Он пишет: «Онтологизм и антропологизм образуют две взаимно дополняющие и взаимно порождающие друг друга стороны *одного и того же заблуждения*, сводящегося по сути дела к непониманию того, что человек *“живет миром”* <...> *Субстанция*, взятая как “чисто” природная, без культуры, еще не завершена внутри себя. Она не есть нечто ставшее и законченное. Она *продолжает* свое — все более динамичное — становление в культуре в той мере, в какой человек одновременно и принимает на себя субстанциальность природы как ее осваиватель-наследник, и *дотраивает ее в своем творчестве*»** Более того, Г. С. Батищев настаивает на тезисе, согласно которому «общественный человек настолько становится *субъектом*, насколько он в деятельности принимает на себя и делает *своими* определения *субстанции*»***

Можно посмотреть на вопрос об анти-субстанциализме и в другом аспекте. Г. С. Батищев отмечает, что анти-субстанциализму присуща внутренняя антиномичность, которая особенно обнаруживается при постановке и решении проблемы Другого, проблемы общения. Он анализирует концепцию экзистенциальной коммуникации К. Ясперса и концепцию диалогического общения М. Бубера. Он отмечает те безусловные достоинства, которые содержат в себе эти концепции. В частности, он

* Там же. С. 412–413.

** Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 75, 76.

*** Батищев Г. С. Деятельная сущность человека как философский принцип. С. 251.

отмечает, что «идея коммуникации позволяет найти тот критерий, без которого акт творчества в атмосфере культуры и акт негативного своеволия, выпадающий из всякой культуры, оставались бы неразличимыми на почве анти-субстанциализма. Таким критерием становится взаимность бытия между Я и Другим»* Тем самым преодолевается моноцентризм и утверждает полицентризм субъектных миров. «Этот экзистенциальный полицентризм, — отмечает Г. С. Батищев, — выводит логику анти-субстанциализма на последний рубеж его концептуальных потенций»** Еще дальше, согласно Г. С. Батищеву, идет концепция диалогического общения. Однако и она не делает того решительного шага, который бы вывел за пределы анти-субстанциализма. В концепции М. Бубера, отмечает Г. С. Батищев, «мы оказываемся остановившимися переддуалистической пропастью, которая неустранимо расколола культурно-историческую действительность человеческой жизни надвое: по одну сторону ее — принципиально *нетворческий “диалогизм”*, по другую — столь же принципиально *“недиалогическое” творчество*. И нет им возможности вновь соединиться»***

Можно ли утверждать, что данные претензии могут быть предъявлены *также* и к выделенному им второму периоду философского творчества Г. С. Батищева, определенному им самим как период анти-субстанциализма? Тоже — *нет!* Он, в частности, пишет (повторяем уже цитировавшееся): «Общество целиком исчерпывается общественными индивидами в их связях друг с другом. Оно... есть лишь совокупность этих отношений *между* индивидами, отношений человека к человеку (не существует никаких “отношений” *между* индивидом и Обществом), людей к людям. Эти отношения суть имманентный продукт их собственной деятельности, <...> самой же деятельностью построенные, поддерживаемые и развиваемые формы. Это — тождество *общения* и *активности*, это сама деятельность в ее межиндивидуальной взаимности, или взаимодействие деятельностей»**** А деятельность формируется, развивается и совершенствуется в процессе наследования и доразвития субстанции и ее атрибутов. Стало быть, *ни о ка-*

* Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 433.

** Там же.

*** Там же. С. 435.

**** Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 95.

ком анти-субстанциализме как философской позиции Г. С. Батищева в этот период его философской деятельности *н е м о ж е т* быть и речи. Это — *всецело имажинативный*, надуманный, мнимый, или, если угодно, вымышленный анти-субстанциализм. Г. С. Батищев с позиций того понимания человека, его места в мире и онтологического статуса деятельности, на которые он перешел в выделенный им третий период, *ошибочно истолковал* второй период своего творчества как анти-субстанциалистский.

Но как объективно следует характеризовать данный период? Ответ можно найти в работах самого Г. С. Батищева. В выделяемый им третий период своего творчества он стал подвергать критике *антропоцентризм*. Сначала как всего лишь мировоззренческую, а позже — и как бытийственную позицию. В 1983 г. он опубликовал две статьи: «Нравственный смысл диалектики. (К критике антропоцентризма)» и «Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма)»* Под антропоцентризмом он понимает «воздвижение человеком самого себя — своих потребностей, взятых в качестве масштаба и мерила для всех вещей, — над миром...»** В свете антропоцентризма «только одни люди обладают ценностями и целями, как монополисты, вся же прочая действительность в себе самой ничтожна, ибо дана в распоряжение людям»*** А поскольку человек мнит себя вершиной Мироздания, постольку и предметная деятельность, являющаяся, согласно Г. С. Батищеву данного периода, способом бытия человека в Мире, характеризуется как высшая ступень космической эволюции. Г. С. Батищев отмечает, что как субстанциализм, так и анти-субстанциализм в одинаковой мере страдают антропоцентризмом.

Здесь, однако, возникает вопрос: всякий ли субстанциализм можно определить как *антропоцентризм*? Скажем, субстанциализм Гегеля, очевидно, можно. Г. С. Батищев пишет: «...У Гегеля яснее, чем у кого-либо прежде, субстанциалистское, моно-

* См.: Батищев Г. С. Нравственный смысл диалектики. (К критике антропоцентризма) // Диалектика и этика. Алма-Ата, 1983; Он же. Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма) // Диалектика рефлексивной деятельности и научное познание. Ростов-на-Дону, 1983.

** Батищев Г. С. Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма). С. 44.

*** Батищев Г. С. Нравственный смысл диалектики. (К критике антропоцентризма). С. 109.

логическое бессубъектное здание выявляет свою внутреннюю зависимость от источников человеческой полифонирующей взаимной субъектности. Чем более грозно и неприступно нависает над индивидом-модусом колоссальное сооружение Субстанции-Субъекта, тем сильнее в этом последнем проступают черты самого человека, отторгнутые у него, вернее, отчужденные им самим и спроецированные во вне — на Абсолют. У Гегеля Абсолют весь изваян из материала человеческой жизни и непрестанно обнаруживает, что он есть произведение человека, есть совокупность имманентных форм его собственной миротворительской и миротворительной деятельности»*. Но является ли, например, субстанциализм Б. Спинозы или диалектического материализма, для которого субстанцией является фактически мертвая материя, формой антропоцентризма? Нам представляется, что вряд ли. Его, очевидно, следует именовать не *антропо*-центристским, а *натуро*-центристским и в каком-то смысле *антропо*-морфным. В этой связи, на наш взгляд, можно ввести такое различие: анти-субстанциализм можно считать *активным* антропоцентризмом, а субстанциализм гегелевского толка, очевидно, можно считать *пассивным*. Сам Г. С. Батищев различал активный и пассивный антропоцентризм, но, правда, толковал их иначе. Но об этом будет сказано в следующем разделе.

Вернемся к самокритике Г. С. Батищева. Мы выяснили, что дело заключается не в субстанциализме и анти-субстанциализме как таковых. Ведь самого Г. С. Батищева, вопреки его собственному мнению, нельзя считать анти-субстанциалистом. Дело, следовательно, именно в *антропоцентризме*, одинаково характерном как для первого, так и для второго периодов его философского творчества. Различие между этими периодами состоит лишь в том, что в первый период антропоцентризм выражен довольно слабо; это, так сказать, умеренный антропоцентризм, тогда как во второй период он выражен достаточно сильно; это, так сказать, радикальный антропоцентризм. Таким образом, критика Г. С. Батищевым своей философской позиции второго периода его творчества как якобы анти-субстанциали-

* Батищев Г. С. Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образовательного процесса и логического преформизма вообще) // Мир человека. [Алматы.] 2003. № 2. С. 37

стской *на деле* является критикой позиции *антропоцентризма*. Следовательно, в своей саморефлексии он допустил *контаминацию*.

Подвергнув в своей монографии «Введение в диалектику творчества» принципиальной критике субстанциализм и анти-субстанциализм, не имеющие, как мы выяснили, к нему прямого отношения, Г. С. Батищев делает заключение о том, что необходим «радикальный выход за пределы как субстанциалистского, так и анти-субстанциалистского горизонта и полное преодоление пережитков, остающихся от этих концептуальных традиций, — главным образом, пережитков антропоцентризма в любых его обличиях»^{*} Данное требование может быть всецело адресовано лишь тем философам, которые и в самом деле не поднялись над альтернативой субстанциализма и анти-субстанциализма. Самому же Г. С. Батищеву данную альтернативу преодолевать не было необходимости. Преодолевать ему следовало *лишь* антропоцентризм. Перейдем поэтому к выделенному Г. С. Батищевым третьему этапу его философского творчества.

^{*} Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 436.

4. Выход на новые горизонты

Трансцендирование своей мнимо анти-субстанциалистской позиции Г. С. Батищев начал с уточнения некоторых своих положений. Предметная человеческая деятельность трактовалась им до этого как взаимопроникновение, тождество *активности* и *общения*. Сначала он попытался ограничить статус активности. Конечно, он и до этого различал активизм как принцип (например, у Дж. Джентиле). Но в данном случае речь шла об активности как атрибуте деятельности, то есть не о «чистой», а о вполне предметной активности. Данное ограничение предпринято Г. С. Батищевым в статье «Активность? Не чересчур активная попытка побеседовать с читателем», написанной в 1971 г., но так и не публиковавшейся при его жизни. Статья написана в популярном стиле и направлена против упрощительно-пропагандистского толкования активности как чего-то исключительно положительного. Г. С. Батищев отмечает, что чем более развит человек, тем более осмотрительным и внутренне ответственным должен становиться каждый шаг его прогрессирующей активности. «Чем содержательнее становится активность, тем больше она включает в себя всяческих опосредствований: накопленных историческим опытом и дорого оплаченными уроками прошлого, перспективами роста отдаленных и весьма многозначных, трудно контролируемых последствий, все более густой и разветвленной сетью связей и судьбами других людей и даже народов, присутствием в логике действия резко расширяющейся ответственности за участие или неучастие в определенных событиях со-

временной истории, за индивидуальные и коллективные решения или не-решения проблем человеческой жизни...»* В этой связи должно действовать старое народное правило: «Семь раз отмерь, один — отрежь!», и эти «семь раз» желательно даже умножать. «Можно, пожалуй, — отмечает Г. С. Батищев, — наблюдать своего рода *закон* прогрессирования человеческой активности: с каждым шагом доля активности *потенциальной* все более существенно возрастает по сравнению с долей *актуально* выполняемых действий»**

Он также пересматривает свою прежнюю трактовку соотношения в предметной деятельности субъект-объектного и субъект-субъектного отношений. Если прежде он рассматривал их как относительно равноправные или равнодостоящие атрибуты предметной деятельности, то теперь он отдает приоритет субъект-субъектному отношению. Он теперь утверждает, что «субъект-объектное отношение предстает здесь не как нечто самостоятельное и в самом себе укорененное, а лишь как момент, принадлежащий и подчиненный контексту субъект-субъектных связей, которые только и придают этому моменту и конечную целесообразность и глубинный смысл»***. Правда, данное положение лишь выражает в более общей философской форме то, что уже было высказано К. Марксом. В работе «Наемный труд и капитал» он писал: «В производстве люди вступают в отношение не только к природе. Они не могут производить, не соединяясь известным образом для совместной деятельности и для взаимного обмена своей деятельностью. Чтобы производить, люди вступают в определенные связи и отношения, и *только в рамках* этих общественных связей и отношений существует их отношение к природе, имеет место производство»****

Впоследствии Г. С. Батищев конкретизирует это положение о приоритете субъект-субъектного отношения по сравнению с субъект-объектным. Об этом будет сказано в одном из следую-

* Батищев Г. С. Активность? Не чересчур активная попытка побеседовать с читателем // Шахар. [Алматы]. 1993. № 1. С. 72. Прав. стбц.

** Там же.

*** Батищев Г. С. Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания // Проблема человека в «Экономических рукописях 1857—1859 годов» К. Маркса. Ростов-на-Дону, 1977. С. 169.

**** Маркс К. Наемный труд и капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 6. М., 1957. С. 441 (курсив мой. — А. Х.).

щих параграфов. А в данном мы высказываем убеждение, что дальнейшее развитие философских взглядов Г. С. Батищева шло бы, скорее всего, сугубо эволюционным путем. Он что-то бы уточнял, конкретизировал, обобщал. И то, что он бы делал, оставалось бы всякий раз важным словом в рамках советской философии, как это было у него всегда и, как всегда, было бы достаточно убедительным. Но судьбе было угодно внести коррективы в творческое развитие философа.

В начале 70-х гг. Г. С. Батищев знакомится с учением Агни-Йоги (Живой Этики), изложенным в «Тайной Доктрине» Е. П. Блаватской, в «Письмах Махатм», в серии текстов «Агни-Йога», в «Письмах» Е. И. Рерих, а также в популярном изложении этих идей художником и писателем Н. К. Рерихом. В течение нескольких лет он находится под достаточно сильным влиянием его идей. И это решающим образом повлияло на все дальнейшее его философское творчество. И если критика субстанциализма развела его в концептуальном отношении со многими коллегами, в частности с Э. В. Ильенковым, то с этого момента Г. С. Батищев пересматривает *всю* свою прежнюю философско-мировоззренческую позицию и тем самым отходит также и от философии *Карла Маркса*, на которой и строилась эта позиция.

Концептуальное размежевание Г. С. Батищева с прежней своей позицией зафиксировано в до сих пор не публиковавшемся его сочинении «Тезисы не к Фейербаху». Вместе с тем данное сочинение, написанное в 1974 г. и затем дорабатывавшееся и перерабатывавшееся по 1980 г. включительно, содержит в себе *к л ю ч* ко всему творчеству Г. С. Батищева второй половины 1970-х — 1980-х гг. В своем завершенном виде данное сочинение неоднородно и неоднозначно по своему идейному содержанию. Писавшееся первоначально исключительно под влиянием Агни-Йоги, оно впоследствии испытало на себе влияние и иного рода идей. Дело в том, что в 1977 г. Г. С. Батищев, как уже отмечалось выше, принял православие. В течение трех последующих лет он пытался *синтезировать* некоторые свои собственные философские идеи и оба учения (а последние ведь суть не только учения, но и предписания способа бытия в мире, образа жизни) и, осознав невозможность этого, он отбросил Агни-Йогу и окончательно перешел на позиции православия. Но текст «Тезисов не к Фейербаху» даже в его окончательном варианте содержит как дух учения Махатм Шамбалы, так и некоторые идеи православного христианства, причем последние — в минимальной степени. Обратимся к тексту этого

сочинения и подчеркнем то новое, что потом было в той или иной форме и степени развито Г. С. Батищевым в последующем его творчестве. В следующих разделах мы проанализируем все это подробнее, а здесь дадим лишь общую характеристику данному сочинению.

Прежде всего надо сказать о его названии. По своему содержанию оно представляет изложение новой концептуальной позиции, альтернативной позиции К. Маркса (да и своей прежней позиции), в форме *противо*-тезисов известным одиннадцати тезисам последнего из его записной книжки, относящейся к 1844—1847 гг. Эти тезисы, как известно, набросаны Марксом в апреле 1845 г. под общей рубрикой «1) ad Feuerbach», что значит «к Фейербаху» (латинское «ad» означает «к»). Эти тезисы предназначались для их экспликации в первой главе задуманной К. Марксом и Ф. Энгельсом «Немецкой идеологии», которая, как известно, имеет название «Фойербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений». Отсюда и название: «к Фейербаху». Следовательно, не только название «Тезисы о Фейербахе», данное в свое время Институтом Маркса — Энгельса — Ленина — Сталина, но и название «Маркс о Фейербахе», данное при публикации Тезисов Ф. Энгельсом, не отвечают ни содержанию, ни смыслу марксовых тезисов. Эти знаменитые одиннадцать тезисов во все *не о* философе Людвиге Андреасе Фейербахе, хотя он в них и упоминается.

Текст «Тезисов не к Фейербаху» разбит на две колонки. Левая колонка озаглавлена: «Тезисы к Фейербаху, дополненные наиболее существенными фрагментами из других текстов их автора. 1837—1845; 1845—1883». Правая колонка названа: «Тезисы не к Фейербаху, посвященные попытке извлечь светлый смысл из объятий мрака. 1974—1980». Каждому тезису с дополнениями в левой колонке соответствуют в правой *противо*-тезисы (не *анти*-тезисы, которые вместе с тезисами могут быть сняты в синтезе). Первые обозначены литерой «а», вторые — литерой «б»* В первом из *противо*-тезисов дана резю-

* Автором настоящей работы в свое время текст «Тезисов не к Фейербаху» был набран на компьютере и были сделаны примечания как к текстам К. Маркса, так и к текстам Г. С. Батищева, одним словом, он был подготовлен к печати. Однако вдова Генриха Степановича — Н. В. Батищева — высказала нежелание видеть его опубликованным.

мированная характеристика субстанциализма и анти-субстанциализма, а также альтернативы им обоим. Приведем данный текст полностью: «Главный недостаток всего субстанциализма (включая и материалистический) — в том, что для него действительно только то, что *объектно* и с чем невозможно вступить в между-субъектное общение. Это относится и к монологически-абстрактному псевдо-субъекту, ибо в нем — лишь абсолютизированное *низшее и простейшее*, к которому редуцируется все высшее и творческое. Редукционистская Субстанция-Субъект есть символ замкнутого *бессубъектного* мира.

Анти-субстанциализм, напротив, притязает утвердить человеческое бытие. Однако он берет его вне *общительства*, вне со-причастности с Другими, вне полисубъектности. Так он делает человеческое бытие *безмирным*, замкнутым, своецентричным.

И субстанциализм, и его отрицатель едины в неведении деятельности как *работы общительства*, как многомерно-го субъекто-образующего и преобразующего процесса. Для них обоих деяние редуцировано к *объектной активности*, где субъект хранит себя самого постоянной величиной и весь направлен во вне — на своемерное изменение мира. Для них *предметно* лишь *вещное*. Первый утверждает деятельность, на деле же — объектную активность, — и получает бессубъектный мир. Второй отвергает деяние — из-за того, что оно для него — объектная активность, и получает безмирную субъектность.

Быть поистине субъектом возможно только внутри *междусубъектного* отношения, только во встрече с Универсумом, в общительстве. Замкнутому субъекту и мир замкнут, самораскрывающемуся же — бесконечно раскрывается»^{*} Здесь важным понятием является понятие *объектной активности*; подчас Г. С. Батищев употребляет выражение «*объектно-вещная активность*». Но по своему смыслу они суть синонимы. Так теперь Г. С. Батищев именуется гипертрофированное субъект-объектное отношение, вышедшее за границы своей уместности. Данная форма активности уместна лишь применительно к низшему, грубо-вещному уровню действительности, то есть к неживой природе. Когда же она начинает применяться практически к более высоким уровням, она являет свою деструктивность. Г. С. Батищев разъясняет раз-

^{*} Батищев Г. С. Тезисы не к Фейербаху. § 1 б.

личие между собственно предметной деятельностью и объектно-вещной активностью следующим образом: «В деятельности как таковой согласно ее сущности и ее понятию, субъективный процесс самоизменения главенствует над объектным: человек преобразует обстоятельства лишь ради того, чтобы достигнуть преобразования самого себя. В объектно-вещной активности, напротив, все перевернуто вверх дном: объектно-вещная задача выступает как самодостаточная, самоцельная, люди же всего лишь вынуждены учитывать требования, которые такая задача каждый раз предъявляет к решающему ее субъекту и более или менее внешне приспособляться к таким требованиям, подгонять себя под них»*. Для объектно-вещной активности характерно то, что самосозидание и самоизменение субъектов выступает как косвенный, побочный результат и ни в коем случае не как цель. Превращение объектной активности в универсальный объяснительный принцип делает невозможным объяснение многих и многих феноменов действительности. Ведь данный принцип обязывает видеть везде и повсюду лишь мир объектов-вещей, включая и других субъектов. В свете объектной активности *предметное* содержание, то есть содержание, являющееся опредмеченной деятельностью одного субъекта и его предметным отношением к другому субъекту, аннигилируется и редуцируется к *объектно-вещному* содержанию, с которым можно поступать по своему усмотрению. Те, кто руководствуется принципом объектной активности, и само субъект-субъектное отношение трактуют как вид этой активности.

Из текста данного противотезиса видно, что и субстанциализм, и анти-субстанциализм, а равно и альтернатива им определяются Г. С. Батищевым не только как философско-мировоззренческие позиции, но и как бытийственно-мироотношенческие установки. Ведь мировоззрение, хотя и порождается в конечном счете практическим мироотношением, тем не менее задает последнему конкретные максимы, императивы и своеобразный этос. Г. С. Батищев показывает, что как субстанциализм, так и анти-субстанциализм в Мироздании видят лишь его *низшие уровни*, а потому и относятся к нему ко всему как к образованному *лишь* этими уровнями.

Батищев Г. С. Самопознание человека как культуро-созидательного существа: три уровня сложности задач // Человек и культура. Критический анализ буржуазных концепций. М., 1984. С. 8. В название данного текста вкралось искажение: напечатано «культурно-созидательного».

В «Тезисах не к Фейербаху» под непосредственным влиянием Агни-Йоги подвергнут критике *антропоцентризм*, то есть такая философско-мировоззренческая (и могущая выступать также и как бытийственно-практическая) позиция, согласно которой человечество, во-первых, является единственным разумным сообществом в Универсуме, во-вторых, представляет собой высшую ступень космической эволюции. В процитированном фрагменте из «Тезисов не к Фейербаху» фигурирует термин «общительство». Он означает *приоритет* междусубъектных связей и отношений над предметно-преобразовательной и предметно-созидательной деятельностью. В данном тексте фигурируют также термины «*высшее общение*», «*универсальное общение*» и даже «*глубинное общение*», которое впоследствии вытеснит в текстах Г. С. Батищева все вышеназванные термины. Все эти термины в контексте «Тезисов не к Фейербаху» могут означать как общение с более высокоразвитыми существами в Мироздании, так и — что, скорее всего, маловероятно — отношение к Богу. Г. С. Батищев пишет: «... Человек в его сущности и назначении есть *субъект универсального общительства*. Быть же таковым — значит жить в свободном, со-творческом *единении* с Универсумом, во все более полной со-причастности ему, в возрастающем искусстве превращаться и все глубже *связывать* (= религаре; йога) себя с ним по логике междусубъектности»*

Наконец, Г. С. Батищев обязан Агни-Йоге принципом многомерности и многоуровневости, равно применимым как к Универсуму, так и к человеку. Однако, как будет показано в других разделах, само содержание данного принципа он отнюдь не позаимствовал у Махатм, а выработал свое.

Таким образом, в «Тезисах не к Фейербаху» — тексте, явившемся продуктом творческого освоения и преобразования ряда идей Агни-Йоги и отчасти христианства, уже содержатся обозначения некоторых проблемных тем, над которыми Г. С. Батищев будет работать оставшееся десятилетие. Здесь обозначены уровни-поля человеческого бытия, отмечена существующая в человеческой истории тенденция потребностно-полезностного редукционизма, дана четкая характеристика антропоцентризма и двух его видов, намечена критика абсолютизации категории предметной деятельности. В частности, Г. С. Батищев пишет: «Главное — в том, есть ли эта предметная

* Батищев Г. С. Тезисы не к Фейербаху. § 6 б.

деятельность некая окончательная, *последняя* сущность человека, субстанция-субъект, или же она есть лишь *способ раскрытия* через творчество *неисчерпаемых потенциальных глубин* как самого субъекта, так и Универсума в их взаимном *встречании*»* Здесь, кроме того, впервые представлена *непериодизирующая* типология междусубъектных связей и отношений. И здесь же впервые встречается странная вербальная конструкция «*беспредельная диалектика Универсума*», о смысле которой будет сказано значительно позже.

В то же время обращает на себя внимание то, что Г. С. Батищев на данном этапе еще *радикально* не поставил под вопрос статус категории предметной деятельности и принцип предметной деятельности. Данная категория здесь, несмотря на процитированную выше оговорку, все еще трактуется как всеобщий способ бытия человека в мире. Так же трактуется она и в монографии «Введение в диалектику творчества». В ней Г. С. Батищев защищает категорию предметной деятельности от подмены ее объектно-вещной активностью. Он, например, пишет: «Ограничивать объектно-вещную активность, сдерживать ее притязания — такое стремление понятно, да и необходимо. Но оправдано ли искать альтернативу, оттесняющую человеческое деяние вообще? Несущую в себе или порождающую или обосновывающую собою недеяние? <...> Только в деянии, не лишенном, конечно, также и его векторов, направленных на самопреобразование всего субъектного мира в целом; на несвоецентристское устремление его к высшему, бодрствуют человеческие сущностные силы...»** Также и творчество в данной монографии определяется еще через деятельность: в многоуровневой предметной деятельности объектно-вещная активность, поставленная на свое место, занимает низший уровень, тогда как творчество — высший***

Соответственно и критика потребностного редукционизма осуществляется пока еще с позиций категории деятельности. Но данная критика представляет собой очень важный шаг на пути философской эволюции Г. С. Батищева, хотя этот шаг и не был замечен философским сообществом. В одной из публикаций данного периода Г. С. Батищев, в частности, отмечает «чрезвычайно расширительное употребление термина

* Батищев Г. С. Тезисы не к Фейербаху. § 5 б.

** Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997 С. 196.

*** См.: Там же. С. 205.

“потребность”, которым обозначают все... состояния индивидуальной “природы” “Потребностная” точка зрения, в свою очередь, составляет почву для многих видов натурализации и биологизации человека»*. А подобное имело место в советской философии. Наряду с концепцией социальной сущности человека существовала еще и концепция *био-социальной* его сущности. Ее сторонники опирались на эмпирическую достоверность. Ведь человек обладает телом, организмом, который подчиняется не непосредственно социальным, а биологическим закономерностям. Организм человека не только смертен, но и способен поражаться всевозможными заболеваниями, которые, если даже и вызываются подчас сугубо социальными причинами, тем не менее не являются феноменами социальными. Они, конечно, имеют социальный смысл, но протекают по законам биологии.

При философской концептуализации этой эмпирической достоверности получается дуализм: сущность человека толкуется как двойственная. «Если же продолжить дальше логическое путешествие по этому пути, — отмечал Э. В. Ильенков, — то можно дойти до его плюралистического конца, включив в понимание “сущности человека” и все остальные — а не только ближайшие — предпосылки возникновения “родового”, человеческого в человеке»**. Дуализм и плюрализм попросту не учитывают диалектику процесса развития. В этом процессе низшая форма, низший уровень *снимается* в более высоком, а оба они — в еще более высоком и так далее. Так, физическая реальность (которая сама имеет целый ряд уровней) снимается в химической реальности, а обе они — в биологической. Химическая реальность ни в одном своем пункте не редуцируема к физической, хотя физическая реальность в составе химической

* Батищев Г. С. Культура, природа и псевдоприродные феномены в историческом процессе // Проблемы теории культуры. (Труды НИИ Культуры МҚ РСФСР. 55). М., 1977. С. 91—92. Примеч. 2.

** Ильенков Э. Что же такое личность? // С чего начинается личность. М., 1979. С. 189. «Социально-биологический дуализм в понимании человеческой индивидуальности (личности) — только начало этого плюралистического конца, то бишь могилы мышления, руководствующегося логикой редукции, уводящей все дальше и дальше от той конкретной “сущности”, которую хотели понять, логикой разложения конкретности на неспецифичные для нее составляющие части. В конечном итоге эта логика с неизбежностью приведет к “социо-био-химически-электро-физически-микрофизически-квантово-механическому” пониманию сущности человека» (Там же).

подчиняется своим собственным закономерностям, однако *в контексте* химической реальности, так сказать, под ее эгидой. Точно так же обстоит дело и с биологической реальностью. Животная или растительная особь есть также и физическое тело, которое можно обмеривать, взвешивать, оно подчиняется закону гравитации, подобно булыжнику и т. д. В его организме действуют многочисленные и многообразные химические процессы, которые, однако, подчинены биологическим закономерностям и представляют собой составной компонент последних.

И только редуccionистский подход ставит эти уровни на одной плоскости или же рассматривает как простые изолированные друг от друга и связанные лишь внешним образом слои единого феномена. Гегель пишет: «Так, например, химик помещает кусок мяса в реторту, подвергает его разнообразным операциям и затем говорит: я нашел, что оно состоит из кислорода, углерода, водорода и т. д. Но эти абстрактные вещества уже не суть мясо. И так же обстоит дело, когда эмпирический психолог разлагает поступок на различные стороны, которые этот поступок предоставляет рассмотрению, и затем фиксирует их в их изолированности. Подвергаемый анализу предмет рассматривается при этом так, как будто он луковица, с которой снимают один слой за другим»^{*}

Аналогичным образом поступают те, кто пытается определить сущность человека не монистически, а дуалистически или плюралистически. Однако сторонники концепции биосоциальной сущности человека обнажили недостаточность той концепции социальной сущности человека, которой придерживались те, кто руководствовался исключительно принципом предметной деятельности, кто, следовательно, как и Г. С. Батищев второго и даже начала третьего периода своего философского творчества, утверждал: «Общественная сущность человека и есть не что иное, как его деятельная сущность»^{**} Так, Э. В. Ильенков и в конце жизни утверждал: «От начала и до конца личность — это явление *социальной природы, социального происхождения*»^{***}. Личность, согласно ему, создается «*системой социаль-*

^{*} Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 412.

^{**} Батищев Г. С. Деятельная сущность человека как философский принцип // Человек в социалистическом и буржуазном обществе. Симпозиум. Доклады и сообщения. М., 1966. С. 247

^{***} Ильенков Э. Что же такое личность? С. 192—193.

ных отношений человека к человеку... Эти отношения могут быть только отношениями деятельности, отношениями активного взаимодействия индивидов»*

В 1973 г. были опубликованы фрагменты писем известного ученого академика А. А. Ухтомского, в которых он попытался распространить свою теорию доминанты на сферу человеческой деятельности и межчеловеческих отношений. Представляется, что именно эти письма — по крайней мере две содержащиеся в них идеи — оказали существенное влияние на философскую позицию Г. С. Батищева. В работах первого и второго периодов своего философского творчества он прочно стоял на позициях принципа предметной деятельности. До этого он утверждал: «Человек постигает мир в формах своей собственной активности»** и видел в этом только позитив. Данная позиция всецело соответствовала позиции К. Маркса и на самом деле была выше позиции так называемого созерцательного материализма и объектной ориентации в познании. С этим согласен и А. А. Ухтомский. Он пишет: «Человек подходит к миру и к людям всегда через посредство своих доминант, своей деятельности. *Старинная мысль, что мы пассивно отпечатлеваем на себе реальность, какова она есть, совершенно не соответствует действительности. Наши доминанты, наше поведение стоят между нами и миром, между нашими мыслями и действительностью*»*** Однако вывод из этого делается А. А. Ухтомским несколько неожиданный для марксистской позиции: он не столь оптимистичен. «Итак, — делает вывод ученый, — человек видит реальность такую, каковы его доминанты, т. е. главенствующие направления его деятельности. Человек видит в мире и в людях predeterminedное своею деятельностью, т. е. так или иначе самого себя. И в этом может быть величайшее его наказание!»**** А. А. Ухтомский говорит о формировании своеобразной «доминантной абстракции», которая мешает человеку правильно ориентироваться в объективной действительности: «Целые неисчерпаемые области

* Там же. С. 206.

** Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 79. Ср.: С. 81.

*** Ухтомский А. А. Письма // Пути в незнаное. Писатели рассказывают о науке. Сб. 10. М., 1973. С. 382.

**** Там же. С. 383.

прекрасной или ужасной реальности данного момента не учитываются нами, если наши доминанты не направлены на них или направлены в другую сторону»*

Представляется, что именно под влиянием этой идеи А. А. Ухтомского Г. С. Батищев начинает осознавать мировоззренческую и методологическую ограниченность категории деятельности и базирующегося на ней принципа предметной деятельности, который он же одним из первых (и притом немногих) в свое время провозглашал как наиболее философски релевантный. Своеобразная парадоксальность ситуации состояла в том, что если в 1960-е — первую половину 1970-х гг. многие философы и психологи еще противились принципу предметной деятельности, опасаясь предполагаемого наличия в нем элементов субъективизма и идеализма (ведь и в работах Ф. Энгельса, и в работах В. И. Ленина, особенно в «Материализме и эмпириокритицизме», почти отсутствует ориентация на данный принцип), то впоследствии обращение к категории деятельности и принципу предметной деятельности стало едва ли не массовым. Принцип этот превратился в так называемый деятельностный подход и стал применяться в том числе в психологии и педагогике (как особой научной дисциплине). Эта массовость неизбежно повлекла за собой, во-первых, снижение категориального смысла деятельности, во-вторых, универсализацию принципа предметной деятельности.

Самому же Г. С. Батищеву становилось ясно, что предметная деятельность отнюдь не охватывает *всего* бытия человека. Он начинает понимать, что деятельность *не есть* ни единственный, ни исключительный способ бытия человека в мире. И он видит в философской, психологической и педагогической литературе, с одной стороны, почти тотальную *абсолютизацию* категории предметной деятельности, а с другой стороны, *недостаточную* реализованность потенциала данной категории в философии, психологии, педагогике. Г. С. Батищев также не может не видеть того, что распространение «деятельностного подхода» сопровождается вульгаризацией и, по сути, дискредитацией категории предметной деятельности. Помимо того, что многие стали толковать предметную деятельность исключительно в духе субъект-объектного редукционизма как всего лишь объектную активность, сами понятия опредмечивания и распредмечивания стали толковаться плоско, однонаправленно

* Там же. С. 382.

и в отрыве друг от друга. Определенное стало толковаться как однонаправленный процесс *от* субъекта, «изнутри» его *вовне*, как воплощение деятельности в отделимую от нее предметность. «На самом же деле, — отмечает Г. С. Батищев, — такое воплощение деятельности всегда происходит одновременно с определением ее в структуре самих же сущностных сил субъекта, когда последний преобразует самого себя»* Распределение же стало интерпретироваться в духе *теории интериоризации*. По данному поводу Г. С. Батищев пишет: «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* первообразцов этих сил из простейших объектно-вещных, ценностно нейтральных содержаний: извне — внутрь»**

«Вот и приходится теперь, — с грустью констатирует Г. С. Батищев, — 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»*** Ведь, к примеру, уровень бессознательного, открытый в человеке З. Фрейдом, вряд ли возможно истолковать как *деятельностный* феномен. Не могут быть объяснены из предметной деятельности и такие «паранормальные» феномены, как телекинез, телепатия, ясновидение и т. п., даже интуиция.

При этом Г. С. Батищев не отрекается полностью от той разработки категории деятельности, которая зафиксирована в статье «Деятельностная сущность человека как философский принцип». Он говорит: «Опыт истекших с тех пор двух

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

** Там же. С. 43. Прав. стбц. «Возможен, — добавляет Г. С. Батищев, — и вариант этой теории с опосредствованием интериоризации экстериоризацией, что сути дела не меняет» (Там же). В тексте ошибочно напечатано: «опосредованием». Дело в том, что слово «опосредствование» образовано от слова «средство», а вовсе не от слова «среда».

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

десятилетий говорит о том, что важное содержание “диалектики деятельности”, изложенное тогда, может сохранить свое значение лишь при непременном условии осмысления *границ* указанного содержания, границ категории деятельности как объяснительного принципа»* И он идет по пути ограничения сферы деятельности и сферы применимости принципа предметной деятельности, или деятельностного подхода (как он стал к тому времени именоваться). Он признает важную мировоззренческо-методологическую значимость как категории деятельности, так и принципа предметной деятельности. Более того, он отмечает, что и данная категория, и данный принцип нуждаются в дальнейшей своей разработке и конкретизации. Он пишет: «Сам по себе круг деятельностной проблематики, или, если угодно, деятельностный подход, как *один из* возможных подходов не вызывает у меня никаких возражений, никаких сомнений в его правомерности. Напротив, именно на путях его максимально полного претворения всякий непредубежденный исследователь убедится, что этот подход имеет также и свои границы, за которыми он перестает быть плодотворным»**

Тут дело обстоит примерно так же, как с соотношением классической механики И. Ньютона и неклассической механики XX в. Некогда классическая механика претендовала на универсальность. Однако выяснилось, что она справедлива лишь для одного из уровней физической реальности — для макромира. Открытие квантовой механики не отбросило классическую механику и ее законы, но указало на сферу и границы их действия. Так же должно обстоять и с категорией предметной деятельности и соответствующим принципом. Но отсюда не следует, что данная категория не нуждается в дальнейшей ее конкретизации, уточнении «диалектики деятельности». Однако к Г. С. Батищеву мало кто прислушивался.

Второй идеей, содержащейся в цитировавшихся выше письмах А. А. Ухтомского и оказавшей важное внимание на философские воззрения Г. С. Батищева, была идея «*другодоминантности*», как назвал ее В. И. Авдеев (данный термин был одобрен и даже принят Г. С. Батищевым). А. А. Ухтомский противопоставляет Двойнику, то есть содержащемуся в натуре че-

* Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности. С. 24.

** Батищев Г. С. Деятельностный подход в плену субстанциализма // Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990. С. 169.

ловека «своему самозамкнутому, самоутверждающемуся, самооправдывающемуся “Я”»* — Собеседника, то есть прямо противоположное начало. А если в себе доминанту поставить на Собеседника, то тогда человек обретает способность ставить эту доминанту и на Другого. И это необходимо в себе воспитывать. «Если, — отмечает А. А. Ухтомский, — было бы иллюзией мечтать о “бездоминантности”, о попытке взглянуть на мир и друга совсем помимо себя ..., то остается вполне реальным говорить о том, что в порядке нарочитого труда следует культивировать и воспитывать доминанту и поведение “по Копернику” — поставив “центр тяготения” вне себя, *на другом*: это значит устроить и воспитывать свое поведение и деятельность так, чтобы быть готовым в каждый данный момент предпочесть новооткрывающиеся законы мира и самобытные черты и интересы другого “ЛИЦА” всяким своим интересам и теориям касательно них»**. С этого примерно времени в работах Г. С. Батищева появляются понятия «своемерие», «своецентризм», «своезаконие», появляется критика самоутвержденчества и т. д. Но как человек философски гениальный, он не просто перенял охарактеризованные идеи, но их развил и усовершенствовал.

* * *

Подведем предварительные итоги. Нами был поставлен вопрос: соответствует ли действительности та картина философской «одиссеи», которая изображена самим Г. С. Батищевым, то есть поэтапное восхождение от субстанциализма к анти-субстанциализму и далее — к преодолению их обоих? Ответ получается *отрицательный*. Г. С. Батищев действительно некоторое время находился под влиянием субстанциалистской ориентации. И это вполне объяснимо. Ведь с субстанциализма ему пришлось начинать свое вхождение в философию и знакомиться с проблематикой творчества, под его эгидой входить в эту проблематику. Но влияние субстанциалистской ориентации, как будет показано в соответствующих разделах, сказывалось отнюдь не на всех тех темах, которыми он был занят (в частности, оно *никак* не сказалось на философско-педагогических воззрениях Г. С. Батищева). Некоторый налет субстанциализма

* Ухтомский А. А. Письма. С. 384.

** Там же.

можно обнаружить лишь на первоначальной трактовке предметной деятельности и отчасти на трактовке диалектики.

В творческой эволюции Г. С. Батищева можно, конечно, в соответствии с его собственной приверженностью к *триадам* выделить *три* периода: 1) период, характеризующийся крайне относительной отягощенностью субстанциализмом (примерно с 1962 до 1966 г., то есть до публикации доклада в материалах симпозиума «Человек в социалистическом и буржуазном обществе»), 2) всецело *не*-субстанциалистский (а вовсе не *анти*-субстанциалистский) период (примерно с 1966, то есть со времени публикации данного доклада до 1974 г., то есть до начала написания «Тезисов не к Фейербаху»), 3) не-антропоцентристский период (примерно с 1974 г. до конца жизни). Их определение, как видим, не совпадает с батищевским.

Однако и данная периодизация не может считаться вполне релевантной. Г. С. Батищев свой второй период творчества именовал анти-субстанциалистским, а третий — *не*-субстанциалистским. Мы установили, что период, определяемый Г. С. Батищевым как анти-субстанциалистский, на деле был столь же не-субстанциалистским, как и третий выделяемый им период. Однако оба эти несубстанциалистские периоды отличаются друг от друга тем, что в первый из них Г. С. Батищев исповедовал *антропоцентризм*, тогда как во второй из них он прочно стоял на *не*-антропоцентристских позициях. Стало быть, не только собственная периодизация Г. С. Батищева, но и та, которая была рассмотрена выше, равно *не могут* считаться правильными.

В этой связи правомерной будет такая типология: все творчество Г. С. Батищева может быть разделено на *два* основных периода: 1) *антропоцент-ристский* (ему же соответствует позиция деятельностного редуccionизма) и 2) *не-антропоцентристский* (ему же соответствует концепция многоуровневости человека и Универсума). Первый охватывает время от начала философского творчества до 1974 г., то есть до начала работы над «Тезисами не к Фейербаху» и знакомства с «Письмами» А. А. Ухтомского. Второй начинается с завершением работы над «Тезисами не к Фейербаху» и длится до кончины. И только *анти-субстанциалистского* периода в творчестве Г. С. Батищева попросту *не существовало*. Он существовал всецело в *воображении* Генриха Степановича. Это, так сказать, его собственный *автомиф*. Очевидно, в этом сказалось его пристрастие к триадам. Картина, конечно, представляла изящной: тезис — антитезис — синтез, или развернутое во

времени диалектическое противоречие. Но — увы — она не соответствует действительности.

Значит ли это, однако, что та критика оппозиции субстанциализма и анти-субстанциализма в трактовке Универсума и человека, которой столько уделил внимания Г. С. Батищев, несущественна или неоправданна? *Ни в коем случае!* Она абсолютно необходима и осуществлена на чрезвычайно высоком мировоззренческом и методологическом уровнях. Субстанциализм и его антипод — анти-субстанциализм — реальность философии как в ее истории, так и в современности. Единственное, что в этом отношении следует возразить Г. С. Батищеву, это то, что данная критика *не может* считаться также и *само-*критикой, поскольку в данном случае предмет этой критики *отсутствует*.

Таким образом, мы в нашем исследовании, как нам представляется, показали, что периодизация собственного творчества Г. С. Батищевым *далека* от ее соответствия действительному ходу этого творчества. В следующих разделах, где будут проанализированы основные проблемные темы, решавшиеся Г. С. Батищевым, мы будем придерживаться *нашей*, а не батищевской типологии.

Но творческая эволюция Г. С. Батищева имеет и другую сторону, другой аспект, который также связан и с периодизацией этой эволюции. Речь идет о решающем влиянии на творчество этого выдающегося философа вполне конкретных идей. В первый период — и это вряд ли может подлежать сомнению — Г. С. Батищев всецело ориентируется на философию К. Маркса. Именно на его идеи, а не на идеи марксистов — от Ф. Энгельса до В. И. Ленина. Переход от первого периода ко второму произошел под влиянием учения Агни-Йоги и вышеохарактеризованных идей А. А. Ухтомского, а после отхода от учения Агни-Йоги весь второй период проходил под эгидой ориентации на православное христианство. Переход от первого периода знаменовал собой также размежевание с философией К. Маркса и с марксизмом вообще. Разумеется, при случае Г. С. Батищев ссылается на работы Маркса, цитирует его. Но это был лишь тактический ход, имевший своей целью «не отпугнуть» своих прямых или косвенных приверженцев, а также нежеланием вступать в прямой конфликт с официальной идеологией. Отсюда также — появление в публикациях Г. С. Батищева странных терминологических образований, вроде «беспредельная объективная диалектика».

Второй, не-антропоцентристский, период философского творчества Г. С. Батищева можно разделить на два подпе-

риода: 1) период полного приятия *духа* (но не буквы!) учения Агни-Йоги и попытки его синтеза с христианским вероучением (начало 1970-х гг. — 1980 г., то есть год полного отхода от учения Агни-Йоги) и 2) период полной ориентации на христианское (православное) вероучение (1981—1990). Спрашивается теперь: *как и насколько* повлияла на философское творчество — именно на философское творчество, а не на саму *личность* Г. С. Батищева — эта ориентация на православие? На первый взгляд — если судить по опубликованным текстам — может показаться, что *почти никак*.

В самом деле. Собственно христианских идей в публикациях даже последних пяти (наиболее христианских) лет жизни Г. С. Батищева, можно сказать, почти нет. Есть сильная христианская тональность, но не более. Кто не знал или не знает о христианстве Г. С. Батищева, тому христианские мотивы трудно — если вообще возможно — уловить в его сочинениях. Куда больше осталось от соприкосновения с учением Агни-Йоги. Думается, что без этого соприкосновения многих плодотворных идей «позднего Батищева» просто-напросто *не появилось бы*. Но все же в работах второй половины 1980-х гг. дух христианства *присутствует*. Можно отметить прежде всего то, например, что если в Агни-Йоге основное внимание уделяется *духу*, а в христианстве — не только *духу*, но и *душе*, то имеет смысл говорить о *прямом* влиянии христианства на позднее творчество Г. С. Батищева: он начинает говорить и писать не только о духе, но и о душе, о душевно-духовном мире человека и т. д.

Но наиболее явное присутствие христианской доктрины обнаруживается в достаточно поздней статье Г. С. Батищева «Найти и обрести себя». Она опубликована в составе сборника «Ступени самообретения», вышедшего в 1992 г. (сдан в набор в начале ноября 1991 г.). Судя по всему, она писалась в последний год жизни философа. Здесь Генрих Степанович пишет: «Человек достоин испытывать тяготение к неисчерпаемому и вечному лону со-творческого авторства — к такому адресату своего искания и незавершимого путешествия, к которому в конечном счете как бы стягиваются и сходятся все возможные сущие и могущие возникнуть, бесконечно многие адресаты его искания. Человек достоин не застрять на многообразии обликов и лиц, не заслонить ими от себя их единения в трансцендентную Сверхгармонию, отнюдь не безликую. И тогда, через восхождение до этого достоинства, все встречающиеся ему одушевленные и одухотворенные *облики-лица* — все *отно-*

сительные адресаты искания — совместно зовут его прозреть за ними *абсолютный над-адресат*, всеобъемлющий Лик»* А это не что иное, как христианский Бог.

В. Н. Шердаков пишет: «Мне редко приходилось встречать столь глубоко и страстно верующего человека. Он был не просто верующим, он был в полной мере воцерковленным человеком. <...> Ведь даже и В. С. Соловьёва, и Н. А. Бердяева мы не можем отнести к людям воцерковленным»** О чем это говорит? Это говорит прежде всего о душевно-духовном складе этого человека, об особенностях его, так сказать, характера и психики. А особенностью этого склада и характера было то, что если Г. С. Батищев принимал некое учение, то он *входил в него всем своим существом* без остатка. Так было с учением Карла Маркса, так было с учением Агни-Йоги, так стало с принятием христианства. Он входил в них, жил в них и посредством них и *проживал* их, то есть *трансцендировал* их изнутри них. Было бы или не было бы то же самое с христианством, гадать нет смысла: он слишком недолго в нем жил, он слишком рано для масштаба своего творчества ушел из жизни.

Приведем большой отрывок из цитируемой статьи В. Н. Шердакова. «Для Батищева, — пишет он, — философия не была только абстрактным мышлением, религия — только чувством, настроением. И философия, и религия определяли его миро- и жизнепонимание, его поведение, образ жизни. Такое встречается редко.

Если о враче, инженере, биологе известно, что он человек верующий, то это может еще ничего не говорить о его профессиональной деятельности, квалификации и достижениях. Иное дело — философ. Религиозность — важнейшая характеристика философских воззрений. Конечно, специализируясь в каких-то частных вопросах (например, логике и т. д.), философ может не затрагивать проблемы общей духовной ориентации. Но частности приобретают смысл только в целом, и философия, ограничивающая себя узкой областью компетенции, это уже не философия. Так же и религия, занимающая в сознании

* Батищев Г. С. Найти и обрести себя // Ступени самообретения. (Проблемы образования и культуры в малом городе). М., 1992. С. 20. Написание слов «Сверхгармония» и «Лик» с прописной буквы взято из публикации данной статьи в журнале «Вопросы философии» (1995. № 3. С. 104).

** Шердаков В. Н. Г. С. Батищев: в поиске истины пути и жизни // Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С. 446, 447

человека лишь отведенное ей место, не распространяющаяся на все миропонимание и мироотношение, собственно, уже не религия, скорее — “религиозный пережиток”»*

Думается, соотношение, а потому и взаимоотношение между философией и религией и в составе культуры, и в душевно-духовном мире человека (особенно если он — *философ*) не столь непосредственно, как это изображает цитируемый автор. Не вдаваясь в развернутую аргументацию, отметим лишь следующее. Религия религии рознь. Существуют теистические и нетеистические религии, а среди первых, как известно, поли-теистические и монотеистические. Христианство во всех его вариантах — а именно его ведь исповедовал Г. С. Батищев — является монотеистической религией. Последняя же своим дополнением имеет тео-логию, то есть *рациональное*, опирающееся на логику, философию и (особенно в нынешнее время) на науку обоснование основных догматов конкретной религии. Философия — также деятельность в интеллектуальном плане, рациональная деятельность. Верующий философ не может осуществлять философскую работу как рядовой верующий. До известной степени он должен то и дело вторгаться на территорию теологии. И тут, как правило, возникают конфликты. И не случайно ортодоксальная церковь предавала анафеме не только откровенных еретиков и сектантов, но также и видных философов. А некоторые *философские* идеи «позднего Батищева», несмотря на всю его приверженность православию и воцерковленность, не вполне согласуются с ортодоксией. Более того, как будет показано в другом разделе, в его позднем творчестве наметилась некоторая *антитетика* в соотношении философского и христианского видения проблем.

В. А. Лекторский пишет о третьем (в нашей периодизации — втором) периоде философского творчества Г. С. Батищева: «Не зная о религиозности Г. С. Батищева, просто нельзя понять его идей этого времени. Вместе с тем его религиозность выражается не в том, что он пишет о Боге или дает толкование текстов Священного писания. В большинстве написанных им в это время текстов, особенно в тех, которые он хотел видеть опубликованными, мы как раз не встретим самих этих слов и можем только догадываться, что понимается под “Универсу-

* Там же. С. 447 Ср.: Лекторский В. А. Генрих Степанович Батищев и его «Введение в диалектику творчества» // Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997 С. 9.

мом” или “глубинным общением” Думается, что такой способ обращения с религиозной тематикой диктовался не только цензурными соображениями (хотя ими, наверное, тоже), но и определенными мировоззренческими установками»^{*} Нам представляется данное утверждение верным. Философ есть философ, и он ставит и решает именно *философские*, а отнюдь не теологические или общерелигиозные проблемы. Термины «Универсум», «глубинное общение», «беспредельная объективная диалектика Универсума» фигурируют равно как в «Тезисах не к Фейербаху», так и в публикациях 1980-х гг., то есть когда, пользуясь известным выражением В. И. Ленина, период «разброда и шатаний» был преодолен и Агни-Йога была вытеснена православным христианством.

Проанализировав общую тенденцию философской эволюции Г. С. Батищева и дав ей общую характеристику, перейдем к более детальному рассмотрению тех основных проблемных философских тем, которым посвятил свою жизнь Г. С. Батищев. Но сначала коснемся темы «Батищев и Маркс».

^{*} Лекторский В. А. Генрих Степанович Батищев и его «Введение в диалектику творчества». С. 9.

5. Отношение к философии Карла Маркса

Будущей советской философии, можно сказать, повезло, что большевики превратили в свою идеологическую доктрину марксизм, а не какое-либо иное авторитетное на то время учение. Мы, конечно, имеем в виду прежде всего ту советскую философию, которая оформилась и разрабатывалась в период «хрущёвской оттепели», в первую очередь поколением «шестидесятников». К. Маркс и Ф. Энгельс, конечно, дополняли друг друга, хотя и неравноценно. Маркс разрабатывал философию истории и социальную философию, а отчасти и философскую антропологию; Энгельс в «Анти-Дюринге» и «Диалектике природы» разрабатывал нечто вроде онтологии; оба они так или иначе касались проблем эпистемологии и методологии. Тем самым большевики получили в наследство базовый блок философии. Ориентируясь на К. Маркса и Ф. Энгельса, Г. В. Плеханов, В. И. Ленин, Н. И. Бухарин и другие с разным успехом разрабатывали ту же тематику, что и их духовные учителя. Эта же тематика разрабатывалась и рядовыми философами, вплоть до «великого перелома», сломавшего хребет не только сельскому хозяйству в стране. Но и сталинская философия, несмотря на всю ее карикатурность, продолжала ту же самую тематику. Это и дало возможность в эпоху Н. С. Хрущёва и далее не только повторять идеи «самого передового учения», но и разносторонне развивать его.

Однако учению самого Карла Маркса повезло намного меньше, чем марксизму в целом. Во многом

Маркс не был понят даже своим самым близким другом и соратником — Ф. Энгельсом. А когда основные идеи Маркса заняли в духовной формации того времени свою нишу и обрели определенный авторитет, у К. Маркса с Ф. Энгельсом появились ученики и последователи, появилась новая угроза этим идеям. Прежде К. Марксу и Ф. Энгельсу приходилось отстаивать свои идеи в борьбе с противниками. Теперь, напротив, пришлось отстаивать их перед лицом своих сторонников. Особенно это касалось материалистического истолкования истории. Здесь не место вступать в дискуссию о его правильности или неправильности* Важно то, что «марксисты», как они стали себя именовать, пошли по линии вульгаризации данного толкования. Они стали толковать Марксово материалистическое понимание истории в духе откровенного *экономического редуционизма*. К. Маркс, по свидетельству Ф. Энгельса, вынужден был прямо в глаза заявить Полю Лафаргу: «...Сам я не марксист»**

Ф. Энгельс, как известно, в письмах 1890-х гг. к своим соратникам пытался разъяснить, что согласно материалистическому пониманию истории, из сферы материального производства, из экономики необходимо *выводить* надстроечные феномены, а не *сводить*, редуцировать их к ней. Он писал: «У материалистического понимания истории имеется теперь множество таких друзей, для которых оно служит предлогом, чтобы не изучать историю»*** Присмотримся, однако, к тому, как сам он понимает это понимание истории.

В письме Й. Блоху (сентябрь 1990 г.) Ф. Энгельс предупреждает последнего, что «согласно материалистическому пониманию истории в историческом процессе определяющим моментом *в конечном счете* является производство и воспроизводство действительной жизни. Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали. Если же кто-нибудь искажает это положение в том смысле, что экономический момент является будто *единственно* определяющим моментом, то он превращает это утвер-

* Об отношении автора настоящего текста к материалистическому истолкованию истории см.: Хамидов А. А. Основные проблемы философии истории [Окончание] // Известия АН Республики Казахстан. Серия обществ. наук. 1992. № 6. С. 11–12.

** Энгельс Ф. Эдуарду Бернштейну. 2–3 ноября 1882 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 35. М., 1964. С. 324.

*** Энгельс Ф. Конраду Шмидту. 5 августа 1890 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 37. М., 1965. С. 370.

ждение в ничего не говорящую, абстрактную, бессмысленную фразу»* В письме В. Боргиусу Энгельс писал: «Политическое, правовое, философское, религиозное, литературное, художественное и т. д. развитие основано на экономическом развитии. Но все они также оказывают влияние друг на друга и экономический базис. Дело обстоит совсем не так, что только экономическое положение является *причиной*, что *только* оно является *активным*, а все остальное — лишь пассивное следствие. Нет, тут взаимодействие на основе экономической необходимости, *в конечном счете* всегда прокладывающей себе путь»** В письме К. Шмидту Ф. Энгельс конкретизирует это свое положение: «Преобладание экономического развития в конечном счете также и над этими областями для меня неоспоримо, но оно имеет место в рамках условий, которые предписываются самой этой областью: в философии, например, воздействием экономических влияний (которые опять-таки оказывают действие по большей части только в своем политическом и т. п. выражении) на имеющийся налицо философский материал, доставленный предшественниками. Экономика здесь ничего не создает заново, но она определяет вид изменения и дальнейшего развития имеющегося налицо мыслительного материала, но даже и это она производит по большей части косвенным образом, между тем как важнейшее прямое действие на философию оказывают политические, юридические, моральные отражения»***

Это — тот *предел*, дальше которого Ф. Энгельс не пошел. Советские, да и зарубежные «истматчики» довольствовались именно этой трактовкой Ф. Энгельса, не пытаясь подвергнуть ее критическому анализу с позиций самого К. Маркса. А эта позиция, то есть позиция Ф. Энгельса, фактически изображает общество как некое целое, представляющее собой систему относительно автономных субординированных сфер, среди которых определяющее положение принадлежит сфере экономики. Эти сферы, согласно этой позиции, взаимодействуют друг с другом, оказывают друг на друга влияние, определяемое спецификой каждой из сфер, однако суть заключается в том, что

* Энгельс Ф. Йозефу Блоху. 21 [— 22] сентября 1890 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 37. М., 1965. С. 394.

** Энгельс Ф. В. Боргиусу. 25 января 1894 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 39. М., С. 175.

*** Энгельс Ф. Конраду Шмидту, 27 октября 1890 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 37. М., 1965. С. 420.

лишь экономика, как бы она ни испытывала на себе влияние со стороны других сфер, в конечном счете определяет и все эти сферы, и их специфику. Стало быть, выходит, что сфера экономики испытывает на себе влияние *своих же* порождений, ибо все они относятся к надстройке, тогда как базис находится на ее стороне. Она в этом отношении напоминает гегелевскую Идею как субстанцию-субъект, а все надстроечные сферы предстают как формы инобытия этой субстанции-субъекта. Стало быть, позиция Ф. Энгельса отличается от позиции тех его коллег, которых он мягко подвергал критике, лишь большей рафинированностью, свободной от той грубой прямолинейности, которой придерживался, к примеру, П. Лафарг. Советские «истматчики» уже доводили энгельсовскую позицию до логического завершения, то есть до абсурда. Общественное целое изображалось ими на структуралистский манер как система *само-*действующих и *взаимодействующих* на основе экономики социальных структур *вне и помимо* людей. Получалось, что *ничи* производительные силы на определенном этапе вступают в противоречие со столь же *анонимными* производственными отношениями; данное противоречие *само собой* разрешается, следствием чего появляется — опять же *сам собой* — новый способ производства. И это выдавалось за позицию самого К. Маркса.

Между тем сам К. Маркс ничего близкого к этому не утверждал и не мог утверждать. Да, его можно и нужно подвергать критике за то, что он отдавал приоритет экономике. Но дело не в том, что материалистическое истолкование истории есть полная бессмыслица, а в том, что оно является релевантным *лишь* в определенных границах. Экономика связана линиями детерминации с другими сферами культуры, с одними — в большей степени, с другими — в меньшей. Наиболее определяющим оказывается влияние экономики на сферы политики и права. Но есть области человеческого бытия, на которые экономика *не может* оказывать *никакого*, тем более определяющего, влияния. Она не может определять подлинную Любовь, подлинную Нравственность, подлинную Совесть и т. д. «Экономика, — абсолютно справедливо отмечал Н. А. Бердяев, — лишь необходимое условие и средство человеческой жизни, но не цель ее, не высшая ценность и не определяющая причина»*

* Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 319. «...Экономика, беспорочно, относится к средствам, а не к целям жизни» (Там же. С. 317).

Однако, в отличие от Ф. Энгельса и «марксистов», К. Маркс вовсе не рассматривал сферу экономики, да и общество в целом как некий самодействующий механизм. Тезис: «для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди...»*, сформулированный в «Немецкой идеологии», он, в отличие от своего друга, с которым он когда-то писал данный труд, не забывал никогда. К. Маркс никогда не изображал производительные силы и производственные отношения в отрыве от субъектов, чьими силами и отношениями они являются. Он прямо писал: «Производительные силы и общественные отношения... являются различными сторонами развития общественного индивида...»**. Но, в отличие от «марксистов-истматчиков», он не изображал этого общественного индивида *элементом* производительных сил, фактором («человеческим» фактором) производства и т. д. «Человек, — писал Маркс, — сам является основой своего материального, как и всякого иного осуществляемого им производства. Поэтому все те обстоятельства, которые воздействуют на человека, этого *субъекта* производства, модифицируют в большей или меньшей степени все его функции и виды деятельности, значит также и те его функции и виды деятельности, которые он выполняет как создатель материального богатства, товаров. В этом смысле можно действительно доказать, что *все* человеческие отношения и функции, в какой бы форме и в чем бы они ни проявлялись, влияют на материальное производство и более или менее определяющим образом воздействуют на него»***.

Если бы Ф. Энгельс придерживался именно данной позиции, он не утверждал бы, что экономика воздействует на философию (см. выше цитату) через политику. Экономика, политика и философия творятся людьми. Человек является субъектом

* Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. М., 1988. С. 20. «Предпосылки, с которых мы начинаем, — не произвольны, они — не догмы; Это — действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью» (Там же. С. 14).

** Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. М., 1969. С. 214.

*** Маркс К. Теории прибавочной стоимости. (IV том «Капитала») Ч. 1 (главы I — VII) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. I. М., 1962. С. 283.

всякого производства — и материального, и духовного. Стало быть, рассуждать, скажем, о социокультурной детерминации научного познания нельзя, *абстрагируясь* от людей науки. Только преломляясь через их мировоззренческие и ценностные ориентации, через их интересы и политические взгляды и т. д. и т. п., эта самая социокультурная действительность может оказывать то или иное влияние и на сам научно-познавательный процесс. Ф. Энгельс, таким образом, — это *один из тех марксистов*, от которых отрекся К. Маркс. Более того, как совершенно правильно отмечает З. А. Мукашев, «Энгельс является основоположником марксизма»^{*} Стало быть, он — *главнейший* марксист.

В этой связи несколько слов следует сказать о *феномене* марксизма. Главной особенностью всякого *изма* является изначальная и постоянно воспроизводящаяся *пред-*заданность и *пред-*определенность его тем учением, которому он следует как своду непререкаемой Истины. Он движется в определенных границах, переступать которые он не должен, дабы не перестать быть самим собой, то есть тенью того учения, которое принято им как Сверх-образец. Но, как известно, всякое учение есть результат творческих усилий его создателя и как таковое имеет смысл лишь будучи включено в дальнейший творческий процесс, который снимает его ставшую форму (придающую ему видимость завершенности) и переплавляет его в составе нового, более совершенного учения. Ведь как бы творец ни старался разработать все аспекты своего учения и привести его в гармоническую целостность, такое стремление, как правило, остается нереализованным. Какие-то аспекты учения оказываются разработанными в большей степени, какие-то — в меньшей, какие-то представлены лишь намеком, а чего-то, и подчас существенного, в этом учении может и не быть. Всякое творчество многомерно и многоуровнево, и таким же является его опредмеченный *относительный* результат. Он относителен и потому, что он есть лишь мимолетный момент творческого процесса, его необходимая предметная фиксация, и потому еще, что никакое духовное деяние никогда *полностью* не опредмечивается. Подлинно творческий результат-момент является поэтому открытым: он есть спектр возможных дальнейших путей творчества, отталкивающихся от него. Для самого автора этот спектр во многом определяется задачей и сверхзадачей его

^{*} Мукашев З. А. Карл Маркс и марксизм-ленинизм. Алматы, 1999. С. 25.

творческой устремленности, для преемников его — также и контекстом иных задач и проблем.

Всякое творчество идет от задач и проблем (а также энигм, тайн и т. д.); всякий же *изм* идет от готовых решений, исходит из учения как канона, и уже от него и с позиций него обращается к задачам и проблемам. Учение, которое тем самым превращается в Доктрину, задает *изму* масштаб для проблематизации и критерий проблематизации. Причем эта проблематизация никогда не может быть направлена на *саму* Доктрину, которая безоговорочно выводится из-под юрисдикции проблематизации. Разумеется, какие-то частные аспекты Доктрины могут проблематизироваться, но сама проблематизация в данном случае является *частичной*: проблематизируется не соответствие того или иного аспекта Доктрины истине, а лишь аутентичность его внутри нее и, стало быть, *изма*. То есть пафос такой проблематизации — истолковательский, экзегетический.

Превращая учение в Доктрину, *изм* уплóщивает его, огрубляет и упрощает, лишает его многомерности и открытости. У него, так сказать, обтесываются острые углы, отсекаются ростки нового, которое либо не ухватывается и не понимается «измистами», либо же не укладывается в жестко фиксированные рамки *изма*. Так из учения, которое «почитают», конструируется некая Сумма (Свод) «священных истин». Мышление сторонников (а вернее, создателей и воссоздателей) *изма* является *доктринальным*, то есть отталкивающимся от Доктрины и все измеряющим этой Доктриной. Все прочие учения измеряются степенью соответствия или несоответствия *букве* доктрины, и потому отношение к ним является отнюдь не диалогически-полифоническим, но пренебрежительно-снисходительным или же агрессивно-неантическим (в смысле Сартрового понятия неантизации). По отношению же к Доктрине и к своему *изму* данное мышление является *охранительным*. Оно, так сказать, меняется местами с Истиной, вещает от ее имени и в лице Доктрины и своего *изма* защищает Абсолютную Истину.

Можно давать и другие, более конкретные характеристики *изма*, но, думается, делать это ни к чему. Все, что сказано об *изме* как таковом, полностью присуще марксизму. Он начался с того, что Ф. Энгельс не понял некоторых важных аспектов учения К. Маркса и *упростил* их в своей собственной теоретической деятельности и при разъяснении их другим. «Вот это стремление к упрощению, — отмечает З. А. Мукашев, — и есть наиболее характерная черта марксизма, отличающая ее от

теории Маркса»* Ф. Энгельс упрощал положения К. Маркса, а «марксисты» типа П. Лафарга и В. И. Ленина (времени написания им «Материализма и эмпириокритицизма») упрощали уже и положения Энгельса, «а упрощение упрощенного заканчивается... искажением»**. Учение К. Маркса в максимальной степени искажено было в опусе И. В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме». Н. А. Бердяев вполне справедливо характеризовал этот «марксизм»: «Интеллектуально марксизм совсем не имеет творческого характера. Марксистская мысль очень убогая. <...> Марксистская мысль стоит совсем не на уровне самого Маркса»***. З. А. Мукашев справедливо замечает: «Понятие “материалистическое понимание истории” не следует путать с идеологемой “исторический материализм”»**** Это принципиально не одно и то же.

Конечно, Н. А. Бердяев прав: «Человек не есть экономическое существо по преимуществу, в своей глубине»***** Но Маркс его таковым и не считал. Просто он занимался около сорока лет сферой экономики и имел дело с человеком экономики. Это уже «марксисты» сконструировали «экономического человека».

Именно на такого Маркса, который не являлся марксистом, и ориентировался Г. С. Батищев. Он является одним из тех, кто *открыл Маркса* марксистам, точнее — для марксистов. Можно сказать, что Э. В. Ильенков больше открыл Маркса-диалектика, тогда как Г. С. Батищев открыл антропологическую и философско-историческую сторону философии К. Маркса. И они *привили* ищущим, становящимся молодым философам желание обращаться к наследию Маркса. Ведь в большинстве работ обращались практически одни и те же цитаты, которые вследствие этого превратились в плоские и скучные штампы. К. Маркс, как известно, различал классическую и вульгарную политическую экономию. Крайним выражением последней он считал «профессорскую форму», которую именовал «могилой этой науки». «Даже действительно глубокие мысли Смита, Риккардо и других — не только их собственный вульгарный

* Там же. С. 47

** Там же. С. 48.

*** Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. С. 344.

**** Мукашев З. А. Понятие «право» в теории К. Маркса. Алматы, 2002. С. 9.

***** Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. С. 304.

элемент — оказываются здесь чем-то скудоумным и превращаются в вульгарности»*

Следует специально отметить, что сочинения К. Маркса до сих пор полностью не изданы даже на языках оригинала (а Маркс писал не только по-немецки, но также по-французски и по-английски; он, кроме того, владел греческим и латынью, а в последнее десятилетие жизни изучал русский язык). С конца 20-х гг. прошлого века СССР совместно с Германией стали издавать собрание сочинений Маркса и Энгельса на языках оригинала (*Gesamtausgabe*; сокращенно MEGA). С 1927 по 1935 г. было издано 7 томов в 8 книгах первого отдела и 4 тома третьего отдела. В 1935 г. данное издание было прервано приходом в Германии к власти национал-социалистов во главе с А. Гитлером. С 1928 по 1941 г. издавалось издание их сочинений на русском языке. Оно было довольно неполным. Вышло 28 томов в 30 книгах. С 1955 г. стало выходить второе издание Сочинений Маркса и Энгельса. Сначала предполагалось издать 30 томов, затем было расширено до 39. С 1968 г. было издано еще 11 дополнительных томов. Всего, таким образом, во второе издание вошло 50 томов, состоящих из 54 книг (тома 25 и 46 состоят из двух, а том 26 — из трех частей). С 1975 г. СССР совместно с ГДР стали осуществлять второе издание MEGA в 4 отделах. Но ГДР и СССР прекратили свое существование, и какова судьба данного издания, мне на сегодня не известно. На публикацию же некоторых произведений К. Маркса, в частности на работу «Разоблачения дипломатической истории XVIII в.», было наложено «августейшее» вето.

Теперь следует коснуться качества переводов сочинений К. Маркса на русский язык. Следует сразу же отметить, что монополия на перевод и издание этих сочинений (как и сочинений Ф. Энгельса и В. И. Ленина, а раньше — также и И. В. Сталина) принадлежала Институту марксизма-ленинизма при ЦК КПСС (ИМЛ). Там в Секторе произведений Маркса и Энгельса трудились штатные переводчики-исследователи этих произведений, и их переводы официально считались аутентичными.

Однако такие исследователи трудов К. Маркса, как Л. А. Маньковский, Э. В. Ильенков, Н. И. Лапин, Г. С. Батищев, А. П. Огурцов**, Э. В. Безчеревных, Г. А. Багатурия, И. С. Нарский дока-

* Маркс К. Теории прибавочной стоимости. (IV том «Капитала»). Ч. III // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. М., 1964. С. 528.

** Г. С. Батищев в 1987 г. отмечал: «Критические результаты, полученные А. П. Огурцовым в 1960-х годах, к сожалению, до сих пор не опубликованы.

зали, что переводы некоторых из них, особенно «Капитала» и серии примыкающих к нему работ, являются неудовлетворительными. По этим переводам нелегко усмотреть философское содержание «Капитала» и того, что было названо «подготовительными работами» к нему*. Столь низкий уровень переводов во многом был обусловлен тем, что в «Капитале» и серии примыкающих к нему работ усматривали исключительно *политико-экономическое* произведение, в котором-де кое-где встречаются философские вкрапления. И потому не стремились утруждать себя вникновением в существо этих «вкраплений». Но весь-то парадокс заключается еще и в том, что и политико-экономическую теорию Маркса *невозможно* аутентично и во всей полноте понять безотносительно к его философии.

На протяжении всего первого периода философского творчества Г. С. Батищева философская сторона учения К. Маркса обладала для него, можно сказать, непререкаемым авторитетом. В этом учении авторитетными для него были прежде всего три момента: 1) концепция человека и его деятельности, 2) концепция отчуждения и его преодоления, 3) концепция диалектики, в особенности трактовка категории противоречия.

Г. С. Батищева с полным правом можно считать специалистом по философскому творчеству К. Маркса**. В статье

Между тем они все же оказали свое влияние на многих авторов, в том числе и на автора данной статьи...» (Батищев Г. С. Проблемы и трудности перевода некоторых Марксовых философских понятий. М.: ИФ АН СССР, 1987. Деп. в ИНИОН АН СССР. № 80012 от 25.06.1987 С. 3. Примеч. 10).

* О том, что тексты, вошедшие в тома 26, 46–50 второго издания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса суть не просто подготовительные работы к «Капиталу», а вполне определенные этапы работы над ним и до известной степени его варианты, которым соответствует преимущественный круг проблем и их аспектов, которые ставил и решал К. Маркс, см.: Хамидов А. А. «Капитал»: задача и сверх-задача. (К проблеме соотношения философии и политической экономии в главном труде Карла Маркса) // Известия АН КазССР. Серия обществ. наук. 1988. № 6.

** У него есть и специальные марксоведческие исследования. См. в этой связи: Батищев Г. С. Принципы периодизации создания и развития материалистической диалектики К. Марксом. Доклад на секции по истории диалектики. М., 1967; Он же. «Капитал» как философское произведение // «Капитал» Маркса, философия и современность. М., 1968; Он же. Проблема диалектического противоречия в «Капитале» // Там же; Он же. Революционная критичность и действенность марксистской диалектики // История марксистской диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа. М., 1971; Он же. Проблема диалектического противоречия // Там же; Он же.

«Маркс», написанной для «Словаря по этике», неоднократно переиздававшегося, он отмечает, что «его подход в корне отличен как от объективистского сциентизма, так и от субъективизма...»^{*} и что К. Маркс «строго разграничил общеисторическую объективную логику, по которой люди делают свою историю, и исторически преходящие формы осуществления этой объективной логики — формы отчуждения, деперсонификации, расщепления человека антагонистическим разделением деятельности»^{**}

В первый период его философской деятельности для Г. С. Батищева апелляция к К. Марксу была своего рода «охранной грамотой», своеобразным «оберегом». Отсюда — такое обилие ссылок на Маркса в статье «Деятельностная сущность человека как философский принцип», особенно в ее разделе «Человек и его отчуждение». В условиях идеологического террора только логической когерентности и консеквентности оказывалось недостаточно. По каждому поводу некий ретивый блюститель «чистоты идеологии», а то и злонамеренный коллега мог

О периодизации процесса создания К. Марксом материалистической диалектики // История общественной мысли. Современные проблемы. М., 1972; Он же. Диалектика процесса производства как диалектика деятельности // Марксистская философия в XIX веке. Кн. I. От возникновения марксистской философии до ее развития в 50-х — 60-х годах XIX века. М., 1979; Он же. Проблемы и трудности перевода некоторых Марксовых философских понятий. М., 1987; и другие.

Что касается предпоследней из перечисленных работ, то она представляет собой § 3 главы 9 (состоит из пяти параграфов), называющейся «Дальнейшая разработка материалистического понимания истории». Вся глава (посившая название «Дальнейшая разработка философии истории») была написана Г. С. Батищевым. Однако один из ответственных редакторов книги И. С. Нарский произвел такое редактирование данной главы, что Г. С. Батищев отказался признавать за ней свое авторство, за исключением указанного параграфа.

Изуродованные четыре параграфа были подписаны И. С. Нарским и С. А. Орловой, а редакция в своем предисловии отметила: «Авторский коллектив выражает глубокую благодарность... Г. С. Батищеву за представленные им материалы, которые использованы при написании ряда разделов главы 9» (От редакции // Марксистская философия в XIX веке. Кн. I. От возникновения марксистской философии до ее развития в 50-х — 60-х годах XIX века. М., 1979; С. 6).

^{*} Батищев Г. С. Маркс // Словарь по этике. Изд. 4-е. М., 1981. С. 171. Лев. стбц.

^{**} Там же. С. 173. Лев. стбц.

«забить тревогу» и навесить мерзкий идеологический ярлык. А когда в нужном месте находится нужная цитата, то такой ярлык навесить уже сложнее.

В 1968 г. Г. С. Батищев опубликовал статью «“Капитал” как философское произведение». В ней он писал: «Никоим образом нельзя из автора “Капитала” делать лишь экономиста в ряду экономистов. Само экономическое исследование у него есть вместе с тем путь, способ и развитое средство для целостного решения в конечном счете именно философских проблем. Это были такие проблемы, которые не могли быть решены *ни только* философскими, *ни только* специально-экономическими средствами, но которые властно потребовали единства и взаимопроникновения тех и других. Такое единство и взаимопроникновение философского и специально-экономического содержания и являет нам “Капитал” Тут перед нами *ц е л о е*, которое есть и экономическое, и в то же самое время — не рядом, не в “отступлениях” от основного текста, а именно *в то же самое время* — философское произведение. Но чтобы уметь читать его в таком двуедином качестве, мало благих намерений и уважения к авторитету Маркса. Для этого нужна специально воспитанная способность к строгому пониманию также и того *ф и л о с о ф с к о г о* *я з ы к а*, который неотъемлемо принадлежит языку “Капитала”»*

Политико-экономическое содержание «Капитала» еще как-то возможно понять, но философское содержание — увы. Но и собственно политико-экономическое содержание этого произведения, как уже сказано, *не может* быть до конца понято без понимания его философского содержания и тех философских категорий, которые в нем присутствуют. Его нельзя понять, если не знать Марксову концепцию человека, трактовку им предметной деятельности, его концепцию отчуждения, если вообще не знать, какую сверхзадачу ставил Маркс, осуществляя политико-экономическое исследование. А чтобы усмотреть философское содержание, погруженное в содержание специально-научное, политико-экономическое, необходимо пробиться сквозь камуфляж перевода. И дело тут не в знании языка оригинала. Философы из ГДР читали «Капитал» и приходящие к нему работы на языке оригинала, то есть на своем родном языке, однако проблематику отчуждения, например,

* Батищев Г. С. «Капитал» как философское произведение // «Капитал» Маркса, философия и современность. М., 1968. С. 50.

они там почему-то не узрели. А российские исследователи «Капитала», читая русские переводы, догадались, что тут что-то не так. И стали обращаться к немецкому оригиналу. И увидели. Ибо не достаточно знания языка оригинала; надо еще обладать живой творческой культурой мышления.

Перевод характеризует степень понимания концепции, изложенной в тексте. Само это понимание (тем более таких сложных трудов, как «Капитал») есть процесс и потому он, разумеется, сопровождается постоянным уточнением перевода. Но что необходимо учитывать с самого начала, так это то, что произведения типа «Капитала» меньше всего нуждаются в литературно-художественном оформлении перевода. Оно, разумеется, тоже нужно, но забота о нем должна отойти на второй план, а на первый обязана встать забота о *концептуальной* аутентичности перевода.

Здесь уместно напомнить один исторический факт. Когда в октябрьском номере журнала «To-day» за 1885 г. появился перевод некоторых разделов первой главы первого тома «Капитала», выполненный Г. М. Гайндманом (псевдоним: Джон Бродхаус), Ф. Энгельс обратил внимание на то, что перевод этот «очень далек от верной передачи текста...», что в нем «г-н Бродхаус заставляет Маркса сказать как раз обратное тому, что он говорит на самом деле», что данный перевод может быть квалифицирован как «образчик превращения немецкой мысли в английскую бессмыслицу»* И Энгельс написал статью «Как не следует переводить Маркса», которая не утратила своей поучительности и по сей день.

«Для перевода такой книги, — пишет Энгельс, — недостаточно хорошо знать литературный немецкий язык. Чтобы понимать его, нужно в совершенстве владеть немецким языком, разговорным так же, как и литературным, и кроме того знать кое-что и о немецкой жизни»** Нужно, кроме того, хорошо знать и английский язык. Как, очевидно, способный журналист, отмечает Ф. Энгельс, г-н Бродхаус, конечно, владеет английским языком. «Для этих целей он знает язык достаточно, но это

* Энгельс Ф. Как не следует переводить Маркса // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 21. М., 1961. С. 237, 241, 243.

** Там же. С. 237 «Маркс, — пишет Энгельс, — свободно пользуется выражениями из повседневной жизни и идиомами провинциальных диалектов; он создаёт новые слова, он заимствует свои примеры из всех областей науки, а свои ссылки — из литературы целой дюжины языков...» (Там же).

не тот английский язык, на который можно было бы переводить “Капитал” Выразительный немецкий язык следует передавать выразительным английским языком; нужно использовать лучшие ресурсы языка; вновь созданные немецкие термины требуют создания новых английских терминов»* Г-н Бродхаус же «передает трудное немецкое слово более или менее неопределенным термином, который не режет его слуха, но затемняет мысль автора; или, что еще хуже, он переводит его, если оно повторяется, целым рядом различных терминов, забывая, что технический термин должен всегда передаваться одним и тем же равнозначным выражением»**. И Энгельс приводит примеры таких волапюков. К сожалению, многие подобные волапюки встречаются и в наличных русских переводах «Капитала» и других произведений К. Маркса.

А ведь В. В. Адоратский, будучи одно время (в 1938–1941 и 1944–1945 гг.) главным редактором Института Маркса–Энгельса–Ленина (впоследствии Институт марксизма-ленинизма при ЦК КПСС), составил своеобразную «памятку» для переводчиков, в которой, в частности, писал: «Не думай, что одно знание греческого языка обеспечивает понимание греческой философии. Знай предмет, о коем идет речь в переводимом тобой тексте»*** Следует отметить, что в русских переводах неадекватно переведены многие термины, выражающие различные аспекты Марксовой концепции человека, деятельности и ее аспектов, отчуждения и его аспектов. Поэтому, как отмечает Г. С. Батищев, на основе русских переводов «Капитала» и примыкающих к нему работ, особенно «при недостатке философской грамотности и попытке заменить ее представлениями обыденного “здорового смысла” порой складывается узко экономический и даже технически-ремесленный подход к тексту “Капитала” При таком подходе специально-экономические понятия (такие, как “прибавочная стоимость”, “постоян-

* Там же. С. 238.

** Там же. «Так, — отмечает Энгельс, — даже такое несложное новшество, как “рабочее время” [“labour-time”] для Arbeitszeit слишком трудно для него... Между тем, как хорошо известно, “категория” рабочее время — одна из самых основных в книге, и переводить ее четырьмя различными терминами менее чем на десяти страницах — более чем непростительно» (Там же. С. 238–239).

*** Адоратский В. В. Проблема перевода // Научно-информационный бюллетень Сектора произведений К. Маркса и Ф. Энгельса ИМЛ при ЦК КПСС. № 25. М., 1973. С. 143.

ный и переменный капитал”, “издержки производства” и т. п.), быть может, еще и распознаются, но зато философско-экономические и сугубо философские понятия либо усваиваются крайне узко и бедно (например, “абстрактно-всеобщий труд”), либо вовсе не схватываются. “Восхождение от абстрактного к конкретному”, “от всеобщего к особенному”, “взаимопревращение субъекта и объекта”, “опредмечивание” (NB: в отличие от “овеществления”), “отчуждение” (NB: в отличие от “делания чего-то чужим”), “наделение внешним бытием” (NB: не просто “выделение”), “наделение самостоятельностью” (NB: не просто “обособление”), “превращенные, иррациональные и лишенные понятия формы” (не просто “непонятные”!!), “соответствие предмета понятию”, “беспокойство” — эти и им подобные выражения, конечно, с точки зрения “здорового смысла” парадоксальны... Отсюда — тенденция обойтись без этих ценнейших Марксовых понятий и даже списать их на счет “гегелевщины”, как позволяли себе делать “механисты”»*

И Г. С. Батищев со времени работы над темой кандидатской диссертации постоянно обращался к оригинальным текстам К. Маркса. Это зафиксировано уже в его монографии «Противоречие как категория диалектической логики» (М., 1963). Наиболее обильные ссылки на оригинальные тексты Маркса представлены в статье «Деятельностная сущность человека как философский принцип», особенно в ее разделе «Человек и его отчуждение». Впоследствии издательские редакторы по цензурным соображениям старались пресекать ссылки на оригинал, так как ЦК КПСС одобрил те переводы, которые были включены во второе издание Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса.

В 1987 г. Г. С. Батищев написал уже цитировавшуюся выше статью «Проблемы и трудности перевода некоторых Марксовых философских понятий», которую тогдашнее руководство Института философии сочло возможным не публиковать в печати, а всего лишь депонировать. В этой статье не просто даны некие терминологические эквиваленты некоторым немецким терминам. Здесь дана концептуальная расшифровка и экспликация нескольких Марксовых понятий. Г. С. Батищев пишет: «Однако терминологические трудности перевода на иные языки сами являются лишь внешним и обостренным выражением препятствий более глубоких — концептуальных, культурно-

* Батищев Г. С. «Капитал» как философское произведение. С. 50—51.

парадигмальных»^{*} Именно этого рода препятствия помешали ученикам К. Маркса, особенно П. Лафаргу, понять смысл Марксовой философии истории. П. Лафарг, как известно, понял ее в духе грубейшего экономического редукционизма, «а этот последний, — отмечает Г. С. Батищев, — в его ослабленном, компромиссном виде, снабженный всяческими “поправками”, обнаружил удивительную живучесть и доныне. Так или иначе, но всматриваясь в исторические перипетии, мы видим: весь стиль мышления и схематика, бывшие у П. Лафарга или у А. Лабриолы, а равно “пятичленка” Г. В. Плеханова и все то, что можно было бы поставить в этот ряд, отнюдь не давало ключа к адекватному *прочтению* ряда важных вновь открытых в XX в. текстов К. Маркса — не давало именно потому, что оно не содержало в себе должной адекватности и раньше. Так возникли версии, согласно которым у К. Маркса будто бы вовсе отсутствуют или будто у него *не может быть* (или будто бы он даже сам отказался от них) ряда таких понятий, которые на самом деле у К. Маркса *есть* в его текстах: имеющий непредубежденное око их видит. Однако при упрощающем или обедняющем (при всей субъективной добросовестности этих упрощений и обеднений) переводе увидеть их несколько труднее»^{**}

Знакомство Г. С. Батищева в начале 70-х гг. с учением Агни-Йоги сказалось не только на его отношении к тем философским наработкам, которые были им проделаны до этого (то есть на протяжении всего первого периода творчества), но и на его отношении к философии К. Маркса. Он начинает довольно резко отходить от нее. Концептуальное размежевание с этой философией зафиксировано, как уже отмечалось, в его сочинении «Тезисы не к Фейербаху». Оно упоминалось и даже цитировалось в предыдущем параграфе, но теперь надо дать ему общую характеристику в аспекте отношения Г. С. Батищева к философии К. Маркса.

Как уже отмечено, Г. С. Батищев здесь противопоставляет свою новую позицию не просто К. Марксу, а *в том числе и* К. Марксу. Здесь дана критика субстанциализма и анти-субстанциализма, антропоцентризма, абсолютизации категории деятельности, концепции «одномерности» (одноуровневости) человеческого бытия. К. Маркса вряд ли можно упрекнуть в

^{*} Батищев Г. С. Проблемы и трудности перевода некоторых Марксовых философских понятий. С. 2.

^{**} Там же. С. 2—3.

субстанциализме или анти-субстанциализме. Стало быть, данная критика к нему прямого отношения не имеет, как не имеет она отношения и к самому Г. С. Батищеву, о чем уже было сказано. К. Маркса, как и самого Г. С. Батищева первого периода философского творчества, можно было упрекать в абсолютизации категории деятельности, в истолковании ее как единственного способа бытия человека, а также и в антропоцентризме, хотя и с некоторыми оговорками. Так, например, К. Маркс писал: «Даже целое общество, нация и даже все одновременно существующие общества, взятые вместе, не есть собственники земли. Они лишь ее владельцы, пользующиеся ею, и, как *boni patres familias*** они должны оставить ее улучшенной последующим поколениям»** Следовательно, Г. С. Батищев мог бы и не писать свои «Тезисы...», а просто изложить собственную новую позицию.

Необходимо отметить некоторую странность в отношении Г. С. Батищева второго периода его философского творчества к наследию К. Маркса. Он продолжает его цитировать даже там, где без этого уже можно было и обойтись (речь идет о периоде «перестройки»). Более того, он начинает приписывать Марксу некоторые собственные достижения. Так, например, обстоит дело с *непериодизирующей* типологией социальных связей и отношений. На это указал В. А. Лекторский: «Сам Г. С. Батищев, — пишет он, — целиком приписывает ее Марксу, однако нетрудно увидеть, что в таком виде она у Маркса отсутствует»*** Данная типология была впервые изложена Г. С. Батищевым в «Тезисах не к Фейербаху», потом опубликована в 1983 г. в вышедшем в Алма-Ате (а потому и не очень доступном широкому кругу читателей) сборнике «Диалектика и этика»**** и развернуто изложена во «Введении в диалектику творчества» (названной, как уже отмечалось, в то время «Диалектика творчества»), депонированной в ИНИОН АН СССР в 1984 г. (то есть также малодоступной широкому кругу читателей). Прав-

* Добрые отцы семейств.

** Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. III. Процесс капиталистического производства, взятый в целом // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. М., 1962. С. 337

*** Лекторский В. А. Генрих Степанович Батищев и его «Введение в диалектику творчества» // Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С. 11.

**** См.: Батищев Г. С. Нравственный смысл диалектики. (К критике антропоцентризма) // Диалектика и этика. Алма-Ата, 1983. С. 110–113.

да, в 1987 г. Г. С. Батищев опубликовал фрагмент 5-й главы депонированной монографии, в которой представлена данная типология* Но это уже был период перестройки. Но если бы в том же 1983 г. данная периодизация попала на глаза ревнителю доктринального марксизма, то Г. С. Батищева запросто бы обвинили в «фальсификации взглядов основоположника», а то и в ревизионизме.

Обратимся к В. А. Лекторскому. Он пишет: «У Маркса действительно можно найти немало ценного и плодотворного, и Г. С. Батищев хорошо показал это»** И добавляет: «Вместе с тем я считаю, что в некоторых случаях даваемая Генрихом Степановичем интерпретация марсовых идей и понятий явно выходит за пределы того смысла, который вкладывал в эти понятия К. Маркс, и сближает эти понятия с теми, которые возможны только в рамках собственной концепции Г. С. Батищева, которую нельзя считать марксистской. Это относится, в частности, к интерпретации понятий “производительные силы”, “производственные отношения”, “способ производства”»*** Соглашаясь в целом с этим вторым высказыванием В. А. Лекторского, следует отметить: во-первых, оно применимо лишь ко второму периоду философского творчества Г. С. Батищева, а во-вторых, выражение «нельзя считать марксистской» является довольно категоричным. Что касается непериодизирующей типологии, то она, конечно, принадлежит Г. С. Батищеву, хотя и связана с *периодизирующей* типологией, принадлежащей К. Марксу, о чем будет сказано ниже. Что касается содержания понятий «производительные силы», «производственные отношения», «способ производства», то можно сказать следующее. Если, конечно, брать последний вариант «Капитала», в нем этим понятиям максимально придан политико-экономический смысл. Однако в «Экономических рукописях 1857—1859 годов», в которых вообще очень много *философского* содержания, содержатся именно те смыслы указанных понятий, которые Генрих Степанович выявил, усилил и развил дальше.

Обратимся теперь к непериодизирующей типологии социальных связей и отношений. Развернуто она, как сказано, изложе-

* См.: Батищев Г. С. Социальные связи человека в культуре // Культура, человек и картина мира. М., 1987

** Лекторский В. А. Генрих Степанович Батищев и его «Введение в диалектику творчества». С. 11.

*** Там же. Примеч. **

на в пятой главе «Введения в диалектику творчества». Однако впервые она представлена в «Тезисах не к Фейербаху», в их шестом противотезисе. Он противопоставлен шестому тезису К. Маркса, в котором речь идет о том, что сущность человека в своей действительности есть ансамбль общественных отношений. К этому тезису Г. С. Батищевым добавлено еще много тематически относящихся к его содержанию выписок из работ Маркса. Однако *главное* почему-то оказалось *не выписанным*. Речь идет о том фрагменте, в котором К. Маркс излагает свою *периодизирующую* типологию. Вот оно. «Отношения личной зависимости (вначале совершенно первобытные) — таковы те первые формы общества, при которых производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах. Личная независимость, основанная на *вещной* зависимости, — такова вторая крупная форма, при которой впервые образуется система всеобщего общественного обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций. Свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние, — такова третья ступень. Вторая ступень создает условия для третьей»*

Следует отметить, что проблема периодизации исторического процесса была для К. Маркса далеко не второстепенной, и он на протяжении всей своей научной деятельности время от времени к ней обращался. В его наследии можно обнаружить целый ряд периодизаций, осуществленных в разное время и с разной степенью проработки**. В советской же философской литературе почти тотальное распространение получила лишь

* 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., 1968. С. 100–101.

** Автором настоящего текста, например, обнаружено и проанализировано шесть периодизаций. См.: Хамидов А. А. Основные проблемы философии истории // Известия АН РК. Сер. обществ. наук. 1992. № 5. С. 6–15. Наш анализ показал, что все эти периодизации не следует толковать как результаты попыток (более или менее удачных) К. Маркса выработать некую единую универсальную периодизацию исторического процесса. Все эти периодизации работают и работают все вместе, но только лишь будучи, так сказать, наложенными друг на друга и все вместе — на исторический процесс. См. схему на с. 10–11. Правда, это верно лишь применительно к западноевропейской истории.

одна из них — периодизация по способам производства, неточно и даже *искаженно* именуемая *формационной*. Дело в том, что у самого К. Маркса *отсутствует* само выражение «общественно-экономическая формация». Он говорит об *экономической формации* общества (*ökonomische Gesellschaftsformation**), *то есть* о *сфере* экономики. Это зафиксировано и в некоторых русских переводах. Например: «В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи *экономической общественной формации*»**. Или: «Я смотрю на развитие *экономической общественной формации* как на естественноисторический процесс...»***. А это означает, что в обществе существуют и другие формации — политическая, духовная и т. д.

Термин «общественно-экономическая формация» изобретен В. И. Лениным. Он, в частности, писал: «Как Дарвин положил конец воззрению на виды животных и растений, как на ничем не связанные, случайные, “богом созданные” и неизменяемые, и впервые поставил биологию на вполне научную почву, установив изменяемость видов и преемственность между ними, — так и Маркс положил конец воззрению на общество, как на механический агрегат индивидов, допускающий всякие изменения по воле начальства (или, все равно, по воле общества и правительства), возникающий и изменяющийся случайно, и впервые поставил социологию на научную почву, установив понятие *общественно-экономической формации*, как совокупности данных производственных отношений, установив, что развитие таких формаций есть естественно-исторический процесс»****

* Marx K. Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft // Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). 2. Abt. Bd. 2. Text. B., 1980. S. 101²⁵; Marx K. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg, 1967 // Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). 2. Abt. Bd. 5. Text. B., 1983. S. 14⁹.

** Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 13. М., 1959. С. 7 (курсив мой. — А. Х.).

*** Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I. Процесс производства капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. М., 1960. С. 10 (курсив мой. — А. Х.).

**** Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? (Ответ на статьи «Русского Богатства» против марксистов) // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1971. С. 139 (курсив мой. — А. Х.).

Правда, В. И. Ленин употребляет также и выражение «общественная формация»^{*} то есть подходит к данному термину не очень строго. Однако именно термин «общественно-экономическая формация» был концептуализирован «истматчиками» и возведен в ранг категории. И это настолько въелось в сознание «марксистов», что они и в текстах К. Маркса «находят» его. И даже в предметных указателях к сочинениям К. Маркса и Ф. Энгельса фигурирует именно он. И уж совсем парадоксальным представляется позиция столь высококвалифицированного марксоведа, как Г. А. Багатурия. Исследуя тексты «Капитала» в немецком оригинале и в переводах на французский и английский языки, он пишет: «В авторизованном французском издании I тома “Капитала” термин “общественно-экономическая формация” (*ökonomische Gesellschafts-formation*) дважды переводится как “экономическая формация общества” (*formation économique de la société*). Точно так же переводится он и в авторизованном Энгельсом английском издании I тома “Капитала” (*economic formation of society*)»^{**} При этом он *ссылается* на соответствующие издания.

Вернемся к Г. С. Батищеву и его непериодизирующей типологии. Не совсем понятно, почему он цитировавшийся выше Марксов текст не присовокупил к шестому Марксову тезису. Причем он его *нигде* в своих работах не цитирует. Это тем более странно, что батищевская непериодизирующая типология отнюдь *не является* альтернативой Марксовой периодизирующей типологии. Более того, обе эти типологии не только не исключают друг друга, но являются *взаимодополнительными*. Кстати, если другие Марксовы типологии адекватно применимы лишь к истории Западной Европы, то данная вполне применима и к истории Азии, и к истории Африки, и к истории доколумбовых Америк. Дело в том, что на всех названных континентах историческое развитие в принципе не вышло за пределы отношений личной зависимости.

Автору настоящего текста уже приходилось сопоставлять периодизирующую типологию социальных связей и отношений К. Маркса и непериодизирующую типологию Г. С. Батищева^{***}

^{*} См.: Там же. С. 137, 140, 143, 165, 180.

^{**} Багатурия Г. А. Создание К. Марксом и Ф. Энгельсом теории общественно-экономических формаций // Теория общественно-экономической формации. М., 1982. С. 15.

^{***} См.: Хамидов А. А. Основные проблемы философии истории. С. 15–17

Поэтому отметим лишь главное. Г. С. Батищев выделяет три основных типа связей: 1) социал-органические, 2) социал-атомистические и 3) гармонические. В первых двух он выделяет по два подтипа: а) разомкнутые и б) замкнутые. Суть данной типологии состоит в том, что данные типы и их подтипы существуют *всегда*, в любой форме общества, на любом этапе человеческой истории. Г. С. Батищев пишет: «Каждый конкретный человек, как бы сильно ни преобладали в его актуально претворяемом и явно зафиксированном образе жизни связи какого-то одного определенного типа или даже подтипа, тем не менее никогда не исчерпывается теми аспектами своего бытия, которые включены в эти связи. В каждом конкретном человеке всегда есть еще и иные, инородные аспекты и стороны, включенные или могущие быть включенными в совершенно другого типа связи. В конечном счете в каждом виртуально таится весь полный спектр возможных гетерогенных связей, как бы резко они не отрицали друг друга непосредственно и несмотря на их прямую несовместимость и несогласуемость между собой»*

Анализ показывает, что периодизирующая типология может до известной степени быть объяснена из непериодизирующей. В каждом общественном целом присутствуют все три (или, если брать развернуто, все пять) вариантов связей и отношений, но всякий раз в различной степени полноты и выраженности. Сам тип общества в этой связи предстает как доминирование того или иного типа или подтипа связей (или же их комбинации). Так, согласно К. Марксу, человеческая история начинается с господства системы отношений личной зависимости, но эта эпоха и предстает не иначе, как господство в масштабе общества социал-органических связей замкнутого подтипа, подспудом которых и в порах которых так или иначе существуют и развиваются также и иные типы и подтипы. На смену господству отношений личной зависимости приходит господство вещных отношений, отношений вещной зависимости. А это не что иное, как социал-атомистические связи и отношения замкнутого подтипа. Отношения универсально развитых, свободных индивидуальностей К. Маркс связывал с возможным коммунистическим типом социальности. А это и есть те связи и отношения, которые Г. С. Батищев именует гармоническими и которые становятся доминирующими в масштабе всего общества.

* Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997 С. 303.

Между прочим, из сопоставления этих двух типологий следует вывод, что изображаемое К. Марксом «царство свободы» не может считаться несбыточной утопией, сконструированной в кабинете по логике «от противного»: коммунизм-де измышлен как анти-капитализм. Те связи и отношения, которые характеризуют изображаемое Марксом коммунистическое общество, не могут возникнуть просто из ничего — они на протяжении всей «предыстории человеческого общества» и «царства необходимости» вообще существовали и продолжают существовать в разных формах явленности и чистоты. Теоретически нельзя исключать возможности утверждения этого рода связей и отношений в масштабе всего человечества. Все зависит от самого человечества. Из сопоставления двух этих типологий следует также то, что в «царстве свободы», буде такое наступит, *не исчезнут* ни связи социал-органические, ни связи социал-атомистические и их подтипы. Они лишь, так сказать, снимаются, переводятся в план подчиненного, а то и виртуального существования и ставятся под сознательный контроль субъектов-личностей. Таким образом, сам Г. С. Батищев тем, что проигнорировал Марксову непериодизирующую типологию социальных связей и отношений, лишил себя возможности раскрыть свою собственную типологию глубже и показать ее некоторые важные эвристические возможности.

Об отношении Г. С. Батищева к Марксовой диалектике мы будем говорить в другом разделе. А пока отметим, что отход Г. С. Батищева от философии К. Маркса, инспирированный учением Агни-Йоги, окончательно закрепился с принятием им христианства.

6. Человек, творчество, Универсум

Проблема человека и творчества изначально была для Г. С. Батищева центральной проблемой всего его философского творчества. Человек для него — центральная проблема философии, а творчество — как бы оно им ни понималось на разных этапах его философской деятельности — считалось им основным *способом бытия Человека в Мире*. Работа в области теории диалектики у него фактически была подчинена решению именно этих проблем.

В первый период своего философского творчества (т. е. и в тот, который он характеризовал как субстанциалистский, и в тот, который он характеризовал как анти-субстанциалистский) Г. С. Батищев прочно связывал сущность человека с предметной деятельностью. В докладе на симпозиуме 1966 г. он заявляет: «Проблема человека в марксистской философии вовсе не составляет предмета особого учения наряду с диалектическим и историческим материализмом, не образует отдельной частной области исследований наряду с другими, которые будто бы не касаются этой проблемы. Скорее напротив, эта проблема пронизывает собой все содержание философской науки как целого. Более того, она является в такой же мере диалектико-материалистической, в какой и историко-материалистической: здесь мы отчетливо видим, что развести эти “стороны” совершенно невозможно. Она представляет собой способ постановки всех фундаментальных собственно философских вопросов, их наиболее глубокого исследования и решения; она есть требование выявлять все невыявленные предпосылки

и доводить исследования до всех конечных выводов и оценок»* Аналогичное он утверждает и в знаменитой статье «Деятельностная сущность человека как философский принцип»** В свете официозной доктринальной философии с ее четким разделением на диалектический и исторический материализм подобное утверждение выглядело крамоллой. В этом усматривали или крен в сторону таких направлений «буржуазной» философии, как экзистенциализм, персонализм, философская антропология (имеется в виду направление, представителями которого были прежде всего М. Шелер, А. Гелен и Г. Плеснер), или же обнаружение недопустимого субъективизма. И, конечно же, Г. С. Батищеву доставалось от ревнителей официоза. Но он продолжал работать именно в этом направлении.

В этот период своей философской деятельности Г. С. Батищев прочно и, можно сказать, непоколебимо стоит на Марксовых позициях. Для него сущность человека заключается в предметной деятельности и одновременно — в социальности: «Общественная сущность человека и есть не что иное, как его деятельная сущность»*** С этих же позиций он решает и проблему творчества. Для него это не частная проблема, а проблема, затрагивающая саму сущность человека. «В проблеме творчества, — пишет он, — таится подлинный смысл проблемы личности. Быть личностью — это и значит быть творцом, индивидуально неповторимым творцом общественного мира культуры, мира истории. Это значит жить в *историческом* времени»**** Феномен творчества, согласно Г. С. Батищеву, не

* Батищев Г. С. Деятельная сущность человека как философский принцип // Человек в социалистическом и буржуазном обществе. Симпозиум. (Доклады и сообщения). М., 1966. С. 245.

** «Разгадка глубочайших тайн “внечеловеческого” мира заключается в деятельностном процессе его осваивательно-творческого “очеловечивания” Вот почему вопрос “Что такое человек?” пронизывает собой и определяет способ постановки *всех без исключения* существенных собственно философских проблем. Прежде всего именно в этом смысле марксистская философия и есть *философия человека* вся целиком, всем своим целостным содержанием, как система» (Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 76).

*** Батищев Г. С. Деятельная сущность человека как философский принцип. С. 247

**** Батищев Г. С. Творчество и рациональность. (К определению понятия человека) // Человек, творчество, наука. Философские проблемы. Труды Московской конференции молодых ученых. М., 1967. С. 84.

только не локализован в бытии отдельного индивида, но является общественно-культурным феноменом; более того, это — глубоко онтологический феномен, уходящий своими корнями в универсально-всеобщие, субстанциальные определения всей действительности. Следовательно, «проблема творчества требует уже в самой ее постановке обращения к тем универсально-всеобщим (категориальным) определениям действительности, без освоения которых невозможен процесс созидания принципиально новых возможностей — процесс творчества.

Только шаг за шагом, все полнее делая все эти универсально-всеобщие определения своими собственными, человек в его конкретном-историческом бытии может быть субъектом, может творить.

Всемирная история всегда продвигается вперед лишь настолько, насколько продвигается вперед порой едва заметное, но все же творческое освоение природы. Но прогрессирует ровно настолько, насколько за всеми нетворческими отчужденными формами и структурами все же творческая предметная деятельность развивает свои силы — человеческие реально-преобразовательные способности, т. е. человеческие производительные силы»* Собственно говоря, под творчеством на данном этапе Г. С. Батищев понимает предметную деятельность, соответствующую своему понятию: «Как сущностное определение человеческой предметной деятельности творчество тем самым является и определением предметно-деятельной сущности человека, глубочайшей его особенностью»** При этом он, разумеется, не отрицает наличия и необходимости *репродуктивных* форм или моментов деятельности. Однако в подлинной деятельности, согласно ему, продуктивный момент всегда превалирует над репродуктивным. Но в системе отчуждения дело обстоит наоборот: доминируют как раз репродуктивные формы деятельности, оторвавшиеся от когда-то породившего их творческого источника. Более того: «Антагонистическая форма прогресса создает такую ситуацию, когда кажется, что человеческое творчество совершается только вопреки социальной обусловленности»*** Также система отчуждения приводит к иррационализации творчества и его фетишизации. Возника-

* Батищев Г. С. Творчество и рациональность. (К определению понятия человека) // Человек, творчество, наука. Философские проблемы. Труды Московской конференции молодых ученых. М., 1967. С. 85.

** Там же. С. 92.

*** Там же. С. 86.

ют натуралистические или мистические концепции творчества, которые не только не раскрывают его сущность, но и уводят прочь от правильной постановки этой проблемы.

Необходимо отметить, что в начале данного, то есть первого, периода своего философского творчества Г. С. Батищев по традиции, восходящей к И. Канту, предметную деятельность трактует преимущественно в категориях соотношения субъекта и объекта. Такое понимание переносится и на трактовку творчества. Так, он утверждает, что «рациональное понимание творчества предполагает удержание монизма в анализе творческого акта как всецело предметного (точка зрения конкретного тождества субъекта и объекта как противоположностей)»^{*} Но вскоре он преодолевает этот субъект-объектный редукционизм.

Философское исследование творчества, согласно Г. С. Батищеву, состоит в решении следующей антиномии: «творчество *не может* совершаться иначе, как путем продолжения истории деятельности, иначе, как на основе и в зависимости от прошлых ее результатов, от исторически выработанных и определенных, следовательно, ограниченных уровнем своего развития деятельных способностей общественного человека, иначе, как на основе определенной содержательной логики процесса предметной деятельности, которой человек обладает в форме категориального строя своего познающего мышления.

Столь же верно в то же время, что творчество *не может* совершаться как функция прошлых результатов деятельности и как действие сложившихся способностей, то есть как реализация тех возможностей, которыми обладает общественный человек на основе минувшей истории и которые ограничены определенным достигнутым уровнем развития деятельности, как реализация возможностей определенной логики мышления, заключенных в этой исторически выработанной логике»^{**} Как и всякая строго сформулированная антиномия, данная антиномия также не может быть решена посредством выбора какого-то из тезисов и отбрасывания другого. Равным образом она не может быть решена посредством внешнего соединения этих тезисов по принципу «как то, так и другое». Правильному разрешению данной антиномии и, следовательно, правильно-

^{*} Батищев Г. С. К вопросу о философских предпосылках разумно-рационального понимания творчества // Проблемы диалектической логики. Материалы к симпозиуму. Алма-Ата, 1968. С. 144—145.

^{**} Там же. С. 145.

му пониманию сущности творчества, согласно Г. С. Батищеву, мешают многие социальные феномены, порожденные расщеплением предметной деятельности, а стало быть, — и самого человека, феномены, являющиеся продуктами отчуждения.

Творчество, отмечает Г. С. Батищев, не может быть частичной деятельностью, жизнепроявлением частичного человека. «Творчество есть по необходимости *целостная* деятельность. <...> Творчество не может быть делом нетворческого существа...»* Данная антиномия, согласно Г. С. Батищеву, разрешается следующим пониманием сущности творчества: «Творчество осуществимо и объяснимо только как выход за пределы всякой заранее данной ограниченности, как результат способности со временем преодолеть любой заранее данный предел, *создать принципиально новую* возможность»** Или: «Каждый подлинный шаг в *истории творчества* может быть разумно понят только как шаг *творчества истории* культуры»***

Г. С. Батищев возражает против отождествления творчества с производством чего-либо *нового*, противопоставляемого *старому*. Такое определение творчества является сугубо *негативным*, а потому и не затрагивающим сущность творчества: «“специфика” фиксируется, а суть дела ускользает. Ибо творчество только потому и выходит к новым горизонтам действительности, что достигает более полного и глубокого овладения богатством “старого” Оно есть акт всецело *исторический*, вбирающий в себя и возрождающий в себе все то живое движение культуры, внутри которой и из наследования которой он сам возник и стал осуществим»**** Таково в общих чертах понимание Г. С. Батищевым сущности творчества на данном этапе его философской деятельности.

Во второй период этой деятельности он конкретизирует и развивает свое понимание соотношения субъекта и объекта в предметной деятельности. Формула данного соотношения имеет, согласно Г. С. Батищеву, следующий вид: $S — O — S$.

* Там же. С. 148.

** Батищев Г. С. Творчество и рациональность. (К определению понятия человека). С. 95.

*** Батищев Г. С. К вопросу о философских предпосылках разумно-рационального понимания творчества. С. 149.

**** Батищев Г. С. Диалектическая логика и творчество // Актуальные проблемы диалектической логики. (Материалы Всесоюзного симпозиума по диалектической логике, 1968 г.). Алма-Ата, 1971. С. 203.

На первый взгляд, она мало что разъясняет. Но он отмечает: «Здесь на первый план выдвинуто самое существенное, а именно то, что всякий объект, с которым уже так или иначе реально, предметно-деятельно *соотносит* себя исторически определенный субъект, всегда опосредствует собою отношение последнего к *другим субъектам* и по необходимости бывает *втянут и включен* в такое опосредствование, более или менее сложное. Если же объект в такое опосредствование еще не включен и не втянут, то вовсе еще не имеет места также и одностороннее отношение $S — O$, ибо оно осуществляется всякий раз *исторически*, “внутри и посредством определенной общественной формы”, внутри социальных, исторически-действительных *междусубъектных* связей или отношений между людьми»*. В своей докторской диссертации Г. С. Батищев усложняет формулу, вводя понятие *произведенческого* бытия. Он пишет: «Между субъектом, взятым в его специфическом бытии, и объектом, т. е. тем объектным бытием, с которым как-то соотносится субъект в исторически доступных и социально определенных формах, всегда необходимо хотя бы минимально сказывается влияние или присутствие еще одного, третьего, промежуточного рода бытия — *произведенческого*. Последнее радикально отлично от обоих других, и нет полной редуцируемости высшего рода к низшим»**. Вследствие этого «получается синтетическая, объединяющая формула: “*субъект — произведение — объект — произведение — субъект*”»*** При этом «деятельность — в отличие от объектно-вещной активности как своей превратной формы — *начинает* не с вещи, а с *других субъектов*, и столь же непременно *завершается* не в вещи самой по себе, а в судьбах *других субъектов*,

* Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С. 115. В кавычки взяты слова К. Маркса из его знаменитого «Введения» «Экономических рукописей 1857—1859 годов». Он дает их в *собственном* переводе, не замечая того. Но при этом он ссылается на т. 12 Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса (к тому же неправильно указывая страницу: надо 713, а не 7) и добавляет, что-де «этот перевод данного места лучше, нежели более поздний; ср.: Т. 46. Ч. 1. С. 23...» (Там же. С. 148. Примеч. 72). Оригинал см. в: Marx K. Ökonomische Manuskripte 1857/58. Text. Tl. 1 // Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). 2. Abt. Bd. 1. Berlin, 1976. S. 25₁₃.

** Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1989. С. 23.

*** Там же. С. 24.

которым адресуется она также и своим опредмеченным бытием. Другими словами, деятельность в ее сущностных силах *междусубъектна*»^{*} Сама эта междусубъектность не есть готовый дар человеку — она должна вырабатываться и постоянно совершенствоваться им. В действительное общение человек вступает всем своим существом, всеми своими содержаниями, как явными, так и неявными^{**} Подлинное общение — это также отношение, вступая в которое человек-субъект должен быть готов не только к встрече с Другим, но и с самим собой, подчас таким, каким он себя еще не знал.

С начала 1970-х гг., как уже отмечалось, Г. С. Батищев знакомится с идеями Агни-Йоги. Данное учение, как представляется, оказало *решающее* влияние на философию Г. С. Батищева, по крайней мере, в двух направлениях. Во-первых, в силу того, что учение Агни-Йоги принципиально *неантропоцентрично*, Г. С. Батищев, проникшись им, стал подвергать критике антропоцентризм. В советской «Философской энциклопедии» антропоцентризм определяется как «антинаучное, связанное с религией и идеализмом, представление о человеке как конечной цели мироздания и центре Вселенной...»^{***} На деле же религия и идеализм не непременно могут быть антропоцентричными. Скажем, буддизм таковым не является. А вот материализм вполне может быть антропоцентричным. В частности, диалектический материализм именно таковым и был. Утверждая тезис о том, что в мире нет ничего, кроме движущейся материи, он тем не менее настаивал на положении о том, что человек — высшее существо во Вселенной, «высший продукт

^{*} Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 68.

^{**} Г. С. Батищев пишет: «Собирать воедино, вместе и нераздельно весь наш внутренний субъектный мир и насыщать им поступок здесь-и-теперь — это удивительное искусство... Казалось бы, что 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, ролью, проявлением, одним из своих обликов, а целиком — разучились, увы!» (Батищев Г. С. Укорененность и плодотворность. К вопросу о философских уроках из глобально-экологической ситуации // Гармонизация системы: «человек — природа». М., 1989. С. 41).

^{***} Антропоцентризм // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 1. А — Дидро. М., 1960. С. 81. Лев. стбц. Автор статьи не указан. Аналогично антропоцентризм определяется и в кн.: Атеистический словарь. М., 1983. С. 26. Лев. стбц.

эволюции материи». Согласно Г. С. Батищеву, философское употребление термина «антропоцентризм» оправдано «лишь тогда, когда имеется в виду *абсолютный* (а не лишь локальный и относительный) *свое-центризм*, обнимающий притязание на человеческую монополию и исключительность в обладании ценностями, т. е. антропоцентризм также и *аксиологический*»* Типичной идеологемой антропоцентристской позиции Г. С. Батищев считал известный тезис Протагора из Абдеры: «Человек есть мера всем вещам — существованию существующих и несуществованию несуществующих»**

Первым опытом критики антропоцентризма стали — повторяем — все еще не опубликованные «Тезисы не к Фейербаху», которые Г. С. Батищев начал писать в 1974 г. В них он пишет: «Человеческая жизнь и вся человеческая земная история все-таки вовсе не есть нечто отъединенное и изолированное от остального космоса. Люди, как ни старались, не смогли оторвать всеузывзаимозависимости с иными, ныне неявными мирами»*** Человечество, стало быть, согласно новому воззрению Г. С. Батищева, не одно в Универсуме. На лестнице космической эволюции есть «гораздо глубже вникнувшие в беспредельную диалектику Универсума... В своем превосходстве они не утверждают себя, не накладывают готового мерила, не присвоительствуют...»**** Вселенная, таким образом, населена субъектами разного уровня развитости и совершенства (само ее название, стало быть, происходит не от слова «всё»: *Всё-ленная*, а от слова «селить»: *В-селён-ная*). Таково теперь кредо Г. С. Батищева. Он поэтому и подвергает критике мировоззренческо-философ-

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

** Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Изд. 2-е, испр. М., 1986. С. 348.

*** Батищев Г. С. Тезисы не к Фейербаху. § 4 б. В данной цитате содержится полемика с такими — по своему генезису восходящими к Л. А. Фейербаху — положениями раннего К. Маркса, содержащимися в его работе «К критике гегелевской философии права. Введение»: «корнем является для человека сам человек»; «человек — *высшее существо для человека*... необходимо, «чтобы он (человек. — А. Х.) вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца» (Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 422, 415.

**** Батищев Г. С. Тезисы не к Фейербаху. § 4 б.

скую позицию, согласно которой земное человечество — это высшая ступень космической эволюции. Он пишет: «Человек... притязает быть сам себе “корнем” и “солнцем”. В своих целях и ценностях он пытается вести себя безотносительно к Универсуму и возводит свое мерило в абсолютное. Он взирает на космос сверху вниз, как на периферию. Он отходит от *геоцентризма* только в трехмерной астрономии, во всем же остальном он держится именно геоцентризма: как господин мироздания он хотел бы “вращаться вокруг самого себя”, ибо он — центр Вселенной. Таков *антропоцентризм*»*

Существенно при этом, что в данной работе Г. С. Батищев различает *два вида* антропоцентризма: *пассивный* и *активный*. Поскольку больше нигде он данное различие не проводит, приведем соответствующий фрагмент полностью. Г. С. Батищев пишет: «*Пассивный* антропоцентризм утверждает себя в форме инакоцентризма, в частности — теоцентризма. Это — своемерное признание Высших Сфер, включенное *внутрь* той же самой самозамкнутой жизни, того же самого ограниченного кругозора. Такова *потребительская* религиозность: она не зовет человека преодолевать свое несовершенство и слепоту, не обязывает его преобразовывать свое бытие во всех сторонах. Она включается в ограниченное бытие и ставится рядом с прочими его сторонами как пристройка, как придаток, как их санкция, “священный” инструмент и облачение. Таковы — законничество, ревностный формальный ритуализм, фанатизм и *фатализм*, самоуничужение и раболепство ради неприятия ответственности, покорность силе ради приспособления, нетерпимость и групповая исключительность.

Активный же антропоцентризм есть агрессивное своемерие, навязывание себя космосу. Эта гордыня ни перед чем не остановится — все подлежит *освоению*. Так она “по праву Прометея”*** похищает нечто высшее, дабы обратить его в средство для низшего, в вооружение. Такова хитрость: минуя труд самоотречения и самообретения, насилием и антагонировани-

* Там же.

** Данное выражение взято из сатирического романа К. Маркса «Скорпион и Феликс», в котором сказано: «Обычный человек... борется с бушующей жизнью, бросается в волнующее море и по праву Прометея добывает жемчуга из его глубин...» (Маркс К. Главы из юмористического романа «Скорпион и Феликс» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 40. М., 1975. С. 531).

ем достичь самообоженья. Отсюда — богоборческий *нигилизм* к Высшему, облаченный в *редукционизм*; волюнтаризм, прикрытый культом Порядка. Отсюда — идеология разрушительного бунтовщчества, — *ре-эволюционность*!

Отсюда и обман: живое космическое общение смешивается с потребительской и социально-функционалистской религиозностью.

Оба антропоцентризма сходятся в том, что бытие Высших — унижает: оба воспринимают их силу как свое бессилие, их помощь как эквивалент своего бездействия, их богатство как свою нищету, их чистоту как свою грязность, их божественность как свое убожество* Такова логика своемерия. Оба они лишь сакрализуют свою ограниченность. Оба на деле отвергают живое высшее общение как побуждающее к действительно-му возвышению**. В последующих своих работах Г. С. Батищев предпочитал писать *просто* об антропоцентризме, не вдаваясь в детализацию. Более того, он пишет *лишь* об *активном* его варианте. Вполне очевидно, что это связано с окончательным переходом его на позиции христианства. Но об этом — позже.

Антропоцентризм не является чем-то исключительным для мировоззренческих ориентаций человечества. В наиболее очевидной форме он заявил о себе в эпоху западноевропейского Ренессанса. Ренессанс был своеобразной негативной реакцией на западноевропейское Средневековье, особенно, конечно, позднее, с которым оно впоследствии и стало отождествляться. В мировоззрении Ренессанса в центр был поставлен Человек (с большой буквы, под которым имелся в виду *творец*, т. е. творческий индивидуум). Предельно отчетливо данное мировоззрение выражено в известной «Речи о достоинстве человека» Дж. Пико дела Мирандола. В данной речи Дж. Пико вкладывает в уста Бога такие слова: «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, оп-

* Слова «их божественность как свое убожество» суть прямая аллюзия Г. С. Батищева (о чем он говорил автору данного текста) на фразу Э. В. Ильенкова: «Божества нет без убожества» (Ильенков Э. В. Почему мне это не нравится // Культура чувств. М., 1968. С. 37).

** Батищев Г. С. Тезисы не к Фейербаху. § 4 б.

ределишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты, сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные»*

Данное мировоззрение имело и свою земную проекцию, вследствие чего эпоха Ренессанса заключала в себе глубокую антитетику. Ф. Энгельс писал, что это была «эпоха, которая нуждалась в титанах и которая породила титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености»**. Но возрожденческий титанизм, как прекрасно показал А. Ф. Лосев, имел и *оборотную* сторону***

Наиболее ярким проповедником активного антропоцентризма в XX столетии был, пожалуй, П. С. Боранецкий. В своих объемистых монографиях (одна из них — «Религия, Материализм и Прометеизм. Основания синтетического миро-созерцания» — содержит 1650 с.!) он пытался обосновать принципиально новое (по его мнению) мировоззрение, которое он именовал Прометеизмом, или Антропономизмом (именно с большой буквы). «Сам Человек, — утверждал он, — *онтологически* есть высшее Абсолютное существо — данное в качестве потенциальной возможности и заданное в качестве актуальной действительности»**** «Данный реальный мир, — согласно ему, — не нуждается в ином сверхъестественном мире...» Именно Человек (с большой буквы) «и есть подлинный Мессия мира, несущий в нем высшее Абсолютное утверждение, — подлинный Спаситель всего сущего в мире, несущий ему избавление от мирового зла, в частности от зла смерти»***** Согласно ему,

* Пико дела Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса. Т. I. М., 1981. С. 249.

** Энгельс Ф. Дialeктика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. М., 1961. С. 346.

*** См. главу «Оборотная сторона титанизма» в кн.: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. См. также: Гайденоко П. Коллизия возрожденческого титанизма // Вопросы литературы. 1980. № 3.

**** Боранецкий П. Основные начала. Онтология творческого мирозерцания. Париж, 1960. С. 551.

***** Боранецкий П. О самом важном. Конечное назначение Человека. Париж, 1956. С. 51.

«...Человек не только высшее духовное существо и существо идеальное по преимуществу; он также высшее *универсальное* существо и существо *интегральное* по преимуществу. <...> В Человеке сходятся и потому могут также от него исходить все идеальные нити мира, все конститутивные связи его. Он в этом смысле подлинный центр и средоточие мира, его онтологическая квинтэссенция»* Такого рода антропоцентризм Г. С. Батищев, надо думать, не принял бы и в тот период своего философского творчества, который он сам именовал антисубстанциалистским.

Вторым направлением, вернее, следствием влияния идей Агни-Йоги на Г. С. Батищева был его отход от деятельностного редукционизма и переход на позиции принципа многоуровневости. При этом он не воспроизводит то, что в данном отношении сказано в Агни-Йоге (он вообще воспринял лишь ее общий настрой, ее дух, а не букву). Он здесь идет своим собственным путем и делает целый ряд открытий. Он выделяет в человеческом бытии целый ряд *трехуровневых* комплексов, или ансамблей, которые у человека, соответствующего своему понятию, подчинены логике *иерархии*, то есть статус и границы нижележащих уровней здесь определяются уровнями вышележащими. Приведем первый ансамбль. Это уровни объективности, определяемые уровнями погружения человека в самого себя. Г. С. Батищев пишет: «Первый уровень образуют собою все те феномены, которыми субъект даже и спонтанно дан самому себе, т. е. в виде совокупности которых он застает себя самого непосредственно доступным, явленным себе. Назовем его поэтому уровнем *феноменалистским*. <...> То, что кажется индивиду наличным в качестве его собственного точечного “я”, будучи взято как центр его актов сознания, потребностей, влечений и т. п., есть именно его *псевдо-я*, фиктивная личность, “двойник”, говоря словами Ф. М. Достоевского и А. А. Ухтомского...»**. Другими словами, данный уровень отличается предельной необъективностью. «Дело в том, — подчеркивает Г. С. Батищев, — что феноменалистски данное вообще не обладает само по себе определемостью категориального порядка: оно не истинно и не ложно, не доброе и не злое, не

* Боранецкий П. С. Религия, Материализм и Прометеизм. Основания синтетического мирозозерцания. Париж, 1950. С. 850, 851.

** Батищев Г. С. Безусловные ценности и творческое отношение к миру: творчество в исследовании и творчество в духовном поиске // Человек: деятельность, творчество, стиль мышления. Симферополь, 1987. С. 73.

прекрасное и не безобразное: оно не категоризовано»* Для минимальной объективности субъекту необходимо перейти с уровня непосредственной достоверности на более глубокий, не зависящий от него уровень — уровень мышления. Г. С. Батищев отмечает: «Второй слой, или уровень мышления во всех... его измерениях весь разворачивается только в деятельности, решающей задачи-проблемы, только во взаимоотношениях. Здесь всё опосредствованно социокультурно и исторически: ибо каждая категория предстает 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 предстает не как простая точка-центр, но как единение и синтез векторов — каждый из которых определен степенью его культурной предметной содержательности, а не просто принадлежностью к “я”»** Но это — не высшая инстанция, так как мыслящее Я не исчерпывает собою человека и его бытие в Мире. «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? — спрашивает Г. С. Батищев и отвечает: — Оно, в свою очередь, образовано *тремя полями*»***

Термин «поле» Г. С. Батищев применяет в том смысле, в каком говорят, например, о магнитном поле. Он выделяет эти три поля уже в «Тезисах не к Фейербаху». Приведем, однако, характеристику их по другому, более доступному читателям источнику. Это «следующие три поля:

а) *поле полезностей*, которому соответствует наделенное самостоятельностью поле субъект-объектных отношений и *логика оконечивания*;

б) *поле устремленностей*, в котором объектные отношения снимаются более конкретными междусубъектными, раскрытыми в беспредельность;

* Батищев Г. С. Безусловные ценности и творческое отношение к миру: творчество в исследовании и творчество в духовном искании // Человек: деятельность, творчество, стиль мышления. Симферополь, 1987 С. 74.

** Там же.

*** Там же. С. 75.

в) *поле созидания* самих бесконечных устремленностей, или собственно творчества как космического универсального, бытийственного соавторствования. <...> В поле полезностей субъект выступает как субъект потребностей, как обладатель своего масштаба, резюмирующего кодекс требований, предъявляемых им к миру как к миру объектному: он живет здесь с вектором к себе как конечному и оконечивающему собою бытие. Все остальное — только средство своих целей. <...> В поле бесконечных устремленностей субъект выступает как такой субъект, для которого даже самая огромная величина полезностей не имеет силы влияния на него сравнительно с ценностным и целевым (то, что К. Маркс называл “самоцелью”) качеством направленности: от себя к бесконечным точкам, или идеалам, созидательства. <...> Наконец, только в поле созидания самих бесконечных устремленностей субъект восходит к абсолютной проблематизации мира, ибо он восходит к полной проблематизации самого себя и отрекается не только от всякого *своецентризма*, а и от всякой ценностной предизбранности отношения к миру>* В границах первого поля субъект выступает как субъект *присваивающий*; в границах второго — как субъект *осваивающий*; наконец, в границах третьего поля — как субъект *в-себя-приемлющий*. Здесь, стало быть, срабатывает не присвоение и не освоение, а в-себя-приятие, понимаемое, однако, не как наложение своего мерил: деятельность в данном случае предстает как тождество адресования и в-себя-приятия.

Каждое из этих «полей» равно примордиально и нередуцируемо к другим и не заместимо другими. Все они одинаково необходимы, однако каждому присущи свои функции и границы допустимого функционирования. У подлинно целостного человека, во-первых, присутствуют все три поля, а во-вторых, поле полезностей непосредственно подчинено полю устремленностей, а оба они — полю созидания.

Г. С. Батищев, кроме того, выделяет три иерархически соотнесенных друг с другом уровня, или поля, *жизненной позиции* человека. «На самой нижней ступени — такие компоненты жизненной позиции, которые зависят (и в которых индивид именно зависит) от ближайшей социальной ситуации: от своего

* Батищев Г. С. Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека // Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата, 1979. С. 120–121.

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 нее, 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 нее — с общей направленностью глобального, всемирно-исторического процесса. Здесь человек соотносит себя с другими не только внутри социальных ролей, а и поверх них с человечеством как противоречивой целостностью и с его общей судьбой на Земле. Таков над-ситуативный слой жизни каждого, такова ступень всежизненной стратегии, применяемой также и к тактике, разумеется, т. е. к непосредственным ситуациям.

Наконец, есть в человеке как субъекте еще 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 свое определенное место в действительности вообще и претворяет свою судьбу перед лицом всей Вселенной, ведомой и неведомой, в ее незавершимой 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 все более и более высокие, как *путь* принципов»*

Если в начале первого периода своего философского творчества Г. С. Батищев мало говорит об отношении человека и Мира, то уже со второй половины 1960-х гг. он этому уделяет больше внимания и отмечает, что действительный мир предста-

* Батищев Г. С. Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма) // Диалектика рефлексивной деятельности и научное познание. Ростов-на-Дону, 1983. С. 55–56.

ет «как *мир проблем* для человеческой культурно-творческой деятельности»*. Однако он не конкретизирует, в чем состоят эти проблемы. Во второй период он также отмечает, что «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»**. При этом он отмечает концептуальную *недостаточность* самих терминов «задача» и «проблема». «С точки зрения сути дела, — отмечает он, — неудачно в них то, что они придают выражаемому ими смыслу ненужный и искажающий оттенок *заданности* и *наперед установленности* требуемого решения. Этот дезориентирует именно тем, что указывает на якобы уже заранее имевшуюся определенную ориентацию, на некую *пред-решенность*. Главное же в задаче, или проблеме, — это *НЕ-заданность*, *НЕ-предрешенность*, смысловая диалектическая раскрытость в беспредельность. Поэтому всякая обретшая парадигмальную принадлежность задача, или проблема, уже вписывающаяся в заранее сформированные, готовые пределы, тем самым перестает 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 *все еще не-задачи* в парадигмально определенную *задачу* присутствует и живет полнота ее диалектического смысла»***.

Если ограничиться только сферой науки, то можно обнаружить следующее. В этой сфере уже существует определенный массив знания, оформленный в теории, гипотезы, научные дисциплины; существуют принятые исследовательские парадигмы, идеалы и нормы научности, определенная методология

* Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 77

** Батищев Г. С. Деятельность и ценности. Критика «деятельностного» подхода и теории итериоризации // Вопросы философии. 1985. № 2. С. 43. Лев. стбц.

*** Батищев Г. С. Самопознание человека как культурно-созидательного существа: три уровня сложности задач // Человек и культура. Критический анализ буржуазных концепций. М., 1984. С. 9–10. (В названии статьи допущена опечатка: стоит «культурно-созидательного». — А. Х.). «В этот первый момент как бы мгновенно вспыхивает вся внутренняя сила ее диалектической напряженности, ее таинственности и загадочности, чтобы потом тотчас же остыть до чего-то лишнего беспредельного значения и вставленного в колючие рамки парадигмальных условий» (Там же. С. 10).

и научная картина мира; существуют мировоззренческие и философские основания исследования; существуют исследовательские направления и научные школы. И так далее. Все это в той или иной форме и степени оказывает влияние на характер постановки и решения познавательной проблемы. И даже на осмысление ее в качестве проблемы, ее статуса и значимости ее решения для развития познания. В еще большей степени это справедливо в отношении философии, которая и исторически, и в наличной современности существует в виде множества систем и направлений, многие из которых никак не согласуются друг с другом. К примеру, проблема соотношения субстанции и ее акциденций есть *псевдопроблема* для философии неопозитивизма.

Но и не это главное. Г. С. Батищев пишет: «В своем первичном качестве задача («энигма») еще не имеет никакой локализованности внутри какой-то области культуры. Она не принадлежит ни к одной из них исключительно, но в то же время включает в себе начала каждой из них и все их вместе. Она — синтетичная 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 ее собственных граней»^{*} Способностью схватывать задачу, проблему как синтетическое целое, отмечает Г. С. Батищев, обладают дети и те взрослые, которые сумели в себе сохранить хотя бы элементы детского восприятия мира. И в самом деле. Допустим, ученик младших классов получил от учителя для решения, например, такую математическую задачку: из пункта *А* выехал велосипедист в такое-то время и движется с такой-то скоростью; из пункта *Б* выехал ему навстречу другой велосипедист в такое-то время и с такой-то скоростью; расстояние между пунктами *А* и *Б* такое-то. Требуется узнать, в каком пункте и через какое время встретятся оба велосипедиста. Для учителя (если он «избавился» от детского отношения к миру) задача предельно ясна и является она *исключительно математической*. Ребенок же, еще не испорченный полностью системой образования, воспитывающей в нем дискретно-специализированное видение действительности, воспринимает эту задачку более объемно: он задается, например, вопросом (и может задать его учителю): а почему другой велосипедист выехал позже (или раньше)? А была ли с его

^{*} Там же. С. 10.

стороны дорога ровной или нет? А когда велосипедисты встретятся, что они будут делать? И так далее. В таких вопросах, заданных ему, учитель, стерильно чистый от каких-либо элементов детского восприятия мира, усмотрит отклонение ученика от задачи, его нерадивость и слабую подготовку.

Во второй период своей философской деятельности Г. С. Батищев дает типологию задач, возникающих перед человеком-субъектом. Проводя данную типологию, Г. С. Батищев сначала выделяет задачи, *не требующие* от него сколько-нибудь значимой рефлексии над действительностью и над самим собой. Он называет их *безрефлексивными*. Эти задачи решаются как бы по инерции. Однако, отмечает он, не имеет смысла третировать их как недостойные человека-субъекта. «Взятые на своем месте, безрефлексивные задачи образуют собою низшую ступень или принадлежат низшей ступени великой исторической школы объективности, которую проходит человек в своем культурно-историческом восхождении»*. Объективность заключается в том, что субъект, встречая задачу, не стремится приложить к ней свой конечный масштаб, но стремится бескорыстно приобщиться к ней. И тогда с неизбежностью включается рефлексия. На этом пути, согласно Г. С. Батищеву, встреченные субъектом «проблемы предстают на трех 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. Логiku этого Миропорядка мы знаем лишь отчасти, но можем узнать полнее и вернее, если постараемся ее — готовую! — извлечь из недр бытия, где она залегает и только ждет нас, подобно некоему всеобщему полезному ископаемому. Дело только за добывательскими усилиями с нашей стороны. <...> *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 столь же объективно, в таком же строгом согласии с объективной диалектикой *продолжить* ее, *создать* недостающие ее элементы, дабы *сделать ее относительно достаточной*. Здесь творческая деятельность субъекта входит в состав дейст-

* Там же. С. 5.

вительности полноправной участницей, созидательницей даже ее логики, ее незавершенной всеобщей гармонии. Здесь человек возвышается до строителя мира, его сотворца. <...> *Третий уровень*: сами действительные проблемы предстают как проблемы с недостаточным субъектом, они осмыслимы и разрешимы, но только для *иного*, принципиально иного, нежели мы, более совершенного субъекта. Однако мы тоже способны дорасти до этих проблем, если станем не просто развивать самих себя — таких, каковы мы есть, — но совершим радикальную работу над своей сущностью, если принесем 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 еще в образе загадки и даже тайны»*

Задачи третьего уровня — это «*задачи для иного субъекта, т. е. недоступные и запредельные по своей трудности из-за кардинального несовершенства наличного субъекта*»**. Это такого рода задачи, для решения которых ничего не дает до-развитие логики. Чтобы они стали для человека действительными задачами, человек должен перестать быть таким, каков есть, и вместо того, чтобы совершенствовать логику, должен совершенствовать самого себя. Он должен *дорастить* себя до этих задач. Г. С. Батищев пишет: «...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 еще и кардинальное *самоизменение субъекта*, решающего эти задачи, требуется превращение его в *иного*, сущностно инакового субъекта. Достаточное условие осмыслимости и разрешимости этих задач поистине может возникнуть лишь из *собственного* преобразования и преображения субъекта»***. И еще: «Продлевать всеобщую логику мира *вне* себя научается на самом деле только

* Батищев Г. С. Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма). С. 52–53. Более эксплицитную характеристику данных уровней см. в статье: Батищев Г. С. Самопознание человека как культуро-созидательного существа: три уровня сложности задач. С. 10–17

** Батищев Г. С. Самопознание человека как культуро-созидательного существа: три уровня сложности задач. С. 16.

*** Там же. С. 17

такой человек, который научается самого себя превращать в достойного продлевателя — поистине *внутрь и вглубь* себя! — наследуемой им логики действительности»*

Выше в качестве первого из трехуровневых ансамблей был рассмотрен ансамбль, характеризующий уровни объективности при направленности субъекта на самого себя. Г. С. Батищев выделял также и ансамбль, характеризующий уровни объективности при направленности субъекта на преднаходимую им действительность. Они, согласно ему, суть также и уровни распрямечивания. Обратимся к ним. «Во-первых, — отмечает Г. С. Батищев, — деятельность встречает свой предмет как имеющий единственное, однозначное, *объектное бытие* — то ли натуральное, то ли поддающееся уподоблению ему. <...> Во-вторых, деятельность встречает свой предмет как *произведение*. Здесь натуральное тело — вещественно-энергетически-информационное — того объекта, посредством которого воплощено само произведение, непосредственно дано просто как объект. <...> В-третьих, деятельность встречает инаковое *субъектное бытие*, культурно-историческую, деятельностьную действительность чьего-то субъектного мира. Теперь также и все произведения предстают как всего лишь язык, посредством которого адресована нам сама конкретность процесса поступков и решений — жизнь, протекающая как наследующее творчество и творческое наследование»**

Ещё одним трехуровневым ансамблем в бытии человека Г. С. Батищев второго периода своего философского творчества выделяет: 1) *до-деятельностный*, 2) *деятельностный* и 3) *над-деятельностный* уровни. Предметная деятельность в свете данной иерархии занимает срединное положение. То есть она теперь *не исчерпывает собою* способ бытия человека в Мире. И Г. С. Батищев специально подчеркивает, что «деятельность не есть единственно возможный, универсальный *способ бытия* человека, культуры, социальности, не есть единственный и всеохватывающий способ взаимосвязи человека с миром»*** «На самом деле, — отмечает он, — деятель-

* Там же. С. 22.

** Батищев Г. С. Единство деятельности и общения // Принципы материалистической диалектики как теории познания. М., 1984. С. 206, 207 (курсив мой. — А. Х.).

*** Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности // Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990. С. 24–25.

ность есть способ бытия *только лишь актуализируемой*, поддающейся распредмечиванию *части* культурно-исторической действительности и самого человека»*. Но предметная человеческая деятельность каждый раз обладает конкретным уровнем развитости. На каждой ступени ее развитости сфера доступного распредмечиванию вполне конкретна и, стало быть, ограничена. И Г. С. Батищев вводит понятие *порога распредмечиваемости*. Этот порог всегда относителен, но он существует. «И все то, что находится по ту сторону этого порога, образует внедеятельностную и додеятельностную действительность, в том числе и внутри самого человека, в его “дремлющих потенциях”, пока еще не поддающихся пробуждению. Для этих виртуальных слоев деятельность не может быть способом их бытия, разумеется, до тех пор, пока исторически они не перейдут в сферу актуализируемых предметных содержаний культурно-исторического процесса»**. Однако наряду с относительными порогами, которые могут быть сдвинуты, трансцендированы более развитой деятельностью, существуют и *абсолютные* пороги, то есть пороги *для предметной деятельности как таковой*. Выяснилось, что предметная деятельность имеет *границы*: существуют целые слои в Универсуме и в человеке, которые *принципиально* (то есть не временно, а вообще) *не доступны* ей. Кроме того, в деятельности приоритет принадлежит *не* опредмечиванию, *но* распредмечиванию: «Только распредмечивание размыкает деятельностный круг»***

Г. С. Батищев выделял и другие трехуровневые ансамбли. В печатной форме он это не излагал, поэтому мы воспроизводим его идеи по его различного рода устным выступлениям. Во-первых, это ансамбль уровней встречи: 1) когда приходят с готовыми критериями; 2) когда критерий проблематичен (здесь открытое мышление ориентировано не на себя, а на ценности вне себя и выше себя); 3) когда проблематизируются и те ценности, на которые субъект ориентирован. Во-вторых, тесно примыкающий к предыдущему ансамбль уровней открытости Другому: 1) индивид открывает Другому лишь «фасад» себя, лишь то, что желает открыть; 2) индивид открывает Другому

* Батищев Г. С. Деятельность и ценности. Критика «деятельностного» подхода и теории интериоризации. С. 42. Прав. стбц. — 43. Лев. стбц.

** Там же. С. 43. Лев. стбц.

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

себя такого, каким он себя знает; 3) индивид открывает себя Другому всем своим бытием — и известным, и неизвестным (здесь существует не только возможность как бы заново- рождения, но и риск открыть в себе то, чего не желал). Сюда же примыкает ансамбль уровней помощи: 1) помощь полезностями; 2) помощь ценностями; 3) помощь смыслами-трудностями. Кроме того, Г. С. Батищев выделял также ансамбль уровней-способов критики. Первый уровень — *прикладная*, и тем самым негативная, критика. Это критика-уличение, в ней приговор уготован заранее, так как субъект такой критики знает (действительно или мнимо) все наперед. Данный вид критики той или иной концепции, говоря словами К. Маркса, «поворачивается к ней спиной и, отвернувши голову, бормочет по ее адресу несколько сердитых и банальных фраз»*. Г. С. Батищев при этом отмечает, что существуют такие сферы, где такая критика не только оправдана, но и необходима. Второй уровень — *теоретическая* критика. Она не обязательно является познавательно-теоретической, но может быть и этически-теоретической, и эстетически-теоретической. Этого рода критика есть процесс суда, но такой, в котором предпосылки есть, но они не являются окончательно готовыми (имеются лишь методология, принципы, мировоззренческие ориентиры). Это — проблемная критика. Она ставит акцент не на слабых, а на сильных сторонах подвергаемому критике предмету, а также на явно не сформулированных, но вытекающих из предмета выводах. Сюда подходят слова К. Маркса: «...Истинная критика анализирует не ответы, а вопросы»**. Такая критика, во-первых, диалогична: она дает возможность защищаться подвергаемому критике предмету, а во-вторых, учится у него. Наконец, третий уровень критики — это *поисковая* критика. Здесь не предпосылаются заранее даже методологические и мировоззренческие предпосылки. Здесь проблематизации подвергается не только предмет критики, но и ее субъект; поэтому она есть также и *самокритика*. Субъект критики ищет в предмете критики такие возможности, наследование и усиление которых позволит развить и усовершенствовать собственную теорию и самого себя.

* Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 420.

** Маркс К. Проблема централизации сама по себе и в связи с приложением к № 137 «Rheinische Zeitung», вторник, 17 мая 1842 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 40. М., 1975. С. 237

Сам Г. С. Батищев в своем философском творчестве очень часто прибегал к критике. Более того, он отмечал, что «существует достаточно обширный класс проблем, решения по которым не находятся посредством только чисто позитивного исследования, без обращения к критике»*. Он, в зависимости от задач критического анализа, применял все три способа критики. Примером критики третьего уровня являются две работы Г. С. Батищева: одна посвящена анализу философских аспектов творчества известного психолога С. Л. Рубинштейна**, вторая — концепции диалога М. М. Бахтина***.

Понимание человека как существа многоуровневого привело Г. С. Батищева к различению им *деятельности и общения*, с одной стороны, и *общения и общественных отношений* — с другой. Общественные отношения строятся деятельностью, тогда как общение охватывает *не только* деятельностный, но также до- и над-деятельностные уровни. «Общение есть встреча-процесс, развертывающийся одновременно *на разных уровнях*, принципиально не поддающихся редукции друг к другу и радикально разных по степени явности»****. Это — более радикальное положение, чем то, которое было выдвинуто Г. С. Батищевым ранее. Оно состояло в том, что субъект-объектное отношение опосредствуется отношением субъект-субъектным и составляет момент последнего. Оно, конечно, противостояло господствовавшему в советской философии субъект-объектному редукционизму, но, как уже нами отмечалось, подобная же идея высказывалась и Марксом*****. Принятие идей А. А. Ух-

* Батищев Г. С. Категория противоречия и ее мировоззренческая функция // Диалектическое противоречие. М., 1979. С. 39–40.

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

*** См.: Батищев Г. С. Диалектика или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина) // М. М. Бахтин как философ. М., 1992.

**** Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности // Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990. С. 30.

***** «В производстве, — писал К. Маркс, — люди вступают в отношение не только к природе. Они не могут производить, не соединяясь известным образом для совместной деятельности и для взаимного обмена своей деятельностью. Чтобы производить, люди вступают в определенные связи и отношения, и *только в рамках* этих общественных связей и отношений существует их отношение к природе, имеет место производство» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 6. С. 441; курсив мой. — А. Х.).

томского, резюмирующих в понятии друго́доминантности, привело Г. С. Батищева к определению междусубъектных отношений как более высоких не только относительно отношений субъект-объектных, но и отношений субъект-произведенческих, а отсюда — к идее о том, что не деятельность сама по себе, а именно общение, в том числе и внутрисоциальное, является тем, что связывает человека с Универсумом. Он пишет: «Отношение к другим членам общества, или общественное отношение, здесь выступает, как и должно выступать, — лишь *опосредствующим* звеном и надежным *проводником* связи человека со всею внечеловеческой действительностью Вселенной. Стало быть, созидательное *отношение*, взятое само по себе, вне каких бы то ни было его частных или превратных форм, по сути своей *не-геоцентрично, не-антропоцентрично*»*

Критика антропоцентризма вывела Г. С. Батищева на глобально-экологическую проблематику, актуализировавшуюся во второй половине XX века. Сама эта проблематика, отмечает он, индуцирована той не только лишь мировоззренческой, но и практически-бытийственно претворяемой позицией, в соответствии с которой человек (индивид, группа, общество, человечество) возводятся в ранг Центра и Вершины Универсума. «Человечество, — пишет Г. С. Батищев, — все еще 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»**

Люди, конечно, всегда поступают сознательно; все дело только в *качестве* и *уровне* этой их сознательности. Как отметил Гегель, «все заблуждения происходят оттого, что мыслят и действуют согласно конечным определениям»***. Люди в большинстве своем действительно мыслят и действуют только «согласно конечным определениям». Своей жизнедеятельностью они погружены в быт и обиход, в относительно размеренные ритмы повседневности. Они ставят такие задачи и цели, строят такие планы, которые продиктованы и «отредактированы» *этой* их жизнедеятельностью, то есть *конечные* задачи, цели, планы.

* Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 69.

** Батищев Г. С. Нравственный смысл диалектики. (К критике антропоцентризма) // Диалектика и этика. Алма-Ата, 1983. С. 109.

*** Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 127

Главнейшими детерминантами актов их поступков и действий являются их потребности, а критерием достижения этих целей, решения задач и исполнения планов является для них *эффект полезности*. Они большей частью *не видят* (а зачастую им это и *не дано*) хотя бы ближайших *последствий* (этических, хозяйственно-экономических, экологических и т. п.) этих актов. Те же фигуры, которые находятся на более высоких ступенях субординационной социумной лестницы, кончая правителями, *тоже* преимущественно мыслят и действуют согласно конечным определениям.

Таким образом, люди — максимальное их число — живут, выражаясь терминами М. М. Бахтина, в координатах *малого времени* и не только не действуют, но и не мыслят категориями *большого времени*. Стало быть, вся всемирная история человечества есть *почти всецело* история малого времени; большое время оказывается в ней лишь неким ее фоном. Но фон этот не химера; это — как бы результирующий экран последствий бытия в малом времени. М. М. Бахтин пишет: «Все, что принадлежит только настоящему, умирает вместе с ним»^{*} Но, к сожалению, не умирают *последствия*. Полнота всякого деяния, а не только великого, как полагал М. М. Бахтин, говоря его же словами, «раскрывается только в *большом времени*»^{**} Так и получилось, что последствия специфического отношения людей к природе, осуществлявшегося в границах и с позиций малого времени, накапливаясь в течение многих столетий, явили в конце концов свой ужасный облик.

Отдельные выдающиеся умы, разумеется, обращали внимание на неправильное отношение людей к природе^{***}. Но сколько-нибудь основательно экологическая тематика и проблематика стала осознаться примерно с XIX века. Так, К. Маркс ссылается на книгу немецкого ботаника и агронома К. Фрааса «Климат и растительный мир во времени, их история» (1847), в которой ученый отметил ряд негативных последствий раз-

^{*} Бахтин М. М. <Ответ на вопрос редакции «Нового мира»> // Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. М., 2002. С. 454.

^{**} Там же. С. 455.

^{***} Г. С. Батищев, в частности, ссылается на сочинение Я. А. Коменского «Всеобщий совет об исправлении дел человеческих» (См.: Коменский Я. А. Избранные педагогические сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1982). См.: Батищев Г. С. Диалектика перед лицом глобально-экологической ситуации // Взаимодействие общества и природы. Философско-методологические аспекты экологической проблемы. М., 1986. С. 176. Примеч. 2.

вития природы для растительного мира. Сам Маркс в 1868 г. отмечал, что «культура, — если она развивается стихийно, а не *направляется сознательно*.., — оставляет после себя пустыню...»^{*} А четырьмя годами раньше, в 1864 г. американский ученый Дж. П. Марш издал книгу «Человек и природа, или Физическая география, измененная человеческой деятельностью». В предисловии к ней он писал: «Цель этой книги указать характер и, приблизительно размеры изменений, произведенных человеком в физических условиях обитаемой им планеты, раскрыть опасности неблагоразумия и необходимость осторожности, когда идет дело о вмешательстве в широких размерах в непосредственные порядки органического или неорганического мира, выяснить возможность и важность восстановления нарушенных порядков, а также возможность и важность материального улучшения обширных истощенных стран»^{**} Если отвлечься от года издания книги, то можно бы подумать, что она написана сотней лет позже. Дж. П. Марш выносит следующий вердикт: «Человек является повсюду как разрушающий деятель. Где он ни ступит, гармония природы заменяется дисгармонией, нарушаются пропорции и приспособления, обеспечивающие прочность существовавших порядков»^{***} Этому ученому удалось увидеть то, что большинство не замечало раньше, и о чем забили тревогу лишь в XX столетии.

Г. С. Батищев пишет: «Сопричастные мудрости голоса предупреждали нас, увещевали и предостерегали во все периоды и эпохи — и четыреста лет назад (Я. А. Коменский взывал к «исправлению дел человеческих») и еще гораздо раньше. Они говорили: вы не ведаете, откуда и куда идете, 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

^{*} Маркс К. Энгельсу, 25 марта 1868 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 32. М., 1964. С. 45.

^{**} Марш Дж. Человек и природа, или О влиянии человека на изменение физико-географических условий природы. СПб., 1877 С. 39 (цит. по: Огурцов А. П. Экологическое сознание: его генезис и особенности // Экология и культура: методологические аспекты. Сб. научных трудов. Ставрополь, 1982. С. 20).

^{***} Цит по: Там же. С. 39.

вооруженные силами, способами самоутверждения в борьбе за превосходство, зверо- или даже машино-подобное существо! Как будто совершенствование не отличается от развития или может быть полностью заменено и подменено *развитием* *всяческих средств-ради-средств* (способов, способностей, оснащенных, багажей)! Как будто безмерная и безудержная *вооруженность силами-средствами* не нуждается в каком-то более высоком оправдании и ее позволительно возвести в самоцель (“развитие как самоцель”), безотносительно к высшей, безусловной Мере — к нашему назначению во Вселенной. Так мы сделали почти синонимами “орудия” и “оружие”. Так мы универсализовали орудийное отношение к миру и ко всему в нем»*

Нынешняя глобально-экологическая ситуация, отмечает Г. С. Батищев, — это расплата за саму позицию земного человечества в Универсуме — позицию покорения его, господства над ним и распоряительства в одностороннем порядке, своекорыстного действия по логике хитрости, не считающегося с его беспредельной диалектикой. Но и сама эта ситуация осмысливается большинством *антропоцентристски*: «эта ситуация воспринимается нами как всего лишь угрожающая нам *беда* — *беда для нас*, — но не воспринимается как *горе, которое мы причинили и продолжаем причинять другим*: растениям, животным, всей биосфере, наконец, Универсуму в целом. <...> Мы обитаем во вселенной точно так же, как червь в яблоке: осваиваем и потребляем богатства космической кладовой, а после себя оставляем порчу»**. Наша мироотношенческая стратегия заключается в том, что «мы предпочитаем себя Универсуму и предаемся самоутверждению. Мы утверждаем на первом месте (или приоритетно) самих себя, *свою* группу, *свой* класс, *свою* общность, *свой* континент, *свою* планету и тем самым *проти-*

* Батищев Г. С. Укорененность и плодотворность. К вопросу о философских уроках из глобально-экологической ситуации. С. 29—30. См. также: *Он же*. Корни и плоды. Ультиматные уроки из глобально экологической ситуации // Культура и перестройка. Нормы, ценности, идеалы. М., 1990. С. 88—89; *Он же*. Корни и плоды. Размышление об истоках и условии человеческой плодотворности // Наше наследие. 1991. № V. С. 1. Лев. стбц.

** Батищев Г. С. Укорененность и плодотворность. К вопросу о философских уроках из глобально-экологической ситуации. С. 31, 39. «...Посмотрим на самих себя: разве человечество озабочено тем, чтобы служить эволюции других вокруг нас? Разве мы больше даем, нежели берем для себя? Да ничего подобного!» (Там же. С. 37).

вопоставляем себя остальному Универсуму и его диалектике. Мы навязываем ему свое противостояние, мы насильно вносим в универсальную и всеобъемлющую диалектическую сверхгармонию — нечто *дисгармоничное* и враждебное ей»* Тем самым человечество, отмечает Г. С. Батищев, подрывает свои *онтологические корни* и как бы выпадает из космической эволюции. В этой связи ему следует кардинально менять стратегию своего мироотношения, перестраивать сам свой способ бытия в Универсуме: «Мы, люди, должны прежде существенно изменить самих себя, изменить настолько, чтобы со временем стать *достойными* изменять мир вокруг нас»**

Критика антропоцентризма привела Г. С. Батищева к переосмыслению феномена *гуманизма*. «Прежде всего, — пишет он, — в этом понятии выделяется ярко выраженная и как бы сросшаяся с ним нормативная окрашенность, принятая нынешним общественным мнением и закрепленная в привычном обиходе — не только обыденном и идеологическом, но и в научном. Мало сказать, что эта окрашенность сугубо положительная, она к тому же еще ставится выше критики и придает положительный оттенок всякому предмету с эпитетом “гуманистический”. А это уже — тревожный симптом, говорящий о том, что за ним может скрываться бездуховная вера, некий идеологически-публицистический кумир-идол, якобы источник-носитель всегда чего-то очень хорошего (например, “активность — это всегда хорошо” или “творчество — это всегда хорошо, лучше некуда”)**»*** Далее он анализирует позиции М. Хайдеггера и Ф. М. Достоевского, равно неудовлетворенных (хотя и исходя из разных оснований) понятием гуманизма. Ближе ему, конечно, Ф. М. Достоевский, ратующий за человечность и отвергающий гуманизм. Г. С. Батищев соглашается с тем, что в понятии гуманизма «таится двусмысленность, роковая антитетичность, коварное и сбивающее с толку двойничество и оборотничество»**** Гуманизм, трактуемый как абсолютный, не поддающийся положительному ограничению феномен и принцип, есть апология антропоцентризма, возведения человека на вершину

* Там же. С. 33.

** Там же. С. 41.

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

**** Там же. С. 90.

и в центр Универсума. Гуманизм же, трактуемый как человечность, ограничен миром *человеческой действительности*. А в этом мире давно уже царит отнюдь не гуманизм, и потому он настоятельно требует *гуманизации*. Г. С. Батищев понимает «под гуманизацией установление или восстановление человечности и человеко-сообразности там, где это по высшим ценностным критериям оправдано и уместно. Человек выступает как гуманизатор, который налагает печать своих культурно-исторических, сущностных особенностей на обстоятельства, условия, предметные носители и способы осуществления своей жизни и очеловечивает их. Окружающая его обстановка и принадлежащий ему предметный мир становится тем самым воплощающим в себе и как бы продлевающим собой атрибуты человека живого, запечатлевающим его ритмику и топику, его формы и образы, его стилевые черты поведения и предпочтения, его устремления...»^{*} Так понимаемая гуманизация не только желательна, но и насущно необходима. Гуманизации подлежит буквально все в ставшем бессубъектным мире человека — и система социальных институтов, и сфера техники, и система образования и воспитания и так далее...

Мир человеческой культуры во второй период философского творчества характеризуется Г. С. Батищевым как не сводимый лишь к познавательной, этической и эстетической его ипостасям: «Культура познавательная, художественная, нравственная — это еще далеко не вся культура. Есть еще 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*»^{**} *То есть культура религиозная* (в широком, т. е. *не-конфессиональном* смысле).

Переосмысление статуса предметной деятельности в бытии человека вылилось, далее, в «аксиологически ориентированный, иерархический *многоуровневый* подход, согласно которому подобное встречается с подобным. Более высокие уровни в принципе не могут быть редуцированы к более низким,

^{*} Там же. С. 90—91.

^{**} Батищев Г. С. Философия как работа человека над самим собой // Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991. С. 149. Ср.: Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения // Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы. М., 1987. С. 33.

хотя и пронизывают их, — ни внутри человеческого бытия, ни во встречаемом нами мире, будучи проникнуты и объемлемы объективной диалектикой»*. Именно данный подход позволяет «найти укорененность человеческого бытия в универсально-всеобщих (субстанциальных) характеристиках, которые при отсутствии многоуровневого подхода к ним выступают как однородно природные»**. Подвергая критике свою позицию, представленную в работе «Деятельностная сущность человека как философский принцип», он отмечает, что в свете этой позиции «любая внечеловеческая действительность оказывалась заведомо проще, грубее, *ниже* человеческой»*** Получалось, стало быть, что *лишь человек* в своей предметной деятельности наследует и доразвивает универсально-всеобщие, субстанциальные определения Универсума. И это не просто логический домысел. К. А. Абишев пишет: «...Для тех, кто неукоснительно следует... диалектической традиции, совершенно неизбежным является вывод, что если в результате развития низших форм возникла высшая форма, то дальнейшее развитие всей материи, всех материальных форм происходит только в лоне этой последней, она сосредоточивает в себе всякое развитие, развитие вообще. В этом заключается смысл диалектического снятия»**** А этой высшей формой для К. А. Абишева, разумеется, является человек.

* Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1989. С. 11. Многоуровневый подход (или принцип многоуровневости) «означает несводимость и невыводимость каждого уровня из каждого другого, особенно — высших уровней из низших» (Там же. С. 17).

** Батищев Г. С. Познание, деятельность, общение // Теория познания. В 4 т. Т. 2. Социально-культурная природа познания. М., 1991. С. 122.

*** Там же. С. 123.

**** Абишев К. А. К. Маркс и проблема исторического развития человека // Известия АН КазССР. Серия обществ. наук. 1983. № 3. С. 27 «Представления о том, что любая область действительности может переживать процесс развития, — утверждает он, — являются, на наш взгляд, результатом все еще преобладающего эмпирического подхода к проблеме и, вследствие этого, способа мышления, разлагающего единый целостный процесс на составляющие. <...> В этом отношении каждую высшую, или всеобщую форму методологически ошибочно просто ставить в один ряд с другими, как одну из форм, ибо она и есть форма развития. Все другие формы исторически исчерпали свое развитие. Породив из себя высшую форму, они теперь продолжают свое развитие в лице этой последней» (Там же).

Теперь же, с новой точки зрения, дело выглядит намного сложнее: в беспредельном Универсуме существуют субъекты, которые в своем бытии занимались и заняты тем же и, кроме того, среди них есть те, кто в этом отношении ушел намного дальше земного человечества. А поскольку же человек мировоззренчески не ведает более высоких уровней субъектности в Универсуме, поскольку он полагает себя единственным наследником субстанции и единственным строителем мира культуры из мира природы, который и в самом деле ниже культуры, то он и в своей практике (в том числе и в практике научного познания) ориентируется на те уровни Универсума, которые заведомо ниже его. И тогда срабатывает такого рода закономерность: «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 поддается обращению в инструментарий монопольного господства в космосе»^{*}

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

^{*} Батищев Г. С. Познание, деятельность, общение. С. 124.

^{**} Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности // Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990. С. 29. «Важно, — отмечает Г. С. Батищев, — не то, что творческое деяние есть “частный случай” предметной деятельности вообще, а совсем другое: не из деятельности и не из ее всеобщей природы вытекает возможность творческого деяния, а, *наоборот, именно благодаря до-деятель-*

принципиально иным теперь характеризуется как его сущностный атрибут. Г. С. Батищев в первый период своего философского творчества возражал против отождествления творчества с продуцированием чего-либо *нового*. Во второй период он различает *два* типа новизны: «Во-1х, новизна закрытая внутри себя, “*неос*”, противопоставляемая всему прочему, обреченному быть только “старым”, новизна, рождаемая стремлением к небывалости как самоцели, к *свое*-оригинальности, негативно отталкивающейся от былого, низводящая былое к прошлому. Во-2х, новизна аксиологически открытая, “*кайнос*”, созидаемая ради совершенствования всей действительности, ради того, чтобы придать былому дополняющий его своеобразно-свежий облик, ориентированный на максимальную степень долженствования. Первая делает самоцельное и тем самым выхолощенное уникальное врагом универсального и разрушает вечное, непреходящее через *безразличие* к безусловным ценностям, релятивизм, нигилизм к ним. Вторая претворяет подлинно универсальное как *продление* жизни универсального *изнутри* него самого и ради него самого, ради верности первоисточной и конечно-смысловой оригинальности, ибо жизнь универсального нуждается в таком его вновь и вновь уникальном претворении и утверждает вечное как *внутри* себя самого всегда иное, многообразное. Первая монологична; вторая полифонична, посвящена полифонии в ее незавершимости, в ее ценностной устремленности»*

ностному и над-деятельностному креативному отношению становится возможным производное от него творческое деяние, а потому и деятельность вообще во всех ее 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 все новую и новую деятельность, раскрывая субъекту прежде недоступные ему уровни бытия, сдвигая шаг за шагом порог распредмечиваемости. Вся без исключения допороговая сфера образовалась исторически только благодаря такой ведущей или первичной роли креативности» (Батищев Г. С. Познание и творчество. С. 154).

* Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание ученой степени доктора философских наук. С. 22. Г. С. Батищев различает *прошлое* и *былое*. Первое — это то, что безвозвратно прошло как объективно незначимое с точки зрения дальнейшего культурогенеза; второе — то, что достойно наследования и дальнейшего творческого развития и совершенствования.

Творчество трактуется теперь Г. С. Батищевым как между-субъектное отношение и как со-творчество. Однако со-творчество теперь имеет для него не только *горизонтальное* (со-творчество с людьми, субъектами-землянами), но и *вертикальное* измерения. Под влиянием учения Агни-Йоги он пишет: «Диалектика Универсума есть ненавязчиво явленная Школа беспредельного совершенствования для всякого субъекта. Раскрывается эта Школа — лишь посредством *высшего общения*. Истинный Учитель встречается только тому, кто зовет его в самоотверженном искании и устремленности в *путничество*. Призвание человека — быть вечным *учеником* у беспредельной диалектики Универсума. История земного человеческого общества есть лишь *подготовка* наша к дальнейшим, более высоким ступеням космической эволюции. Это — подготовка к тому, чтобы стать достойными космического со-творчества в беспредельной диалектике Универсума»* Из процитированного текста видно, что высшее, или глубинное общение — это общение с более продвинувшимися на пути совершенствования субъектами, из числа которых и может быть Учитель. Феномен Учителя (именно с большой буквы) атрибутивен эзотерическому Востоку, той традиции, с которой связаны Агни-Йога и теософия, в частности. «Не только в Индии, — писал Н. К. Рерих, — но и по всему Востоку мы встречали всё ту же идею Учителя»** Ведь Учитель в данной традиции учит ученика не только знанию как таковому, но ещё и — и прежде всего — *способу бытия в Мире*. Отсюда и понятна восточная максима: «...Когда ученик готов, готов также и Учитель»***

Термин «путничество», означающий *бытие-в-Пути*, изобретен Г. С. Батищевым, но навеян текстами Агни-Йоги. Так, в книге «Зов» можно встретить: «Ищите Новых путей!», «Зовем по Нашему пути»****, а заставка ко второму изданию «Общины» начинается словами: «Путник-друг, пойдем вместе»*****

* Батищев Г. С. Тезисы не к Фейербаху. § 3 б.

** Рерих Н. К. Шамбала. М., 1994. С. 190.

*** Свет на Пути. Из сокровенных индусских писаний «Книга золотых Правил» // Свет на пути. Голос Безмолвия. Семь Врат Два Пути. Киев, 1991. С. 17 Как отмечает Д. Н. Попов, «понятие Учителя полностью объемлет представления о цепи духовного водительства, именуемой *иерархией*» (Попов Д. Н. Толковый словарь // Рерих Н. К. О Вечном... М., 1994. С. 456).

**** Зов // Агни-Йога. Т. 1. Самара, 1992. С. 64, 111.

***** Община // Там же. С. 191.

Термин «путничество» встречается в ряде публикаций Г. С. Батищева. А, например, в сериях **А** и **Б** «Диалектических строк» (другое, более раннее наименование: «Диалектические восповеди») он неизменно пишется с прописной буквы и несет концептуальную нагрузку. Он означает нахождение субъекта в постоянном восхождении-совершенствовании во взаимности с другими Путниками. Путничество означает для Г. С. Батищева противоположность своемерию, своецентризму и т. п. «Так будь же не своемером, но *Путником!*» — восклицает он.

Творчество как гармонически-полифоническое отношение должно иметь имманентные ему границы и потому постоянно находится под контролем и судом совестной инстанции. Г. С. Батищев ставит вопрос об оправданности человеческого творчества. Это как раз игнорировали и игнорируют те, для кого творчество как таковое *не нуждается* в оправдании; креатоидея — излишня. Так, Н. А. Бердяев совершенно правильно утверждал, что подлинное творчество преодолевает всяческий эгоизм и индивидуализм, что творит человек не как индивид, но как *личность*. В то же время он заявляет: «Творческий акт оправдывает, но не оправдывается, он сам себя обосновывает, но не требует обоснования чем-то вне его лежащим»** Г. С. Батищев отмечает, что подобное умонастроение можно обнаружить также в творчестве М. де Х. Унамуно, Х. Ортеги-и-Гассета. А. Швейцера, Р. Й. Л. Штайнера и особенно у Х. Каменского и Я. Кучинского. Последнему принадлежит монография с характерным названием «Homo creator»***

В завершение данного раздела коснемся одного аспекта в философской эволюции Г. С. Батищева. Творческое (по своей сути со-творческое) отношение к Универсуму является принципиально открытым отношением. «Универсум, — отмечает Г. С. Батищев, — предстает как *еще не достроенное* мироздание — такое, в котором есть что созидать в самом фунда-

* Батищев Г. С. Диалектические строки (серия А) // Философская и социологическая мысль. 1992. № 10. С. 144.

** Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 341–342. На этой точке зрения он стоял до конца жизни. «Творчество, — писал он в «Самопознании», — не нуждается в оправдании, оно оправдывает человека, оно есть антроподицея» (Бердяев Н. А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 208).

*** См.: Kuczyński Ja. Homo creator. Wstęp do dialektiki człowieka. Wyd. 2-ie poszerzone. Warszawa, 1979.

ментальном смысле»* И «тем самым утверждается возможность, хотя и не больше, ...быть находящим себя на подвижной границе между бытием и не-бытием, быть конструктивно-проективным *участником* продолжающегося становления всего универсального бытия, “садовником космогенеза”»** Данную идею Г. С. Батищев проводит во многих своих публикациях. Однако если в «Тезисах не к Фейербаху» человек понимается как участник сотворчества с более высокими космическими субъектами, то в статье «Найти и обрести себя» картина выглядит иначе. В разделе «Выход на новые горизонты» был процитирован ее фрагмент, в котором Г. С. Батищев говорит о наличии в Универсуме наряду с многочисленными «относительными адресатами» своего искательства еще и «абсолютного над-адресата, всеобъемлющего Лица». Присмотримся к тексту данной статьи более внимательно.

Этот «всеобъемлющий Лик» — вне сомнения — Бог. Г. С. Батищев пишет: «Человек призван уважать и чтить превыше всего только то, что и на самом деле есть абсолютное Начало и Итог. Он может и должен жить в предстоянии лицом к лицу с самим этим абсолютным Началом-Итогом, и именно это уготовляет ему место среди всех существ чрезвычайно высокое, полифонически со-творческое»*** Этот «Лик» Г. С. Батищев именует здесь «Абсолютом» и «*трансцендентным* абсолютно творческим Началом всякого возможного бытия и *всего* Универсума, с его смысловым Истоком и Итогом»****. Другими словами, Г. С. Батищев здесь воспроизводит христианский догмат творения Универсума Богом. Но христианство во всех его формах и его официальная теология *катафатичны*: они наделяют Бога положительными антропоморфными атрибутами.

* Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание ученой степени доктора философских наук. С. 19. Ср. у Н. А. Бердяева: «*Мировой процесс — восьмой день творения, продолжающееся творение*» (Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. С. 364).

** Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание ученой степени доктора философских наук. С. 20.

*** Батищев Г. С. Найти и обрести себя // Ступени самообретения. Проблемы образования и культуры в малом городе. М., 1992. С. 20. Здесь и далее написание слов с прописной буквы воспроизводится по перепечатке данной статьи в «Вопросах философии» (1995. № 3).

**** Там же. С. 21 (курсив мой. — А. Х.).

Вот почему, как нам представляется, Г. С. Батищев оставил свою критику *пассивного* антропоцентризма на страницах неопубликованных «Тезисов не к Фейербаху» и больше о нем *не писал*. Ведь учение Агни-Йоги не признает антропоморфного Бога. Махатма Кут Хуми Лал Синг пишет: «Ни философия наша, ни мы сами не верим в Бога, менее всего в того, местоимение которого требует прописной буквы. <...> Мы знаем планетных и других духовных существ и мы знаем, что в нашей системе нет такого существа, как Бог личный либо безличный. Парабрахман не есть Бог, но абсолютный и неизменный закон, а Ишвара есть следствие авидьи и майи, невежество, основанное на великом заблуждении. Слово “Бог” было изобретено для определения неизвестной причины тех следствий, которыми, не понимая их, восхищался либо устрасался человек. А так как мы утверждаем и в состоянии доказать то, что утверждаем — то есть знание этой причины и следствий, — то мы можем настаивать, что нет Бога или Богов — за ними»*

Следует отметить, что понятие Абсолюта как чего-то исключительно *трансцендентного* характерно как раз для монотеистических религий и их теологий. На деле Абсолют не есть нечто лишь трансцендентное, находящееся по ту сторону проявленного Универсума; он есть то универсальное и тотальное ВСЁ, которое существует в двух основных ипостасях: 1) как безусловное, беспричинное, безосновное, безначальное и вечное всепорождающее и всевозрождающее Сверхначало; 2) как обусловленное, имеющее причину и основание, порожденное и подлежащее прехождению, конечное (на языке диалектики — особенное) формообразование. Абсолют, стало

* Заметки К[ут] Х[уми] по поводу главы введения, озаглавленной [А. О.] Хьюмом «БОГ» и предназначенной быть предисловием к изложению оккультной философии (сокращенно) // Письма Махатм. М., 2006. С. 230–231. Это — констатация позиции Махатм. Логическая же аргументация данной позиции резюмируется в следующих двух пунктах: «1. Мы отрицаем существование мыслящего, сознательного Бога на том основании, что подобный Бог должен быть обусловленным, ограниченным и подверженным изменениям, следовательно, не бесконечным. 2. Если он представлен нам как вечное, неизменное и независимое существо, лишённое всякой крупинки природы в себе самом, тогда мы отвечаем, что это не существо, но непреложный, неизменный, слепой принцип — закон» (Там же. С. 234). Далее (С. 234–236) см. конкретизацию данной аргументации, из чего следует, что понятие Бога как трансцендентного личностообразного Сверх-существа есть *contradictio in adjecto*.

быть, есть единство и взаимопроникновение проявленного и непроявленного, трансцендентного и имманентного. Абсолютом можно назвать Брахмана Упанишад, который в проявленном Универсуме присутствует как Атман, или Беспредельное (У цзи) (оно же — Великая пустота, Не-Бытие и т. д.), которое в границах Великого Предела (Тай цзи), то есть проявленного Универсума, присутствует как Дао. Понятие Абсолюта было введено Николаем Кузанским для обозначения «абсолютного максимума, совпадающего с абсолютным минимумом»; затем оно было употреблено М. Мендельсоном и Ф. Якоби для характеристики субстанции (как причины самой себя) Б. Спинозы. Но в широкий философский оборот оно было введено Ф. В. Й. Шеллингом.

Г. С. Батищев подвергал уничтожающей критике субстанциализм и субстанциалистскую логику. Он писал: «Собственно Логика идентифицируется с Миропорядком, но совершенно исключается из Миротворчества. <...> С точки зрения такой субстанциалистской Логики — Логики Миропорядка, — акт подлинного творчества, если только он вообще возможен и если он все-таки нечто большее, чем иллюзия, абсолютно вне-логичен, а-логичен и до-логичен»* Этот Миропорядок — закрыт и именно в нем обитает Абсолют, «как бы он ни истолковывался...»** Г. С. Батищевым подвергалась критическому осуждению «всемудрая опека и всегарантирующая принадлежность материальному или духовному абсолюту...»*** Он отвергал альтернативу: «либо убожество под сенью Абсолюта, либо самообожествление...»**** как ложную и отдавал предпочтение

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

** Батищев Г. С. Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образовательного процесса и логического преформизма вообще) // Мир человека. [Алматы.] 2003. № 2. С. 31.

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

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

таким субъектам, «которые сами в состоянии начинать с самих себя именно потому, что они не находят себя под сенью какого бы то ни было Абсолюта и не вынуждены измерять себя никаким заранее установленным мерилom»*

А что теперь? Абсолют есть и Начало и Итог... Разве теперь человек — не «под сенью Абсолюта», к которому он должен быть устремлен? Г. С. Батищев и человека теперь трактует иначе. «...Человек, — утверждает теперь он, — отнюдь не находится в состоянии готовности и не может изнутри самого себя, своими собственными силами сделать себя готовым для... славной и высокой перспективы и предназначения. Он *никогда не застаёт себя таким, каким призван и должен быть по своему высшему назначению*. Более того, ...человек изначально никогда не имеет в самом себе, не располагает в себе тем самым внутренним “Я”, которое руководствовалось бы именно жаждой абсолютного смысла и предстоянием абсолютному над-адресату искания, т. е. безначальному Истоку и всеохватывающему Итогу всего Вселенского бытия. В человеке нет не только полноты совершенства — это легче понять и осознать, — но нет также и целостности того сущностного ядра, из которого такое совершенство могло бы развиваться. Человек не обладает изначально подлинностью самого себя, своего внутреннего “Я”, своих внутренних предпосылок и достаточностью дарований.

Поэтому мало сказать, что человеку изначально не дано, но лишь предоставляется найти и обрести обращенность и посвященность над-адресату искания, т. е. обращенность к Абсолюту. Надо еще добавить, что человеку не дано и самому быть подлинным собой. Он *еще и самого-то себя в существенной степени должен постараться разыскать и обрести*»** И так далее... И в этом, согласно Г. С. Батищеву данного умонастроения, есть величайший онтологический смысл.

* Батищев Г. С. Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образовательного процесса и логического преформизма вообще). С. 35.

** Батищев Г. С. Найти и обрести себя. С. 20.

7. Проблема отчуждения

Возникло отчуждение в незапамятные времена, прошло ряд исторических ступеней и достигло своей развитой (так сказать, классической) формы, прежде чем бросилось в глаза философам и те стали уделять ему свое внимание. Произошло это со становлением в Западной Европе капиталистического общественного строя. Отчуждение с этого времени стало философской *темой*. Первыми о нем заговорили авторы теории общественного договора (Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо и др.).

Особую артикуляцию тема отчуждения приобрела в философии Г. В. Ф. Гегеля, причем во всех ее разделах, включая и Логiku. Гегель возвел ее на уровень философской концептуализации. Под отчуждением он понимал переход Абсолютной Идеи в форму своего «инобытия» — в Природу и Дух (под ним Гегель разумеет культуру во всем ее объеме). Ученик Гегеля и антагонист его философии Л. А. Фейербах применил категорию отчуждения к характеристике религии, теологии и спекулятивной философии, усматривая в них формы отчуждения человеческой сущности.

Однако никто из названных и неназванных мыслителей не поставил *проблему* отчуждения. Поясним сказанное. Следует различать *тематизацию* и *проблематизацию*. Первая ограничивается вычленением, фиксацией и, так сказать, артикуляцией того или иного феномена. Последний становится одной из тем философской или научной рефлексии, приобретая тем самым известность. Так вырабатывается *представление* (в строго гегелевском смысле данного понятия)

о феномене. И хотя этим представлением оперируют при объяснении каких-то явлений (и это нередко способствует расширению и углублению знаний об этих явлениях), действительное содержание данного представления остается непроясненным, а значит, сущность того феномена, который нашел в нем свое идеальное выражение, остается нераскрытой. Гегель сказал: «Известное вообще — оттого, что оно *известно*, еще не *познано*»*. Именно так обстояло дело с отчуждением: оно было уже известно, но еще не познано. Для того чтобы оно было познано, необходимо было сделать следующий шаг — подвергнуть его проблематизации.

Проблематизация как раз и ведет к познанию феномена, к раскрытию его сущности. Она — если опять же применить категорию гегелевской Логики — ведет от всего лишь представления к *понятию*. Раскрыть сущность, выработать понятие — значит выяснить истоки данного феномена, закономерности его развития и функционирования, его сферу и границы, а также ближайшие или (и) отдаленные перспективы. Так вот, проблематизацию феномена отчуждения удалось осуществить К. Марксу.

Сначала он тоже не выходил за рамки простой тематизации отчуждения. Однако основательное штудирование работ классических английских политико-экономов подтолкнуло его к постановке данного феномена под вопрос. Отметим, что вопросы тоже бывают разные. И среди них могут встречаться также и *проблемные вопросы*, то есть такие, которые содержат в себе проблему, такие, *ответ* на которые проблематичен. Поставить под вопрос — значит встать на путь проблематизации. Этот шаг К. Маркса от темы к проблеме зафиксирован документально, поэтому мы его здесь и приведем.

Вооруженный гегелевской, а в еще большей мере фейербаховской трактовкой феномена отчуждения, К. Маркс приходит к выводу, что политическая экономия *некритически* относится к факту отчуждения труда в сфере материального производства: она принимает его как нечто вполне нормальное, вполне соответствующее человеческой сущности. Подвергнув специальному исследованию отчужденный труд, Маркс отмечает: «Мы приняли, как факт, *отчуждение труда*, и этот факт мы подвергли анализу. Спрашивается теперь, как дошел человек до

* Гегель Г. В. Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Сочинения: В 14 т. Т. IV. М., 1959. С. 16.

отчуждения своего труда? Как обосновано это отчуждение в сущности человеческого развития?»* Ответа в данном сочинении, столь вдохновившем после его опубликования многих западных философов, придавшем их исследованиям — если употребить излюбленный термин Л. Н. Гумилёва — пассионарный импульс, Маркс пока не находит.

Но уже где-то через год в процессе работы над «Немецкой идеологией» (1845—1846) такой ответ появился. К. Маркс пишет: «Индивиды всегда исходили, всегда исходят из себя. Их отношения представляют собой отношения действительного процесса жизни. Откуда берется, что их отношения приобретают самостоятельное, противостоящее им существование? что силы их собственной жизни становятся силами, господствующими над ними?

Если ответить одним словом: *разделение труда...*»** По-немецки буквально одним словом: *Arbeitsteilung*. Найдя ответ, Маркс затем разрабатывает свою собственную концепцию отчуждения.

Обычно, когда речь заходила о Марксовой концепции отчуждения, то утверждалось, что эта концепция изложена в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», то есть в ранний период творчества К. Маркса. В зрелый же период он-де проблемой отчуждения уже не занимался. Одни на этом допущении противопоставляли указанные рукописи и «Капитал», настаивая на положении о том, что ранний Маркс ориентировался на гуманистические ценности, тогда как зрелый отошёл от гуманизма. Другие, исходя из того же допущения, делали вывод о том, что само понятие отчуждения является неточным, ненаучным и потому Маркс, работая над критикой политической экономии, отбросил его, заменив другим, строго научным понятием. Так, например, Р. Гароди, после того как описал, цитируя К. Маркса, феномен отчуждения, заключает: «Отсюда рождается то, что Маркс в своих первых работах называет “отчуждением”, а в “Капитале” — “фетишизмом”»***

* Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. М., 1974. С. 98.

** Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. М., 1988. С. 76.

*** Гароди Р. Марксистский гуманизм. Пять полемических очерков. М., 1959. С. 45. Правда, в сноске он пишет: «Для избежания недоразумений здесь следует сделать два замечания:

а) Нельзя довольствоваться чистым и простым отождествлением “отчуждения” и “товарного фетишизма” Первый термин более обширен, чем второй: существует религиозное, политическое, идеологическое и т. д. отчуж-

На самом же деле К. Маркс не только не отрекся от «ненаучного» понятия «отчуждение», но в период работы над «Капиталом» выработал развернутую концепцию отчуждения. Г. С. Батищев еще в 1963 г. отмечал: «Понимание этой категории (“отчуждение” — А. Х.) затруднено распространенной версией, будто Маркс “отказался” от нее (и “заменял” ее другими) и будто она — исключительное достояние произведений *становящегося* марксизма. Эта версия делает невозможным также и понимание марксовой концепции отчуждения 1840-х гг., ибо к последней надо подходить с точки зрения категории отчуждения *ставшего* марксизма. Анализ произведений Маркса 1850–1860-х гг. (проведенный совместно А. П. Огурцовым и автором этих строк) привел к выводу, что в них категория отчуждения органически связана со всеми другими марксистскими категориями, но русские переводы “Капитала” отражают ее непонимание И. И. Скворцовым-Степановым»*

О переводах уже приходилось говорить в разделе «Отношение к философии Карла Маркса». Поэтому отметим следующее. В «Капитале» и так называемых подготовительных работах (Vorarbeiten) к нему отчуждение предстает как *конкретность* в диалектическом смысле этого понятия, то есть как единство и целостность многообразных определений (моментов). Или иначе: феномен отчуждения здесь представлен как многообразно расчлененное и опосредствованное внутри себя связное целое. Для многих важных аспектов, или структурных элементов, отчуждения К. Маркс выработал специальные *понятия* и ввел соответствующие им *термины*. Поэтому в «Капитале» и относящихся к нему работах сам термин «отчуждение» (die Entfremdung) фигурирует значительно реже, чем, скажем, в тех же «Экономическо-философских рукописях 1844 года», на что обратили внимание многие западные философы. Однако из этого правильного факта ими был сделан совершенно неправильный вывод — вывод о том, что Маркс будто бы в период работы над «Капиталом» *отказался* от понятия отчуждения.

дение, тогда как “товарный фетишизм” соответствует лишь одной форме отчуждения: экономическому отчуждению.

б) Отчуждение — это одновременно *положение* человека и *иллюзии*, порождаемые этим положением. Для избежания двусмысленности, когда мы будем говорить *только* об иллюзиях, мы будем употреблять выражение “*точка зрения отчуждения*”» (Там же. Сноска 3).

* Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. М., 1963. С. 79. Примеч. 147

На деле же редкое применение термина «отчуждение» в этот период исследовательской деятельности К. Маркса означает *лишь то*, что он в тех или иных конкретных случаях акцентирует *не само* отчуждение во всем его объеме, а лишь тот или иной *аспект* его, тот или иной его модус. Поэтому он и оперирует другим понятием — тем, которое для этого аспекта-модуса и выработано им и, следовательно, применяет соответствующий ему термин. Но ничего (или почти ничего) этого по русским переводам уловить почти невозможно.

Конечно, то обстоятельство, что Марксова концепция отчуждения погружена в экономический материал, что К. Маркс фактически дал картину отчуждения лишь в сфере материального производства и только, во многом также выступает своеобразной трудностью на пути создания общей целостной картины отчуждения. Исследуя экономическое отчуждение, К. Маркс редко касался других сфер и специально это оговаривал: «Здесь, — писал он в “Капитале”, — не место исследовать, каким образом разделение труда наряду с экономической областью охватывает все другие сферы общества и везде закладывает основу... раздробления человека...»* У него просто на это не хватило времени и сил.

Следует обратить внимание на то, *как* последователи К. Маркса отнеслись к разработанной им концепции отчуждения. Ф. Энгельс, судя по всему, как-то понимал ее, но не придавал ей должного значения. Во всяком случае мы мало чего в этом отношении найдем у него. Еще меньше внимания, да и понимания, мы обнаружим у «марксистов» — Э. Бернштейна, К. Каутского, П. Лафарга и других. Они увидели во всем учении К. Маркса лишь политическую экономию да научный социализм. Ближайшие соратники К. Маркса и Ф. Энгельса также прошли мимо данной концепции. Одним словом, линия так называемого «ортодоксального» марксизма «сумела» обойтись без нее. Казалось бы, большевики должны были поднять на щит концепцию отчуждения, и всячески, как сейчас выражаются, «пиарить» ее. Но — нет. Ни Г. В. Плеханов, ни В. И. Ленин, не говоря уже о других, попросту не заметили в учении К. Маркса проблематики отчуждения.

Конечно, в качестве сугубо внешних причин невнимания к теме отчуждения и ее освещению К. Марксом можно усмотреть

Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I. Процесс производства капитала. С. 366.

в том, что большинство тех произведений, в которых Маркс изложил свою концепцию отчуждения, начали публиковаться лишь с 30-х гг. XX столетия, а некоторые из них впервые были опубликованы только в начале 80-х гг. Но это, конечно, не аргумент: ведь все три тома «Капитала» были опубликованы еще в XIX веке. Тема и проблема отчуждения была увидена, принята и подвергнута осмыслению и разработке как раз представителями *недоктринального* марксизма (А. Грамши, Д. Лукачем, М. Марковичем, К. Косиком, Л. Колаковски, Э. В. Ильенковым, Г. С. Батищевым, А. П. Огурцовым и другими). Для многих философских направлений XX века она является важнейшей. Это прежде всего те направления, которые центральной проблемой своей делают Человека и его бытие в Мире и в Социуме (философская антропология, экзистенциализм, персонализм и др.). При этом они отдают должное К. Марксу. Например, М. Хайдеггер пишет: «Поскольку Маркс, осмысливая отчуждение, проникает в сущностное измерение истории, постольку марксистский взгляд на историю превосходит другие исторические теории. Поскольку, наоборот, ни Гуссерль, ни, насколько я пока вижу, Сартр не признает существенности исторического аспекта в бытии, постольку ни феноменология, ни экзистенциализм не достигают того измерения, внутри которого впервые оказывается возможным продуктивный диалог с марксизмом»

В советской философии полноценно проблема отчуждения ставилась и решалась где-то с конца 50-х и примерно до конца 60-х гг. прошлого века. За это короткое время в количественном отношении было сделано не так много, но зато на высоком уровне. Мы имеем в виду прежде всего исследования Э. В. Ильенкова, Г. С. Батищева, А. П. Огурцова и немногих других. К концу 60-х гг. тема и проблема отчуждения были свернуты, но отнюдь не потому, что тема была исчерпана. Весной 1968 г., как известно, были введены советские войска в Чехословакию для подавления вспыхнувшей там искры Свободы. Эта акция, однако, имела не только политические последствия. Своими гусеницами советские танки не только раздробили брусчатку Златой Праги. Они еще прошли по всему телу духовной культуры, заодно раздробив нравственный хребет очень многих представителей интеллигенции.

* Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 207

По всему «социалистическому лагерю» началось фронтальное наступление на Дух, Творчество, Свободу. Ни один доминион культуры не был обойден. Досталось, само собой разумеется, и Философии — этой, по определению К. Маркса, живой душе культуры. Правящие инстанции стали вынуждать свертывать многие исследования, прикрывать темы и проблемы и среди них — тему отчуждения. «Серые кардиналы» почуяли, что эта тема — несмотря на то, что она разрабатывалась декларативно канонизированным Марксом* — является *ключом* к пониманию истинной сущности «развитого социализма». Дело в том, что не только те, кто сам работал в проблематике отчуждения, но и те, кто просто внимательно знакомился с добротными работами, ей посвященными, вырабатывали у себя внутреннюю позицию ценностного дистанцирования от существующего режима. Работа в проблематике отчуждения стала эквивалентом диссидентства. Тема негласно была охарактеризована как неактуальная, а реально работы, в название которых входило слово «отчуждение», перестали публиковаться (если, конечно, не считать — и то не очень обильных — казенно-апологетических экзерсисов). Те, кто ее так или иначе продолжал разрабатывать, осуществляли это в контексте других тем, внешне как бы не стыкующихся с темой и проблемой отчуждения.

К проблеме отчуждения Г. С. Батищев обратился уже во время работы над кандидатской диссертацией. В доработанном виде результаты диссертационного исследования получили выражение в монографии «Противоречие как категория диалектического мышления». Двенадцатый параграф ее (нумерация параграфов в ней сквозная) назван: «Последствия разделения труда и отчуждения в сфере науки. Языковой фетишизм». К нему мы еще вернемся, а пока отметим, что в данной работе Г. С. Батищев еще не делает отчуждение *специальным* предметом своего исследования. Делает он это в статье «Деятельностная сущность человека как философский принцип», второй раздел которой назван «Человек и его отчуждение».

* Здесь уместно привести следующие иронические слова К. Маркса: «От чрезмерного уважения к идеям они их не осуществляют. Они делают идеи предметом культа, но не культивируют их» (Маркс К. Дебаты шестого рейнского ландтага (статья первая). Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов ссловного собрания // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 74).

С формальной стороны Г. С. Батищев занят здесь реконструкцией Марксовой концепции отчуждения. Забегая вперед, отметим, что данная концепция *до сих пор* во всей своей полноте еще не реконструирована. Та работа, которая была проделана Г. С. Батищевым и А. П. Огурцовым*, все же не может быть признана окончательной. А. П. Огурцов впоследствии занялся другой проблематикой, а Г. С. Батищев вынужден был уделять внимание проблеме отчуждения лишь в контексте решения других проблем. Во многом они пытались разобраться в той терминологии, которой пользовался К. Маркс при характеристике различных аспектов феномена отчуждения.

Но Г. С. Батищев стремился не просто реконструировать Марксову концепцию отчуждения, как она зафиксирована в «Капитале» и примыкающих к нему работах. Он, опираясь на сочинения К. Маркса, предпринял попытку выработать общеполитическую концепцию отчуждения, которая могла бы быть применена при исследовании любой сферы общества, захваченной отчуждением. Обратимся к этой его попытке.

В «Капитале» и примыкающих к нему работах К. Маркс имеет дело с *трудом* как формой предметной деятельности в сфере материального производства. Еще в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» он различал труд и *самодетельность* (Selbsttätigkeit), то есть деятельность, имеющую цель в самой себе. Г. С. Батищев различает труд и деятельность примерно по тому же основанию. Труд, какая бы ни была его форма и уровень развитости, есть деятельность, подчиненная *внешней необходимости* и *внешней целесообразности*. Труд — это *деятельность-средство*. Первоначально, то есть по своему понятию, труд есть деятельность именно в сфере материального производства. Но постепенно разные виды деятельности в разных сферах становятся трудом, то есть средством для целей, трансгредиентных труду, чаще всего — средством для жизни. Поэтому Г. С. Батищев и пишет: «В ограниченной форме труда предметная деятельность не может развернуть всех своих все-

* См.: Огурцов А. П. Отчуждение, рефлексия и практика. Дис. [...] канд. филос. наук. М., 1967; Он же. Человек в мире отчуждения (по работам К. Маркса) // Человек в социалистическом и буржуазном обществе. Материалы симпозиума. Вып. I. М., 1966; Он же. Отчуждение и человек (историко-философский очерк) // Человек, творчество, наука. Философские проблемы. Труды Московской конференции молодых ученых. М., 1967; Он же. Отчуждение // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 4. «Наука логики» — Сигети. М., 1967

общих определений в их целостности. Она должна находить себе еще и другие формы осуществления, чтобы быть культурно-историческим, наследующе-творческим процессом, быть способом “делания” общественной истории. Труд предполагает, что целостная деятельность осуществляется как совокупная органическая система, в которой он представляет собой одностороннюю ее часть, отчлененную от целого. Труд с самого начала уже есть результат расчленения предметной деятельности, независимо от того, подвергается ли он сам дальнейшему расчленению (в системе разделения труда)»*

Сказанное следует понимать так, что в архаическом типе социальности материально-хозяйственная деятельность не была отделена от обрядово-ритуальной, культовой и иных видов жизнедеятельности. Конец Архаики и явился следствием начала разложения этой первоначальной органической целостности. К. Маркс, как известно, последнюю стадию архаического типа социальности в плане материального производства определял как земледельческую общину, представляющую собой сочетание всеобще-общественной и частной форм собственности. Победа второй формы над первой и явилась причиной возникновения постархаических форм антагонистического типа социальности. И само это выделение двух форм собственности являлось следствием начавшегося внутри Архаики разделения, то есть расчленения прежде целостной в социальном смысле понятия деятельности. Это была целостная, но неразвитая деятельность. В постархаической культуре постепенно отделяются друг от друга и обретают относительную самостоятельность различные моменты-атрибуты предметной человеческой деятельности. Постепенно и деятельность-средство наделяется самостоятельностью; она становится тем, что определяется как труд. Стало быть, труд как нечто обособленное есть следствие разделения деятельности.

К. Маркс выводил отчуждение в сфере материального производства из разделения труда. Г. С. Батищев берет деятельность как таковую и потому выводит отчуждение как таковое из разделения деятельности. Он пишет: «Проблема *разделения деятельности* — это кардинально важная философская проблема»** При этом необходимо пра-

* Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 112.

** Там же.

вильно понимать, что под этим имеется в виду. Человеческая деятельность — предметна; она всегда сосредоточена на определенном предметном содержании, выполняется в нем и в нем опредмечивается. И эта деятельность есть целостность и тотальность многообразных определений-атрибутов, в своем имманентном единстве и образующих деятельностный уровень человеческой сущности. Когда разные субъекты так понимаемой деятельности заняты разным предметным содержанием, тогда речь должна идти *не о разделении* деятельности, а о *специализации*, также имеющей предметный характер. «Специализация, — отмечает Г. С. Батищев, — сама по себе вовсе не “делит”, не “расщепляет” человеческую деятельность, а лишь означает ее сосредоточение как целостной и обладающей всей полнотой своих имманентных определений на особенных предметах. Обогащение спектра специализированных деятельностей есть всеисторическое выражение прогресса природного и культурного предметного богатства человека»*

При разделении же деятельности (а не тех предметов, на которых она сосредоточивается) происходит расщепление именно *целостности* образующих ее имманентных определений. Эти определения отделяются друг от друга (и соответственно — от целого), наделяются друг относительно друга самостоятельностью. Осуществляется это посредством стихийного распределения и закрепления в масштабах общества таких фрагментов деятельности за различными индивидами или группами индивидов в качестве способа их социального бытия. Поскольку человек теперь в своем жизнепроявлении реализует не всю полноту определений предметной деятельности, а лишь некоторые из них, постольку «разделение деятельности есть не что иное, как *разделение самого человека*, превращение человеческих индивидов в “частичных индивидов”»**. Человек становится *сущностно частичным*, ибо выполняет только фрагмент, «часть» предметной деятельности как целого. По мере углубления и экстенсификации в масштабах социального целого разделения деятельности и разделения труда как частной его формы формируется такой феномен, как *профессионализация* — длительное (подчас пожизненное) закрепление той или иной формы частичной деятельности за индивидами и группами индивидов.

* Там же. «Специализация, а не унификация — путь этого прогресса» (Там же).

** Там же. С. 113.

Именно благодаря феномену профессионализации в ходе исторического процесса разные виды деятельности превращаются в труд* «Кроме того, — отмечает Г. С. Батищев, — следует отличать *распределение* занятий, выделившихся в результате как специализации, так и разделения самой деятельности** и вырастающей из нее профессионализации.

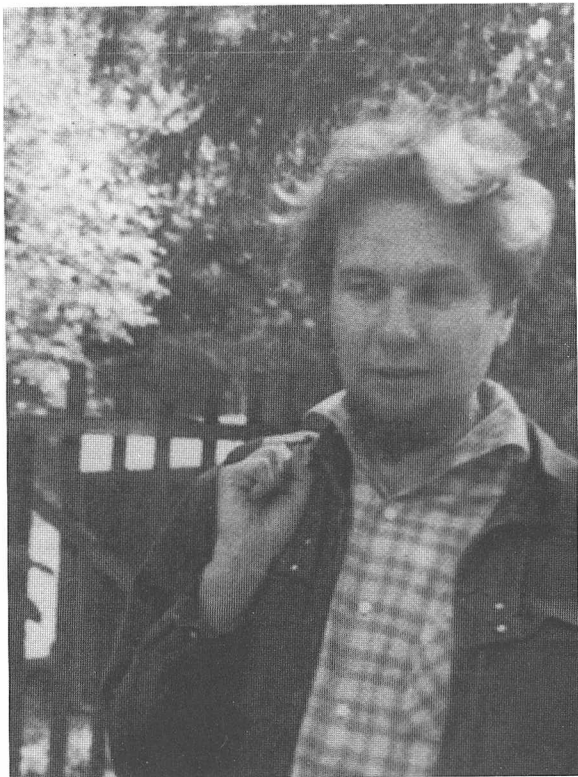
Однако к сказанному необходимо добавить следующее. Во-первых, человеческая деятельность, как и природа в известной картине мира, «боится пустоты». Недостающие звенья-атрибуты, равно как и их связь замещаются различного рода компенсаторными суррогатными формами (которые порождаются и воспроизводятся самим процессом расщепления деятельности). Во-вторых, в действиях частичного человека обнаруживают себя и все «ампутированные» у него вследствие разделения деятельности ее всеобщие атрибуты. Так, например, если за индивидом закреплена исключительно исполнительская функция, то *и в рамках осуществления данной функции* обнаруживают себя и целеполагание, и выбор средств, и распределение, и самоконтроль, и т. д. Но все эти всеобщие определения деятельности, за исключением того, которое стало уделом бытийствования данного индивида, модерированы, погашены и низведены, так сказать, до уровня рудиментов.

«Однако, — отмечает Г. С. Батищев, — не раздробление труда внутри предприятия, или отрасли производства, или отдельной сферы общества есть самое глубокое расчленение человеческой сущности. “Расчленение особенного труда” лишь довершает то разъятие человека на части, которое заключается в выделении главных “сфер” общества и в монополизировании ими различных оторванных от живого общественного человека его сущностных сил»*** Исторически выделяются сфера материального производства, сфера техники, сфера искусства, сфера науки, сфера этики (как формы нормативной регуля-

* К. Маркс и Ф. Энгельс писали о буржуазном строе: «Буржуазия лишила священного ореола все роды деятельности, которые до тех пор считались почётными и на которые смотрели с благоговейным трепетом. Врача, юриста, священника, поэта, человека науки она превратила в своих платных наемных работников» (Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. М., 1955. С. 427). Их деятельность превратилась в *труд*, в *средство* существования.

** Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 113.

*** Там же.



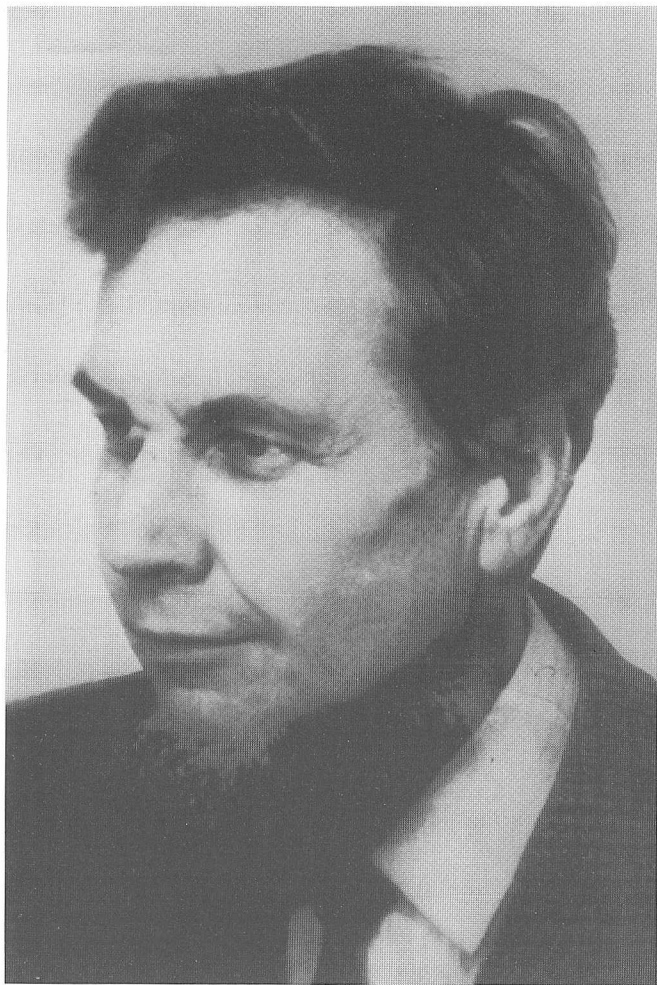
60-е гг.



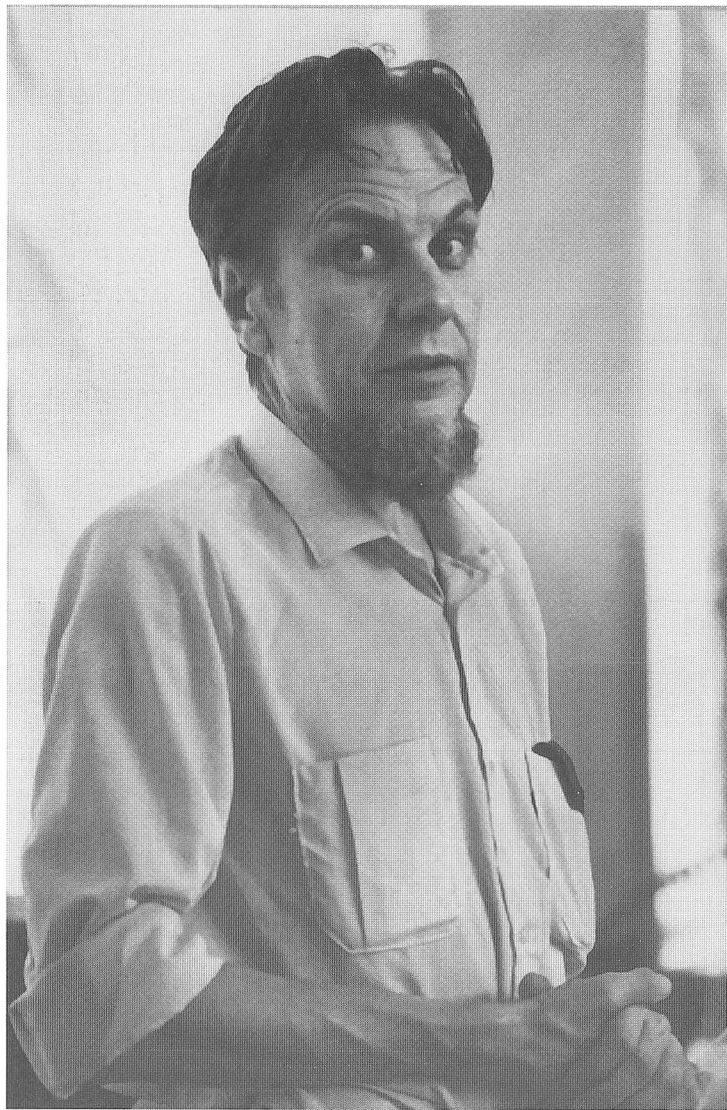
На Всесоюзном симпозиуме «Актуальные проблемы диалектической логики». Алма-Ата, 1968 г. Слева направо: А. С. Арсеньев, Г. С. Батищев, И. С. Алексеев



На X Международном Гегелевском Конгрессе. Москва, 1974 г.



70-e rr.



80-е гг.



80-е гг. Разговор с учениками



80-е гг. Встреча



80-е гг.

ции), сфера религии, сфера философии... А ведь все это — по своему генезису и по своей глубинной сущности — суть атрибуты бытия человека в мире. Они суть примордиальные мироотношенческие модальности, вследствие процессов общественного разделения деятельности трансформировавшиеся и конституировавшиеся в относительно самостоятельные сферы. Материальное отношение к миру конституировалось в экономику, техногенное — в технику, когнитивное — в науку, эстетическое — в искусство, религарное — в религию, рефлексивное — в философию; этическое отношение, наделяясь относительной самостоятельностью, расщепляется на радикально отличные друг от друга нравственность и мораль. И лишь агапическое отношение (отношение Любви) не подвергается наделению самостоятельностью и трансформации. Наряду с нравственностью оно существует «в порах» расщепленного и отчужденного мира.

Г. С. Батищев далее пишет: «В той мере, в какой преуспевает такого рода разделение, происходит также и объединение (или, если угодно, “интеграция”), но это объединение осуществляется уже не “внутри” человека, а как бы “вне него”, за его спиной и анонимно: оно порождает безликие конгломераты фрагментов человеческой сущности. <...> Разделение деятельности не только дробит на части тотальность предметно-содержательной жизни человека, но тем самым одновременно и порождает еще массу беспредметных, бессодержательных, формально-алгоритмических ролей и функций, “обслуживающих” различные общественные “сферы” И вся эта совокупность частичных операций, ролей, функций распределяется между индивидами, социальными группами, классами. Так из разделения деятельности вырастают разделение на классы, классовая структура и социальная иерархия»*

Но прежде чем дальше раскрывать негативные следствия разделения деятельности, следует коснуться и его положительной стороны. Дело в том, что всеобщие определения предметной деятельности не даны человеку изначально в готовом виде. Дело вовсе не обстоит таким образом, что в архаическом типе социальности человек обладал всем богатством определений деятельности, а потом — вследствие разделения последней — утратил эту полноту и выродился в частичного человека. В архаическом типе социальности деятельность человека

* Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 113, 114.

действительно носит целостный характер (в противном случае нечему было бы и расщепляться). Но это — целостность еще *неразвитой* предметной деятельности как в отношении самих ее определений, так и в отношении богатства этих определений. Разделение деятельности следует поэтому рассматривать не только как такой процесс, в котором субъекты утрачивают целостный характер своей деятельности и становятся фрагментарными, частичными людьми. В не меньшей степени его следует рассматривать также и как процесс *развития и выработки* всеобщих определений предметной деятельности. Правда, процесс, оплачиваемый довольно жестокой ценой.

Но вернемся к тем негативным последствиям разделения предметной деятельности, которые преобладают над позитивными и которые являются источником отчуждения. Разделение деятельности приводит к расщеплению жизнедеятельности людей как таковой. «Время активной жизнедеятельности индивида разрывается на необходимое естественноисторически (рабочее) и предоставленное в его индивидуальное распоряжение, “распоряжимое” (или так называемое “свободное”) время»*, определяемое также как *досуг*. Время — очень существенная составляющая человеческого бытия. Как писал К. Маркс, «*время фактически является активным бытием человека. Оно не только мера его жизни, оно — пространство его развития*»**. И оно расщепляется на две соподчиненные сферы. Это обусловлено разделением деятельности двух взаимно противоположных, но взаимно предполагающих друг друга и осуществляющихся один посредством другого процессов: процесса *институционализации* форм общественно-человеческой жизнедеятельности и процесса их *функционализации*. Данный аспект последствий процесса разделения предметной человеческой деятельности Г. С. Батищевым специально почти не рассматривался. Поэтому дадим ему характеристику.

Вследствие реализации указанных процессов общество как целое приобретает институциональную структуру, то есть становится системой и субординацией социальных институтов, представляющих собой наделенные самостоятельностью и отчужденные по отношению к людям формы и способы регу-

Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 114.

** Маркс К. Экономическая рукопись 1861–1863 годов. Процесс производства капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 47 М., 1973. С. 517

лирования, регламентирования и контролирования их жизнедеятельности. Историческая тенденция в антагонистическом типе социальности состоит в возрастании числа социальных институтов. Это значит, что все более и более многообразные аспекты человеческой действительности приобретают институциональную определенность. Так, вслед за возникновением института государства, права и т. п. подвергаются институционализации наука, образование, воспитание и т. д. Институциональная структура, как сказано, носит жестко регламентированный, субординационный характер, где каждый институт должен «знать свое место» и строго чтить «табель о рангах» и где привилегированное положение отведено государству, праву и иным непосредственно обслуживающим государство институтам.

Социальные институты предписывают индивидам определенные *функции*, выполняя которые частичные индивиды и «живут» *общественной* жизнью, в отличие от частной, живут в общественно-необходимом времени. Институциональная функция предстает как определенная, вполне конкретная (хотя и абстрактная) парадигма, матрица, роль для частичного индивида. Тем самым процесс институционализации выступает как процесс функционализации жизнедеятельности индивидов. «Человек, — пишет А. П. Огурцов, — превращается в функциональную единицу социальных институтов»*. Вследствие этого реальная человеческая жизнедеятельность оказывается не просто сущностно разорванной, но и удвоенной: он живет в двух неравноценно соотносящихся измерениях — а) в сфере частной жизни и б) в сфере институционального функционирования. К. Маркс писал: «Там, где политическое государство достигло своей действительно развитой формы, человек не только в мыслях, в сознании, но и в *действительности*, в *жизни* ведет двойную жизнь, небесную и земную, жизнь в *политической общности*, в которой он признает себя *общественным существом*, и жизнь в *гражданском обществе*, в котором он действует как *частное лицо*, рассматривает других людей как средство, низводит себя самого до роли средства и становится игрушкой чуждых сил»**. Однако дело не обстоит так, что «не-

* Огурцов А. П. Человек в мире отчуждения (по работам К. Маркса). С. 156.

** Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 390—391.

бесная жизнь» индивида является чем-то единым. Каждый социальный институт предписывает индивиду *свои* функции, нередко не согласующиеся между собой, а то и вступающие друг с другом в конфликт. На это обратил в свое время внимание К. Маркс. «В самой сущности отчуждения, — писал он, — заложено то, что каждая отдельная сфера прилагает ко мне другой и противоположный масштаб: у морали один масштаб, у политической экономии — другой, ибо каждая из них является определенным отчуждением человека, каждая... фиксирует особый круг отчужденной сущностной деятельности и каждая относится отчужденно к другому отчуждению»*

Вернемся к Г. С. Батищеву. Резюмируя свою характеристику разделения деятельности и его — пока — общих последствий, он пишет: «В итоге получается, будто никто не совершает предметной деятельности, никто не обладает предметно-деятельной сущностью, никто не живет как человек. Живет и действует, вершит и решает только вся система как Целое, и это Целое для каждой своей составной части есть нечто потустороннее. Социальная необходимость, имманентная деятельности уже не может пролагать себе путь как собственное дело общественного человека, но выступает как присущая *только* общественному Целому в противоположность каждой его части, в противовес индивидам — как каждому из них, так и их непосредственному общению. Человеческая действительность, будучи раздроблена, превращается в *не-человеческую* действительность, якобы самостоятельно существующую вне и независимо от человека, от его деятельности — как социальный мир анонимных, “ничьих” сил, отношений, структур, институтов. <...> Так люди повседневно создают целый превратный мир»** Этот превратный мир и есть царство *отчуждения*.

Г. С. Батищев пытается раскрыть структуру отчуждения как акта-процесса. Логически первичной и потому простейшей формой и ступенью отчуждения как целостного и многообразно расчлененного внутри себя феномена является, согласно ему, то, что К. Маркс определяет как *Entäußerung*. Он пишет: «Процесс превращения людьми своей собственно человеческой действительности в существующее якобы наряду с ними и независимо от них самих (а не только от их сознания и воли!) социальное целое,

* Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 133.

** Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 114.

в некое безлюдное Общество, выступающее как “Среда”, в которую “погружены” индивиды, есть *экстраекция**. Данный термин как эквивалент немецкого термина *Entäußerung*** фигурирует только в статье «Деятельностная сущность человека как философский принцип». До этого Г. С. Батищев переводил термин *Entäußerung* термином *экстериоризация**** Впоследствии он отказался от обоих.

«Экстраецированный» мир, созданный самими людьми, обретает господство над ними. «Способность людей к самоконтролю превращается в способность *не-человеческих* сил Общества контролировать своих создателей и господствовать над ними. То, что люди творят свою историю, обнаруживается парадоксальным образом как нечто совершенно противоположное: всемогущая История творит людей. Все возможности человеческой свободы обращаются в средства создания ими своей *несвободы*»**** И так далее. Одним словом, «получился заколдованный, извращенный и на голову поставленный мир...»***** Но отчуждение, взятое как целое, имеет *два полюса*: на одном полюсе находятся *первичные фигуры* процесса отчуждения, которые и отчуждают свою деятельность; на другом, противоположном полюсе находятся *вторичные фигуры* данного процесса, *вырастающие* из последнего. Здесь для Г. С. Батищева моделью является капиталистически организованное производство и положение в нем фигур наемного рабочего и капиталиста, как они охарактеризованы К. Марксом. Маркс пишет, что процесс отчуждения «принуждает капиталиста, на одной стороне, выступить в рабских условиях капитали-

* Там же. С. 115.

** Его введение Г. С. Батищев аргументирует следующим образом: «Термин *экстраекция* (от лат. *extra* — вне, во вне, *iectio* — бросание) вводится здесь как необходимый для того, чтобы дать самостоятельное фиксированное выражение тому понятию, которое у К. Маркса обозначается немецким термином *Entäußerung*, не смешивая его ни с отчуждением (*Entfremdung*), ни с превращением в чужое (*Veräußerung*)». (Там же. С. 115. Примеч. 75).

*** См.: Батищев Г. С. Деятельная сущность человека как философский принцип // Человек в социалистическом и буржуазном обществе. Симпозиум. Доклады и сообщения. М., 1966. С. 265.

**** Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 116.

***** Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. III: Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Ч. 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. М., 1962. С. 398.

стического отношения совершенно так же, как и рабочего, хотя и, с другой стороны, — на противоположном полюсе»* Маркс здесь же показывает и объективное соотношение в процессе производства как процессе отчуждения наемного рабочего и капиталиста**

В системе отчуждения результат опредмечивания деятельности также захватывается отчуждением и приобретает, по характеристике Г. С. Батищева, «иррационально-превращенную форму». Тут следует отметить, что ему не удалось адекватно раскрыть содержание и смысл понятия *превращенной формы* (verwandelte Form, verwandelte Gestalt), введенного и примененного К. Марксом. Точка зрения Г. С. Батищева на феномен превращенной формы значительно ближе к позиции К. Маркса, чем позиция М. К. Мамардашвили, уделявшего специальное внимание данному феномену*** Однако, к сожалению, ему не удалось полностью раскрыть содержание и смысл понятия превращенной формы. Он ставил чрезмерно сильный акцент на *извращенности*, *превратности* феномена превращенной формы, которыми он и в самом деле обладает, и в конце концов редуцировал его к этим определениям. Здесь не место давать свое собственное его понимание****; поэтому перейдем к другим атрибутам отчуждения в изображении Г. С. Батищева. Он пишет: «...Отчуждение (и экстраекция) предметной деятельно-

Маркс К. Капитал. Книга первая. Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 49. М., 1974. С. 47

** «Рабочий здесь с самого начала стоит выше чем капиталист, постольку, поскольку последний уходит корнями в этот процесс отчуждения и находит в нем свое абсолютное удовлетворение, между тем как рабочий в качестве его жертвы с самого начала восстаёт против него и воспринимает его как процесс порабощения» (Там же).

*** См.: Мамардашвили М. Форма превращенная // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 5. Сигнальные системы — Яшты. М., 1970; Мамардашвили М. Превращенные формы (О необходимости иррациональных выражений) // Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1990.

**** См.: Хамидов А. А. Понятие превращенной формы в марксистской диалектике. (На материале «Капитала» Маркса). Дисс. [...] канд. филос. наук. М., 1977; Он же. Понятие превращенной формы // Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата, 1979; Он же. Мировоззренческо-методологическое значение понятия превращенной формы. (На материале «Экономической рукописи 1861—1863 годов» Карла Маркса) // Методологические и теоретические проблемы политической экономии социализма в «Экономических рукописях 1861—1863 гг.» К. Маркса. М., 1986.

сти «отрывает» предметность от живой активности как процесса и придает ее результату — предметному воплощению — специфическую превращенную (читай: *превратную*. — А. Х.) форму *овеществления* (Verdinglichung, Versachlichung). В этом специфически историческом смысле социальная *вещь* — в отличие от предмета — есть отчужденный и экстрацированный предмет культуры, якобы сам по себе обладающий социальным характером, социальными свойствами и даже способностью детерминировать социальное поведение человеческого индивида»*

Сначала — о термине «овеществление». В русских переводах текстов «Капитала» и примыкающих к нему работ этим термином передаются и *Vergegenständlichung*, и *Versachlichung*, и *Verdinglichung*. Зато немецкие термины *sachliche* и *dingliche* переданы правильно — как *вещный*. «Овеществление» по-немецки будет *Verstofflichung* (от *Stoff* — «вещество»). Однако термины *Versachlichung* и *Verdinglichung* означают превращение в *вещь*, а отнюдь не в *вещество*. Можно их передавать и термином *реификация* (по-английски *reification*, по-французски *réification*; от латинского *res* — вещь)** Г. С. Батищев это понял и со временем заменил неудачный термин «овеществление» на «*овещнение*». Впервые он применил новый термин в 1977 г. в статье «Природа, культура и псевдоприродные феномены в историческом процессе». Здесь он пишет: «К. Маркс в своих классических произведениях строго различает, с одной стороны то, что он называет опредмечиванием (*Vergegenständlichung*) и что характеризует всеобщий необходимый момент всякого деятельностного процесса, а с другой — *овещнение* (*Verdinglichung, Versachlichung*), представляющее собой лишь исторически преходящий и сугубо специфический феномен, преодоление которого входит в задачу коммунистических социальных преобразований. Первое понятие, дающее нам одно из фундаментальных определений диалектики деятельности, незаменимо ценно в марксистской теории культуры. Второе выражает антигуманистические тенденции, кореня-

* Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 120.

** Именно данный термин употреблен Г. С. Батищевым в работе «Диалектика процесса производства как диалектика деятельности» (См.: Марксистская философия в XIX веке. Кн. I. От возникновения марксистской философии до её развития в 50-х—60-х годах XIX века. М., 1979. С. 392—396).

щиеся в как бы перевертывании отношения субъекта к своим объектам и в подмене между-субъектных связей объектными; оно охватывает меру действия такого процесса, который враждебен культурному восхождению человечества, понятому в его коммунистической перспективе»*

В связи с этим непонятен следующий момент. В 1983 г. был издан «Философский энциклопедический словарь». В нем помещена статья Г. С. Батищева «Овеществление»** В 1989 г. вышло второе издание данного словаря. Здесь также содержится аналогичная статья, но несколько расширенная. Однако главное в том, что в ее конце помещено следующее предложение: «Нек<ото>рые сов<етские> исследователи (см. И. С. Нарский. Отчуждение и труд, М., 1983) предлагают вместо “О<веществление>” употреблять термин “овещнение”»*** Название статей в Словаре является, скорее всего, проявлением косности редакции. Но вот дополнение... Не может быть, чтобы оно принадлежало самому Г. С. Батищеву. Тем более что еще в 1983 г. им опубликована статья под названием «Проблема овещнения и ее гносеологическое значение (в свете Марксовой концепции овещнения)»**** И. С. Нарский действительно в монографии «Отчуждение и труд» термины *Versachlichung* и *Verdinglichung* переводит как «овещнение», добавляя к нему эпитет «отчужденное», а кроме того употреб-

* Батищев Г. С. Культура, природа и псевдоприродные феномены в историческом процессе // Проблемы теории культуры. (Труды НИИ культуры МК РСФСР. 55). М., 1977. С. 93–94. Примеч. 3. В том же 1977 г. была опубликована статья Г. С. Батищева, в которой сказано: «Во избежание недоразумений следует иметь в виду, что здесь и в дальнейшем изложении термин “овеществление” употребляется не в соответствии с ошибочной традицией, ставящей его на место “опредмечивания” (*Vergegenständlichung*), а как перевод Марксова термина “*Verdinglichung*”, “*Versachlichung*”» (Батищев Г. С. Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания // Проблема человека в «Экономических рукописях 1857–1859 годов» К. Маркса. Ростов-на-Дону, 1977. С. 153. Примеч. 2). Разгадка этой тайны заключается в том, что данная книга была сдана в набор еще в мае 1976 г.

** См.: Батищев Г. С. Овеществление // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 454. Прав. стбц.

*** Батищев Г. С. Овеществление // Философский энциклопедический словарь. Изд. 2-е. М., 1989. С. 439. Прав. стбц.

**** См.: Батищев Г. С. Проблема овещнения и ее гносеологическое значение (в свете Марксовой концепции овещнения) // Гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1983.

ляет в качестве самостоятельного термин «овеществление» (Verstofflichung)*

Овещнение, как показал позже Г. С. Батищев, содержит в себе два процесса: «Первый процесс идет от субъекта-человека, “виновника” овещненности, к предметному воплощению, к порождению его деятельности. <...> Вторичный же процесс — обратный: от социальной вещи, уже наделенной прерогативами субъекта вместо самого человека, *назад к индивиду*. То, что человек утратил, возложив на вещи и вещные структуры, теперь он компенсаторно обретает вновь, но уже лишь как нечто производное и зависимое от социальных вещей, которым уже были приданы атрибуты псевдосубъектности»**. Предмеченная и подвергшаяся овещнению деятельность, то есть овещненное произведение культивирует по отношению к себе *отношение полезности, или использования* (Nützlichkeits- oder Benutzungsverhältnis). Г. С. Батищев пишет: «Использовать — значит не продолжить жизнь опредмеченной деятельности, а просто заставить служить для посторонних целей, оставляя эту деятельность “окаменевшей” и выступающей лишь как пригодное свойство полезной вещи»*** Используемая деятельность распредмечивает произведение лишь частично, лишь под углом зрения той пользы или выгоды, которую оно ей сулит. «...Пользование предметом есть всегда *лишь неполное* распредмечивание» и потому «*использующая* деятельность по *уровню* развития стоит *ниже используемой* деятельности, опредмеченной в вещи»****

С овещнением непосредственно связан феномен *фетишизации*. Фетишизация есть приписывание опредмеченных определений определениям носителя культурного феномена и отно-

* Он, например, пишет: «В окончательном тексте “Капитала”, т. е. в его четвёртом варианте, мы не обнаружим специальной критики в адрес отождествления опредмечивания (Vergegenständlichung) и овещствления (Verstofflichung) с отчуждённым овещнением (Verdinglichung, Versachlichung). Эта критика имела главный смысл в связи с завершением собственно философской работы по опровержению гегелевского методологического идеализма» (Нарский И. С. Отчуждение и труд. По страницам произведений К. Маркса. М., 1983. С. 90–91).

** Батищев Г. С. Проблема овещнения и ее гносеологическое значение (в свете Марксовой концепции овещнения). С. 255.

*** Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. С. 55.

**** Там же.

шение к этому носителю как якобы обладающему культурными определениями. «Фетишизация приобретает многообразные формы: свойство быть товаром приписывается его физическому телу; свойство быть деньгами — золоту; способность приносить проценты — денежной сумме капитала; значения правовых, политических и идеологических символов — самим этим символам; свойства мышления — языку; способности человека как творчески деятельного существа — его организму (“гениальность дар природы” и т. п.)»* В начале 1980-х гг. Г. С. Батищев конкретизирует понятие фетишизации. Он отмечает, что процесс овещнения, осуществляющийся как процесс фетишизации, реализуется в трех основных формах: а) овещнение произведений культуры, б) овещнение социальных связей и отношений, в) овещнение самих индивидов.

Следующими атрибутами и ступенями отчуждения являются наделение субъектностью (*Versubjektivierung*) и персонифицирование (*Personifizierung*). Термины *Personifizierung* и *Personifikation* (персонификация) в текстах К. Маркса часто переведены на русский язык словом «олицетворение» (в русском языке в данном случае процесс и результат словесно неразличимы). Это, однако, грубейшая ошибка. Олицетворение есть один из аспектов и одна из форм *эстетического* осмысления и освоения действительности. Художник или поэт олицетворяет, скажем, ветер или солнце, создавая художественный образ. Тут нет никакого отчуждения. С персонификацией дело обстоит иначе. Это *не* человек персонифицирует вещи, а вещи (включая и социальные институты) персонифицируют *себя* в человеке, и человек в своем *функциональном* поведении и действовании представляет *не* себя, *не* свою персону, а «персону» вещи, поступает и действует от ее имени и вместо нее. Так, К. Маркс определял капиталиста как персонификацию капитала, а наемного рабочего — как персонификацию рабочей силы. Вещь, так сказать, надевает на себя маску из живого человека и, будучи наделена субъектностью, действует как бы сама по себе. Так и получается, что в той мере, в какой люди живут не частной, а общественно-институциональной жизнью, они фигурируют не как люди, а как персонификации мира вещных формообразований, как персонификации экономических, политических, юридических и иных «категорий».

* Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 121.

При этом «категория задает общую принципиальную схему и принцип поведения агенту производства (или функционеру социального института), поскольку он ее в себе персонифицирует»* «Но, — уточняет Г. С. Батищев, — это *наделение* вещей субъектностью, или их персонификация, всегда означает одновременно *лишение* людей их субъектности, их деперсонификацию. Сами индивиды овеществляются, низводятся до положения вещей и выполняют лишь вещные роли и функции»** Между людьми складываются отношения, достойные вещей, *вещные* отношения; вещи же, напротив, возводятся в ранг субъектов и ведут себя, как люди, вступая в такие отношения, в которые могут вступать лишь люди. К. Маркс отмечал, что в системе капиталистически организованного производства производителям «общественные отношения их частных работ кажутся тем, что они представляют собой на самом деле, т. е. не непосредственно общественными отношениями самих лиц в их труде, а, напротив, вещными отношениями лиц и общественными отношениями вещей»*** Более того, люди начинают вступать в человеческие (!) отношения к вещам**** К. Маркс пишет, что «средства производства и жизненные средства как *самостоятельные силы*, персонифицированные в их владельцах, противостоят лишенной всякого предметного богатства *способности к труду* (*Arbeitsvermögen*), что, следовательно, необходимые для осуществления труда вещные условия *отчуждены* от самого рабочего и выступают, более того, как одаренные собственной волей и собственной душой *фетиши*, что *товары* фигурируют как *покупатели лиц*»****

Нельзя сказать, что Г. С. Батищеву в статье «Деятельностная сущность человека как философский принцип» уда-

* Батищев Г. С. Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания. С. 158.

** Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 121.

*** Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I. Процесс производства капитала. С. 83.

**** К. Маркс отмечает, что «люди оказывают вещи (деньгам) такое доверие, какого они не оказывают друг другу как личностям» (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., 1968. С. 103).

***** Marx K. [Das Kapital]. Erstes Buch. Der Produktionsproceß des Capitals // Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). 2. Abt. Bd. 4. Text. Tl. 1. B., 1988. S. 786 — 11.

лось реконструировать всю структуру отчуждения, как она выработана К. Марксом. А. П. Огурцов, специально исследовавший Марксову концепцию отчуждения, увидел данную структуру несколько иначе. Он пишет: «*Общая структура* О<тчуждения> фиксируется Марксом в соподчинении категорий *Veräußerung*, *Entäußerung*, *Entfremdung*, *Fremdartigkeit*, *Versachlichung*, *Verdinglichung*, выражающих различные стороны О<тчуждения>. Категории *Veräußerung*, *Entäußerung*, *Entfremdung* выражают углубление процесса О<тчуждения> по мере развития товарно-денежных отношений»^{*} Но и это не вся структура. Она, в частности, не затрагивает те аспекты отчуждения, которые у К. Маркса фиксируются такими терминами, как *Entfremdetsein*, *Verfremdung*, *Entmenslichung*, *Fremdheit*, *Veräußerlichung*, *Äußerlichkeit*, *Verselbständigung*, *Versubjektivierung*, *Personifizierung*, *Nützlichkeitsverhältnis*, *Benutzungsverhältnis* и другими. Некоторые из них, как было показано выше, раскрыты Г. С. Батищевым. Но работы здесь еще остается немало.

Выше мы отметили, что в разбираемой статье Г. С. Батищев стремился не просто реконструировать Марксову концепцию отчуждения, зафиксированную в его политико-экономических исследованиях, но пойти несколько дальше. И ему это удалось в следующем аспекте. Он не просто воспроизвел Марксово выделение первичных и вторичных фигур процесса отчуждения, но и дал этим фигурам эксплицитную характеристику. Особенно это относится к вторичным фигурам. Он показывает, что «среди самих вторичных фигур, т. е. среди вещных персонажей, существует еще и внутреннее “разделение труда” — целая иерархия четко распределенных функций, особенно развитая в эпоху монополистического и бюрократически-монополистического капитализма. Там существуют своего рода “низы” и “верхи”: с одной стороны, многочисленные *исполнительские персонажи* — всяческие утилитарно-институциональные службисты и охранительно-карательные функционеры (включая также почтенную группу надежно-продажных специалистов “умственного труда” — идеологов); с другой стороны — *элита “воротил”* делового и чиновно-казарменного мира, которые грозно повелевают своими слугами всех рангов и видов»^{**}

^{*} Огурцов А. П. Отчуждение. С. 192. Лев. стбц.

^{**} Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 124.

Вторичные фигуры процесса отчуждения вырастают из овещенных результатов предметной деятельности и вещных общественных отношений. Но «низы», исполнительские персонажи все же ближе к созидательному процессу, чем «верхи». Ведь на вершине пирамиды, образованной вторичными фигурами, «подвизаются» существа, еще более далекие от действительного предметного содержания и творческого духа человеческой культуры — еще более далекие потому, что они стоят не только совершенно вне творчески-личностного деяния, но к тому же еще и над ним. Они имеют дело с творческой культурой и с субъектами предметной деятельности *через посредство* всех своих исполнителей, над которыми они возвышаются в иерархии вторичных фигур. Поэтому они еще более отдалены и еще более чужды внутренней диалектике личностных сущностных сил»*

Г. С. Батищев также рисует ту картину мира, которая складывается у «низов» и у «верхов» вторичных фигур. Картина мира, рождающаяся из функционального бытия «низов», философски концептуализируется в «теорию среды», а картина мира, продуцируемая бытием «верхов» вторичных фигур, концептуализируется в «теорию чистого акта», или «теорию активизма»**

Если К. Маркс исследовал феномен отчуждения в сфере экономики, то Г. С. Батищев предпринял попытку проанализировать отчуждение в сфере научного познания. Он отмечает, что современная наука представляет собой наделенную самостоятельностью и все более обособляющуюся от других сфер культуры область. Она становится отраслью производства такого специфического продукта как *знание*. Но чем более она по видимости становится независимой от социума, тем сильнее она от него зависит внутренне. Это проявляется, в частности, в том, что она организуется внутри себя по образу и подобию сферы собственно материального производства. Тем самым в нее проникает и в ней обосновывается разделение деятельности и его следствие — отчуждение. Г. С. Батищев пишет: «Современная

* Там же. С. 127 «У этих воротил и заправил одно-единственное отношение ко всей материально-духовной культуре — отношение как к средству утилизации, развитое до логического конца и представляющее как отношение эксплуатации» (Там же).

** Их логико-гносеологический анализ дан в статье: Батищев Г. С. Общественно-историческая, деятельная сущность человека // Вопросы философии. 1967 № 3. С. 23—25.

так называемая “большая наука” (выражение Дерека Прайса) на деле представляет собой результат взаимного наложения и переплетения структур совершенно различного порядка. Во-первых, это структура специальностей, адекватных в своем многообразии изначально-природному многообразию деятельно осваиваемого предметного содержания. Другими словами, это — система взаимодействующих деятельностей, различающихся между собой по своим предметным содержаниям (это так сказать “разделение предметов труда”). <...> Во-вторых, сегодняшняя наука включает в себе еще и совсем инородную структуру — структуру, являющуюся следствием разделения самой деятельности как целостной на такие “части”, каждая из которых уже не содержит в себе всех необходимых атрибутов деятельности как единства процессов материального и духовного, целеполагающего и исполнительского и т. п. Развивается система профессиональных занятий, каждое из которых есть лишь “частичная” операция и которые различаются между собой не по изначально-природному предметному содержанию, а по тому, какая “часть” расщепленной целостной деятельности приходится на их долю. Здесь уже не целостные деятельности направляются на различные специальные содержания, а частичные операции — “куски”, “фрагменты” деятельности имеют дело иногда даже с одним и тем же предметным содержанием, а нередко и вовсе с мнимым, созданным структурой такого рода “содержанием” (необходимость их всецело производна от такой структуры)»*

Первая из охарактеризованных Г. С. Батищевым структур науки соответствует сущности и логике творческого когнитивного процесса; вторая же явилась следствием деструкции этого процесса. В современной науке можно выделить и третью структуру, надстраивающуюся над двумя названными. Это — административно-управленческая структура, в которой заняты функционеры, вторичные фигуры отчужденного научно-познавательного процесса. Ее Г. С. Батищев специально не рассматривает; но это и не обязательно. Существенно то, что расчленение познавательной деятельности, породившее массу частичных научных операций, привело к тому, что, во-первых, отныне логика творческого познавательного процесса начина-

* Батищев Г. С. [Ответ на вопросы Оргкомитета симпозиума] // Проблемы исследования структуры науки (материалы к симпозиуму). Новосибирск, 1967 С. 14, 14–15.

ет пролагать себе путь через эту мозаику частичных операций, каждая из которых, к тому же, искажает саму суть того «фрагмента» прежде целостной деятельности, который в ней представлен. Во-вторых, человек науки, и так уже ставший научным работником (вследствие того, что научно-познавательная деятельность стала формой труда), теперь становится *частичным научным работником*.

В сфере науки воцаряются все атрибуты отчуждения. Происходит овещнение знания и неотъемлемо связанное с ним отношение полезности, или использования. «Поэтому отдельные звенья системы связаны и соотносятся с другими *так*, как бывают связаны между собой звенья в процессе собственно материального производства: то, что получается в одном месте (звене), в другом *используется*, т. е. служит средством производства совершенно безотносительно к тому, продуктом какого труда была используемая вещь и была ли она продуктом труда вообще» Использование есть частичное, то есть неполное распредмечивание. В данном случае знание берется как нечто готовое и окончательное. Г. С. Батищев выделяет две крайние формы использования, равно относящиеся к знанию как сросшемуся со своим языковым воплощением — *утилитаризм* и *догматизм*. Утилитаризм подходит к знанию, воплощенному в языке, как к чему-то пластичному, из чего можно лепить все по своему усмотрению; догматизм же, напротив, подходит к знанию как к чему-то сверхпрочному, что не подлежит никакому изменению, а что следует лишь чтить и почитать. Г. С. Батищев отмечает, что в конечном счете догматизм предпочтительнее утилитаризма, но тем не менее он является лишь оборотной стороной последнего, так как его отношение к опредмеченному знанию также является отношением к нему как к вещи. Он пишет: «Когда само духовное производство преобразуется по образу и подобию собственно материального производства, тогда разделение труда, проникшее внутрь организма науки, делает отношение между его разрозненными членами (выражение К. Маркса. — А. Х.) отношением использования. Но тогда уже *внутри самой науки* знание все больше *не* распредмечивается, все больше выступает *не* как знание своего предмета, а как *особое бытие*»** Знание подвергается овещнению и об-

Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. С. 54.

** Там же. С. 57

ращается внутри науки все больше как *вещь*, хотя эта «вещь» создана из *языка* (в широком смысле: языка слов и терминов, формул, графиков, схем, чертежей и т. д.). Такое знание, кроме того, утрачивает свои некоторые атрибуты и «*сводится к информации*»*

Все это предъявляет особые требования к тому знанию, которое произведено в одном звене подверженной разделению деятельности науки и предназначено для его утилизации в другом звене. Результат труда частичного научного работника в этой связи «должен не только удовлетворять общим логическим и семиотическим требованиям, но и получать “инженерную” форму, т. е. выступать в виде безличной конструкции, технического блока, который стандартными способами включается в систему эмпирического базиса науки (если речь идет об экспериментах или первичных наблюдениях), либо в систему исходных данных, расчетов и т. п. в прикладных исследованиях и разработках»**. Это влечет за собой необходимость все больше и больше уделять внимание оформлению фиксации знания в языке как носителе информации, ибо как всего лишь информацию воспринимает его частичный научный работник, занятый в другом звене системы научного труда. Тем самым деформируется и познавательный процесс. «Познание выступает не как лишь выполняющее свои идеальные мыслительные движения в языковой материи, а как сводящееся просто к преобразованию этой эмпирически данной языковой материи. Законы познания действуют теперь *через* законы процесса, *отличного* от него самого, *через другой* процесс, а именно — *через языковую деятельность*, так что последняя как бы берет на себя утярянные процессом мышления функции саморегуляции, подчиняет его своему принудительному контролю и *властвует над ним, как внешняя сила*»***

И еще одно последствие внедрения отчуждения в сферу науки отмечает Г. С. Батищев: «Когда сама познавательная деятельность в форме научного труда все больше становится

* Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. С. 57.

** Блауберг И. В., Юдин Э. Г. Становление и сущность системного подхода. М., 1973. С. 30–31. Nota bene: цитируемые авторы не усматривают в этом ничего превратного!

*** Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. С. 59.

отчуждающейся, тогда диалектический разум превращается во все большей степени в *изуродованный отчуждением разум* — в рассудок. Приобретая рассудочный характер, мышление подчиняется своим имманентным диалектическим законам лишь окольным, опосредствованным путем и в *превращенной* форме — *через* законы его выражения в языке. Поэтому отчуждение в науке означает *фетишизацию языка* как носителя информации. Законы познающего мышления, ставшего рассудочным, представляются присущими самому языку, самой языковой материи, в которой выполнено и опредмечено мышление, законы же оперирования языковыми формообразованиями неизбежно подставляются на место законов мышления. Формальная логика и равным образом ее современное продолжение, математическая логика, — положительные науки, изучающие законы *языковых* операций человека, — в результате «вмешательства» отчуждения начинают заниматься *описанием превращенной видимости* изуродованного этим отчуждением познания»*. Отчуждение, как показал Г. С. Батищев, также негативно влияет и на осмысление сущности и статуса диалектического противоречия.

Следует отметить, что в 1980-е гг. Г. С. Батищев несколько уточнил трактовку понятия овещнения и его соотношения с отчуждением. Уже в 1979 г. у него появляется словосочетание «сопряженное с отчуждением овещнение»** (возможно, оно является источником словосочетания «отчужденное овещнение» у И. С. Нарского). Но более четко эти изменения зафиксированы в монографии «Введение в диалектику творчества». Здесь он дает четкую дефиницию феномена овещнения. «Вообще, — пишет он, — есть такой социально-исторический процесс и в то же время такое социально-историческое отношение, в сфере действия которого происходит практическое низведение всякой действительности до уровня объектно-вещного бытия»*** Определяя соотношение овещнения и отчуждения, Г. С. Батищев связывает феномен отчуждения *исключительно* с буржуаз-

* Там же. С. 60. «Вот почему кажется, будто формальная или математическая логика есть *логика мышления*, или *теория мышления*» (Там же).

** См.: Батищев Г. С. Диалектика процесса производства как диалектика деятельности // Марксистская философия в XIX веке. Кн. I. От возникновения марксистской философии до ее развития в 50-х—60-х годах XIX века. М., 1979. С. 396.

*** Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С. 229.

ным обществом и отмечает, что «при попытках применять понятие отчуждения также и за пределами буржуазного, типично антагонистического общества возникают вряд ли преодолимые препятствия. Сохраненное достаточно конкретным и реально содержательным понятие отчуждения слишком тесно срослось с антагонистическими отношениями, слишком глубоко пропитано их атмосферой, чтобы были оправданы чрезмерно смелые экстраполяции его в области духовной культуры, в проблематике творчества. Иначе, — утверждает теперь он, — обстоит дело с овещнением. Это понятие не несет в себе такой сопряженности с определенными аспектами определенных социальных формаций и может, причем без искажения его концептуального смысла, быть широко применяемым вне рамок товарного хозяйства, но в то же время обладать нужной для критического анализа теоретической силой»*

Г. С. Батищев усматривает моменты тождества овещнения и отчуждения, но также и моменты различия, которые считает более важными. Тождество, согласно ему, состоит в том, что оба они противоположны «по своей роли человеческой предметности вообще — предметности культуры...»**. Однако, утверждает он теперь, возможно «отчуждение без посредства овещнения» и «овещнение возможно далеко за пределами сферы отчуждения и вне обязательной связи с ним»*** Нам представляется, что в этом он не прав, но места для аргументации в пользу нашего тезиса у нас, к сожалению, нет.

К. Маркс считал феномен отчуждения *историческим*, возникшим на определенной ступени человеческой истории и могущим быть преодоленным в будущем, которое он именовал «царством свободы», или коммунистическим типом социальности. В принципе на этой же позиции стоит и Г. С. Батищев. В 1969 г. он писал: «Отчуждение, понятое с точки зрения его происхождения, предстает как всецело историческое *дело самих же людей*, а не как своего рода “первородный грех” или “онтологическая судьба”, извне навязанная им»**** Преодоление отчуждения он, как и К. Маркс, связывает с коммунистическим типом социальности. Как уже отмечалось, он

* Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С. 232.

** Там же. С. 235.

*** Там же.

**** Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 117

понимал коммунизм именно в духе К. Маркса, а отнюдь не в духе догм КПСС или писак от «научного коммунизма». «Борьба за коммунизм, — пишет он, — есть борьба за то, чтобы каждый из людей стал личностью»* Как и К. Маркс, он считает, что переход к коммунистическому типу социальности возможен лишь путем осуществления революции. Однако он разумеет эту революцию отнюдь не в духе В. И. Ленина, то есть не как систему *внешне*-социумных акций и трансформаций (захват политической власти и т. п.). Для него «революция — не мстительный бунт, а творчески-критический процесс, главное содержание и смысл которого составляет их (“коммунистических борцов” — А. Х.) *самоизменение* посредством изменения ими социальных предметных форм своей деятельности (“обстоятельств”). <...> Коммунистическая революция есть прежде всего и главным образом процесс *коммунистического самоперевоспитания* ее творцов, процесс сбрасывания ими с себя всей “старой мерзости”»**

Поэтому и коммунист для Г. С. Батищева — это не член КПСС, а действительный борец за коммунистическое преобразование мира. Это — человек как личность, верная высшим идеалам, нормам и принципам. Но одновременно и способная мыслить критически: «Для коммуниста верность своим принципам и нормам не существует вне и безотносительно к верности самих принципов и норм. А они верны только в процессе их выработки и проверки, конкретизации и развития, критического пересмотра и обновления, т. е. только как живые, человеку принадлежащие и служащие, человеком одухотворяемые и изменяемые»***

Однако коммунизм — весьма отдаленное и проблематичное в отношении возможности его наступления будущее. Но люди живут в наличной *отчужденной* действительности. Возможно ли человеку в этих, более чем объективных, условиях как-то противостоять силовым линиям отчуждения, как-то сохранять и развивать в себе личностное начало и, если это возможно, то в каких границах? Г. С. Батищев дает ответ и на эти вопросы.

* Там же. С. 143.

** Там же. С. 140, 141. Выражение «старая мерзость» взято из «Немецкой идеологии» К. Маркса и Ф. Энгельса. В оригинале, однако, стоит не «мерзость», «Scheiße».

*** Там же. С. 142. Ср.: Там же. С. 141—142.

Развитое отчуждение превращает социокультурную действительность в некий самодействующий механизм, в который встроены в качестве его незначительных деталей индивидуумы. Эти индивидуумы, конечно, обладают сознанием, но их сознание во многом охватывает лишь ту или иную локальную часть этого механизма, а кроме того, детерминировано именно этим механизмом. К. Маркс писал: «“Сознание” производителей этих продуктов (товаров. — А. Х.) может совсем не знать, чем в действительности определяется стоимость их товаров, или что делает их продукты стоимостями, — для него, для сознания, это может и не существовать. Производители продуктов поставлены в такие условия, которые определяют их сознание без того, чтобы они обязательно это знали. Каждый человек может употреблять деньги как деньги, не зная, что такое деньги»* Но осознание и знание этих механизмов мало что дает. Человек, сколь угодно хорошо понимающий, что стоимость товаров определяется общественно необходимым рабочим временем, что деньги суть превращенная форма товара или что заработная плата есть превращенная форма стоимости и цены товара рабочая сила, объективно поставлен в такие условия, что вынужден получать эту заработную плату в форме денег и тем самым *практически* участвовать в воспроизводстве фетишистских отношений и объективных иррациональных форм царства отчуждения. А К. Маркс даже писал: «Действительное отчуждение человеческой жизни остается в силе и даже оказывается тем большим отчуждением, чем больше его осознают как отчуждение...»** «Потому что, — как сказал еще Екклесиаст, — во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь»***

Однако осознание есть необходимый шаг на пути его преодоления. Теперь о возможности сохранения человеком своего личностного начала в системе отчуждения. Г. С. Батищев отмечает, что, «помимо характеристик преходящих, специфич-

* Маркс К. Теории прибавочной стоимости. (IV том «Капитала»). Ч. III // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. М., 1964. С. 166. «Экономические категории, — добавляет Маркс, — отражаются в сознании весьма искаженно» (Там же).

** Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 135–136.

*** Книга Екклесиаста, или Проповедника 1:18 // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. М., 1994. Ветхий Завет. С. 666.

ных для разных исторических периодов, есть также и принципиально над-ситуативное, общеисторическое содержание человеческой деятельностной жизни и в ее неактуализованных потенциях, а именно — такое, которое не поддается отчуждению ни при каких, даже при самых суровых условиях и даже при наивысшей степени свирепствования процесса дегуманизации. Только благодаря такому сохранению неотчуждаемого внутреннего ядра, или, вернее, внутреннего непересыхающего родника самоустремлений так трудно бывает окончательно отравить в человеке все человеческое, тяготеющее к высокому, даже когда за такую разрушительную работу берется сам индивидуум своею собственною волею. Только благодаря многоуровневости субъектного бытия скрытые начала человеческой сущности не исчезают и окончательно не вытесняются конгломератами безличностных и превратных форм»* Другими словами, до-деятельностные и многие над-деятельностные уровни субъектного бытия не захватываются отчуждением. Последнее способно поражать *только деятельностные* уровни, или слои, этого бытия.

Отчуждение расщепляет человеческую предметную деятельность, превращая специализацию в профессионализацию, которая также подвергается дроблению, превращая, например, ученого в научного работника, а последнего — в частичного научного работника, узкого специалиста («спеца»). Но, как отмечает Г. С. Батищев, беда таких специалистов «отнюдь не в узкой специализации самой по себе, как это порой считают, а именно в бедности культуры вообще, за пределами узко-ролевых умений и знаний...»** «Существовали и продолжают существовать ученые-универсалы, которые могли бы быть или были плодотворными творцами равно и вне науки...»*** Г. С. Батищев называет В. И. Вернадского, А. Л. Чижевского, А. А. Ухтомского, А. А. Любищева, Ю. Н. Рериха, С. Л. Рубинштейна. И этот список, отмечает он, может быть продолжен не только вглубь истории, но в масштабах нашей современности.

* Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 232—233. «Вместе с тем такое неотчуждаемое, и в том числе — виртуальное богатство есть одновременно такое, которое не поддается и овещнению, в частности такому, которое не сопряжено с отчуждением» (Там же. С. 233). Так видится Г. С. Батищеву эта проблема в свете разведения им понятий отчуждения и овещнения.

** Там же. С. 35.

*** Там же.

Отчуждение порождает персонификацию вещей (от собственно вещей до вещей-структур и вещей-систем) и де-персонификацию людей. Человек-персонификатор, принимая на себя ту или иную маску-роль, превращается в функциональную единицу отчужденных вещей, структур и систем, утрачивая в этом своем функционировании собственную личностность. Исчезновение такого рода ролей возможно лишь с исчезновением отчуждения как такового. Поэтому Г. С. Батищев отмечает: «Дело не в их исчезновении, а в их подчинении человеку-субъекту: не человек, принадлежащий своим ролям и контролируемый ими, а, напротив, человек, свободно и суверенно принимающий или не принимающий ролевые формы поведения, создающий, изменяющий или отменяющий ролевые границы, человек, для которого роли — только средства, послушные инструменты, нигде и никогда не загораживающие нравственно ответственного лица своего обладателя, — таков целостный человек. Его духовно-личностное содержание жизни есть, несомненно, над-ролевое, или сверх-ролевое содержание»*

Существует, правда, еще один тип отношения к ролям, внешне напоминающий надролевое поведение. Это — отношение чиновника или бюрократа к исполняемым ими ролям. Оно характеризуется *свокорыстным* отношением к функциям, задаваемым ролью: чиновник эксплуатирует спектр тех возможностей, которые предоставляет ему данная роль в качестве *средства* извлечения нетрудовых доходов (коррупция) или реализации своих властно-волюнтаристских амбиций. Сам такой делец полагает, что он обладает дистанцией и свободой по отношению к своей роли, но он глубоко заблуждается. Он является типичной *вторичной фигурой* процесса отчуждения: все функции — как праведные, так и неправедные — заданы и предоставлены ему данной ролью, персонификатором которой он выступает. Ничего личностного и над-ролевого он не совершает. Стало быть, только личность способна вполне свободно относиться к исполняемым ролям.

Перейдем теперь к другому кругу проблем, решавшихся Г. С. Батищевым на протяжении всей его философской деятельности.

* Батищев Г. С. Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания // Проблема человека в «Экономических рукописях 1857—1859 годов» К. Маркса. Ростов-на-Дону, 1977 С. 159—160.

8. Теория диалектики

На протяжении всего существования философии со времени возникновения ее на Востоке и на Западе во многих философских учениях формировались и разрабатывались диалектические идеи. Диалектика приобретала различные формы, ей придавался различный (в том числе и ценностный) статус, как позитивный, так и негативный. Плотин, к примеру, утверждал, что «диалектика — ценнейшая часть философии»^{*} Диалектическая традиция не прерывалась, а начиная с Гегеля, диалектика стала разрабатываться сознательно и целенаправленно. Линия Гегеля была продолжена марксизмом. В XX в. появились варианты диалектики, альтернативные гегелевско-марксовской традиции. В советской философии теория диалектики разрабатывалась преимущественно в 60-е — первую половину 80-х гг. XX в. В том, что она разрабатывалась, неопределимая заслуга принадлежит В. И. Ленину.

Дело в том, что К. Маркс не оставил после себя сколько-нибудь специально изложенной концепции диалектики. В 1868 г. в одном из писем И. Дицгену он писал: «...Когда я сброшу с себя экономическое бремя, я напишу “Диалектику”»^{**} А за десять лет до этого в 1858 г. он писал Ф. Энгельсу: «...Я с большим удовольствием изложил бы на двух или трех печатных листах в доступной здравому человеческому рассудку форме то *рациональное*, что есть в методе, который

^{*} Плотин. Эннеады. [(I)]. Киев, 1995. С. 14.

^{**} Маркс К. Иосифу Дицгену, 9 мая 1868 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 32. М., 1964. С. 456.

Гегель открыл, но в то же время и мистифицировал»* Однако сбросить ему с себя это бремя не удалось, а потому «Диалектика» так и не была написана. Но К. Маркс даже не изложил то положительное, что он видел в диалектике Гегеля, тогда как то, что он видел в ней отрицательного, он в свое время изложил (хотя и не опубликовал)** Правда, в одной из записных книжек Маркса сохранилось краткое изложение §§ 82–111 «Малой логики» Гегеля***, сделанное не раньше апреля 1860 г. и не позже мая 1863 г. На русском языке оно почему-то не было издано, хотя в еще социалистической Болгарии оно было опубликовано на болгарском языке****

Марксов вариант диалектики нашел свое воплощение в его политико-экономических исследованиях, резюмированных в «Капитале». Однако в этом сочинении К. Маркс старался не акцентировать его. И, между прочим, последующие издания первого тома «Капитала» отличаются от его первого издания не только переработкой политико-экономического содержания, но и устранением некоторых диалектических положений. А в одном из писем Ф. Энгельсу Маркс писал: «Все же вещь становится популярнее, а метод не так заметен, как в первой части»***** Под первой частью он здесь имеет в виду вышедший в 1859 г. первый выпуск сочинения «К критике политической экономии».

Судьба Марксовой диалектики сложилась непросто. Она была оценена лишь Ф. Энгельсом. Ближайшие ученики К. Маркса и Ф. Энгельса *не приняли* их диалектику, отождествив ее, к тому же, с гегелевской. Так, Э. Бернштейн вторую главу одного из своих главных произведений назвал «Марксизм и диалектика Гегеля», а свой первый параграф — «Тенета гегелевского диалектического метода». Оценивая диалектику крайне отри-

* Маркс К. Энгельсу, 14 января 1858 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 29. М., 1962. С. 212.

** Мы имеем в виду критику гегелевской диалектики, содержащуюся в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» (См.: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. М., 1974. С. 152–174).

*** См.: Marx K. Hegels Logik // International review of social history. 1977 Vol. XXII. Part 3.

**** См.: Маркс К. Хегеловата Логика // Философска мисъл. София, 1988. Кн. 9.

***** Маркс К. Энгельсу, 9 декабря 1861 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 30. М., 1963. С. 168.

цательно, он писал, что, к сожалению, Марксу и Энгельсу так до конца их жизни и не удалось избавиться от «гегелевской диалектики». Он заявлял: «Она — предательский элемент в марксистской доктрине, — помеха, стоящая поперек пути всякого последовательного исследования вещей»* Диалектика, по его мнению, послужила причиной многих теоретических просчетов и даже заблуждений теоретиков научного социализма. И его вывод относительно диалектики однозначен: «То великое, что Маркс и Энгельс нам дали, они дали *не благодаря* гегелевской диалектике, *а вопреки* ей»**

Положительно о диалектике отзывался Г. В. Плеханов, по своему философскому уровню, безусловно, превосходивший всех социал-демократов (как большевистского, так и меньшевистского направлений), и даже много писал о ней. Но он ее не разрабатывал; он лишь излагал, просвещал, декларировал. Для В. И. Ленина до первой мировой войны диалектика также была лишь идеологическим положительным ярлыком, не более. Но в 1914—1915 гг., находясь в относительной изоляции от политической борьбы, он направляет свою энергию на штудирование и конспектирование некоторых работ по философии (прежде всего «Науки логики» и «Лекций по истории философии» Г. В. Ф. Гегеля). Он, вне всякого сомнения, обладал *спорадической гениальностью*. Штудировав сочинения Гегеля, и прежде всего «Науку логики», конспектируя ее и комментируя, а также мысленно сопоставляя с «Капиталом» Маркса, он сумел увидеть в Диалектике как того, так и другого многие существеннейшие аспекты, на которые так называемые марксисты не обратили никакого внимания. Во-первых, он четко установил связь между диалектикой Гегеля и диалектикой Маркса и сделал вывод: «Нельзя вполне понять “Капитала” Маркса и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв *всей* Логики Гегеля»*** Следовательно, «диагноз», поставленный

* Бернштейн Э. Условия возможности социализма и задачи социал-демократии. СПб., 1906. С. 35.

** Там же. С. 47 (курсив мой. — А. Х.).

*** Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Наука логики» // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. Философские тетради. М., 1973. С. 162. Верно, между прочим, и обратное, а именно: верно не только то, что нельзя понять логику «Капитала» без предварительного понимания «Науки логики», но верно также и то, что нельзя адекватно понять «Науку логики» без глубокого понимания «Капитала» и особенно его первой главы. См. об этом: Хамидов А. А. Логика Гегеля в свете «Капитала» Маркса // Известия АН КазССР. Серия обществ. наук. 1980. № 2.

им в 1915 г. («никто из марксистов не понял Маркса ½ века спустя»), относился и к нему лично. Он попытался раскрыть в «Логике» Гегеля то рациональное ядро, о котором мимоходом высказался Маркс, но оставил это высказывание (и подобные ему) без разъяснений. И ему в этом плане удалось сделать многое. Высоко оценивая гегелевскую диалектику, он настаивал на необходимости ее систематического изучения («с материалистических позиций», разумеется). В 1922 г. в статье «О значении воинствующего материализма», написанной для журнала «Под Знаменем Марксизма», он предлагал: «Группа редакторов и сотрудников журнала “Под Знаменем Марксизма” должна быть, на мой взгляд, своего рода “обществом материалистических друзей гегелевской диалектики”»** Во-вторых, Ленин вполне сознательно принял и сформулировал задачу *разработки теории диалектики* («Логики с большой буквы») и наметил некоторые пути такой разработки, как они ему казались. Он, в частности, писал: «Продолжение дела Гегеля и Маркса должно состоять в *диалектической* обработке человеческой мысли, науки и техники»*** Таким образом, Ленин был единственным из марксистов, кто сделал диалектику *предметом* своей рефлексии. И каковы бы ни были с нынешней точки зрения результаты этой работы, они сыграли *труднопереоценимую* роль в последующих судьбах теории диалектики в советской философии.

Правда, эта разработка началась далеко не сразу после смерти Ленина. С конца 20-х по начало 50-х гг. прошлого века в советской философии безраздельно господствовал сталинизм. Соответственно, господствовала та версия диалектики, которая была изложена в статье И. В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме». Здесь — «в противоположность метафизике» — выделены четыре «основные черты»**** В частности, он утверждает здесь, что «диалектический метод считает, что процесс развития от низшего к высшему протекает не в порядке гармонического развертывания явлений, а в порядке раскрытия противоречий, свойственных предметам,

* Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Наука логики». С. 162.

** Ленин В. И. О значении воинствующего материализма // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 45. М., 1975. С. 30.

*** Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Наука логики». С. 131.

**** См.: Сталин И. В. О диалектическом и историческом материализме // Сталин И. В. Вопросы ленинизма. Изд. 11-е. М., 1953. С. 575—578.

явлениям, в порядке Борьбы противоположных тенденций, действующих на основе этих противоречий»* Стало быть, гармония и противоречие не только взаимно исключают друг друга, но гармония попросту является онтологической иллюзией. И один из выводов из так трактуемой диалектики гласит: «Если развитие происходит в порядке раскрытия внутренних противоречий, в порядке столкновения противоположных сил на базе этих противоречий с тем, чтобы преодолеть эти противоречия, то ясно, что классовая борьба пролетариата является совершенно естественным и неизбежным явлением.

Значит, нужно не замазывать противоречия капиталистических порядков, а вскрыть их и разматывать, не тушить классовую борьбу, а доводить её до конца.

Значит, чтобы не ошибиться в политике, надо проводить непримиримую классовую пролетарскую политику, а не реформистскую политику гармонии интересов пролетариата и буржуазии, а не соглашательскую политику “врастания” капитализма в социализм** А это и есть подведение «диалектического» фундамента под знаменитый тезис о возрастании классовой борьбы по мере строительства социализма, сформулированный И. В. Сталиным еще в 1929 г.***

Более или менее развернутая работа в области истории и теории диалектики началась после XX съезда КПСС, то есть после 1956 г. Однако были немногие философы, которые стали ее разрабатывать, притом не в сталинском духе, еще до этого. Особое место среди них занимает Эвальд Васильевич Ильенков. Обучаясь в аспирантуре, он работал над темой кандидатской диссертации «Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса “К критике политической экономии”», которую защитил в 1953 г.**** Он следовал положениям Ленина, изложенным в «Философских тетрадах», и потому тщательно изучал Гегеля и Маркса. Нет нужды напоминать, что это были за годы: Сталин еще был жив, ведомство

* Там же. С. 578.

** Там же. С. 580.

*** См.: Сталин И. В. О правом уклоне в ВКП(б). Речь на пленуме ЦК и ЦКК ВКП(б) в апреле 1929 г. (Стенограмма) // Сталин И. В. Сочинения. Т. 12. М., 1949. С. 34–39. Раздел этой речи так и назван: «Об обострении классовой борьбы».

**** См.: Ильенков Э. В. Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса «К критике политической экономии». Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 1953.

Л. П. Берии работает на полную мощность, ни о какой «оттепели», которая наступит через несколько лет, никто не мог и помыслить...

Между тем в диссертации Э. В. Ильенкова ставятся и решаются как раз те проблемы, которые впоследствии вошли в состав классической проблематики диалектической логики: проблема абстрактного и конкретного (вторая глава работы), а также проблема исторического и логического (третья глава). Через три года (в 1956 г.) идеи кандидатской диссертации были развиты Э. В. Ильенковым и представлены в виде монографии «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении». Однако быть опубликованной ей выпало лишь в 1997 г.* Значительно урезанный ее вариант вышел в 1960 г.** В таком виде она и была на протяжении почти 30 лет известна философскому сообществу.

Г. С. Батищев в годы обучения в аспирантуре работал над темой кандидатской диссертации «Категория диалектического противоречия в познании» (защитил в 1962 г.***). Скорее всего, он занялся этой темой под влиянием знакомства с работами Э. В. Ильенкова**** А через год на базе диссертации им была подготовлена и издана монография «Противоречие как категория диалектической логики»***** В этой монографии Г. С. Батищев заявил о себе не только как видный специалист по проблеме диалектического противоречия, но как видный специалист в области теории диалектики как таковой. И это было подтверждено многими его последующими публикациями. В этой же монографии он обозначил свой подход к работе в области теории диалектики.

Специфика этого подхода с самого начала состояла в том, что Г. С. Батищев применил к разработке теории диалектики тогда еще не превратившиеся в моду деятельностный подход и

* См.: Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997

** См.: Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960.

*** См.: Батищев Г. С. Категория диалектического противоречия в познании. Автореф. дисс. канд. филос. наук. М., 1962.

**** У него на то время имелись публикации по проблеме противоречия. См., напр.: Ильенков Э. В. К вопросу о противоречии в мышлении // Вопросы философии. 1957 № 4.

***** См.: Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. М., 1963.

принцип культуро-историзма. «Всеобщая диалектика познаваемого, — пишет он, — схватывается не иначе, как через диалектику познания»*, а диалектика познания есть лишь аспект диалектики предметной деятельности как таковой. Г. С. Батищев также убедительно показал, каким образом разделение деятельности и ее отчуждение, внедрившееся в сферу науки (в частности, такое его проявление, как фетишизация языка), обуславливает некоторые формы неадекватного отношения к категории диалектического противоречия. До него этого никто не предпринимал, как никто не предпринимал и после публикации монографии «Противоречие как категория диалектической логики», в которой все это изложено.

Одной из основных проблем теории диалектики, которую разрабатывал Г. С. Батищев, была проблема диалектического противоречия. Ей была посвящена его кандидатская диссертация, на основе последней была опубликована в печати единственная монография, ею он занимался в связи с участием в работах, посвященных диалектике К. Маркса и В. И. Ленина, а также в связи с критикой извращения сущности данной категории в идеологии маоизма.

Поскольку в теории диалектики Г. С. Батищев долгое время преимущественное внимание уделял категории противоречия, постольку мы сначала рассмотрим трактовку им данной категории, а затем коснемся его взглядов на теорию диалектики как таковую.

В бывшей советской философии не существовало единодушия в понимании как сущности противоречия, так и отражения его в мышлении. Редколлегия «Философской энциклопедии» к статье «Противоречие» поместила изложение двух позиций. Первая принадлежит И. С. Нарскому, вторая — Г. С. Батищеву.

Начнем с монографии «Противоречие как категория диалектической логики». Уже первый параграф введения начинается словами: «Глубочайшей особенностью диалектического мышления является сознательное владение категорией противоречия»**. И тут же Г. С. Батищев уточняет: «Однако марксистская материалистическая диалектика отличается не тем, что она вообще признает всеобщность противоречия, а тем, *как* она его истолковывает и *какую* отводит роль по отношению к другим

* См.: Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. М., 1963. С. 8.

** Там же. С. 3.

всеобщим формам действительности, а потому — пониманием роли этой категории как формы познания *истины*»*

В трактовке категории диалектического противоречия Г. С. Батищев примыкал к Г. В. Ф. Гегелю, К. Марксу, отчасти к В. И. Ленину, а также к Э. В. Ильенкову. Гегель писал: «... Противоречие... есть корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, имеет побуждение и деятельно»**. Возражая против изображения противоречия лишь чем-то субъективным (конкретно — против И. Канта), Гегель пишет: «Это слишком большая нежность по отношению к миру — удалить из него противоречие, перенести, напротив, это противоречие в дух, в разум и оставить его там неразрешенным. В самом же деле дух столь силен, что может переносить противоречие, но он же умеет и разрешать его»*** Противоречие Гегель понимал как *разрешающееся*. И еще одна особенность гегелевской трактовки противоречия: оно доступно мышлению. Он пишет: «Противоречие — вот что на деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить»**** Сам Г. С. Батищев определяет противоречие как «такое сущностное отношение противоположных моментов внутри системы, в к<ото>ром осуществляется конкретное тождество этих моментов и к<ото>рое делает систему самодвижущимся органическим целым...»*****

В первый период своего творчества Г. С. Батищев ставил и решал проблему противоречия, по его же словам, «с точки зрения внутреннего единства диалектики и теории познания, точнее — с точки зрения диалектики *как* теории познания»***** Следует отметить, что в данной работе и вообще в первый период своего философского творчества Г. С. Батищев в целом

* Там же.

** Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 2. М., 1971. С. 65. См. также с. 66.

*** Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 317

**** Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 280. Гегель даже утверждал: «Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия — критерий заблуждения» (Гегель Г. В. Ф. Об орбитах планет. (Философская диссертация) // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 1. М., 1970. С. 265).

***** Батищев Г. Диалектическое П<ротиворечие> // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 4. «Наука логики» — Сигети. М., 1967. С. 404. Лев. стбц.

***** Батищев Г. С. О категории противоречия в «Философских тетрадях» В. И. Ленина // В. И. Ленин и вопросы марксистской философии. М., 1960. С. 131.

придерживается взгляда на диалектику, изложенного В. И. Лениным в «Философских тетрадах», да и в Марксовом «Капитале». К. Маркс действительно рассматривал диалектику как метод исследования. В. И. Ленин вполне резонно усмотрел в «Капитале» тождество (взаимопроникновение) диалектики, логики и теории познания. Эта идея была подхвачена Э. В. Ильенковым и многими другими разработчиками теории диалектики. Следовательно, мышление пока берется им как *познающее* мышление. Высшей формой такого мышления является разумное мышление, оно же — собственно диалектическое мышление. «Главнейшей особенностью диалектического мышления, — пишет Г. С. Батищев, — является сознательное владение категорией противоречия»^{*} При этом он уточняет: «Сознательно-диалектическое мышление отличается не “способностью” нагромождать неразрешенные противоречия, а способностью вскрывать действительные, объективные противоречия предмета самого по себе и разрешать их, то есть исследовать, как они сами разрешаются и воспроизводятся в процессе развития этого предмета. Изолировать противоречие от его разрешения столь же недопустимо, как, например, отрывать причину от ее действия»^{**}

Кроме того, он в данный период, как и Э. В. Ильенков и его единомышленники, стоит на точке зрения принципа тождества (взаимопроникновения) бытия и мышления. Поэтому категория противоречия понимается им не как нечто лишь субъективное *наряду с* предметом познания, а как *тождественное* и предмету, и мышлению о нем. Он, как и Э. В. Ильенков, отвергает распространенный в то время среди многих советских философов тезис о «специфике мышления», якобы искажающей реальную картину действительности. Он пишет: «Категории вообще должны быть поняты не как отчужденные, принявшие вид самостоятельных сил и стоящие над всем миром и человеческой активностью, а как формы человеческой деятельности, которые, выступая в качестве идеальных, совпадают с формами объектов»^{***} Так же, согласно ему, следует трактовать и категорию диалектического противоречия.

^{*} Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. С. 3.

^{**} Батищев Г. С. Категория диалектического противоречия в познании. Автореф. дисс. ...канд. филос. наук. С. 1. Ср.: Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. С. 3.

^{***} Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. С. 9—10.

Мышление как идеально-преобразовательная деятельность человека опредмечивается в создаваемом человеком предметном теле культуры, в том числе и в языке (в самом широком смысле). «Язык, — отмечает Г. С. Батищев, — опосред<ств>ует будущее опредмечивание деятельности в веществе природы предварительным опредмечиванием “идеального бытия” будущего продукта в материи слов, символов, знаков и т. п.»* Он здесь полностью принимает ту концепцию идеального и его соотношения с языком, которую разработал на основе анализа работ К. Маркса Э. В. Ильенков. Язык, отмечает Г. С. Батищев, является сложным социокультурным феноменом; одной из его функций является обслуживание познающего мышления языковой материей. Сама эта языковая материя в процессе научно-познавательной деятельности подвергается определенной обработке и переработке в соответствии с требованиями логики познавательного процесса.

Диалектическое противоречие, согласно Г. С. Батищеву, выражается в языке в форме *антиномии*, то есть в форме двух взаимно исключающих друг друга суждений об одном и том же предмете в одном и том же отношении. Классической формой антиномии является известная формулировка К. Маркса в первом томе «Капитала». Исследуя процесс генезиса капитала, он пришел к следующему выводу: «Итак, капитал не может возникнуть из обращения и так же не может возникнуть вне обращения. Он должен возникнуть в обращении и в то же время не в обращении»**

Сама по себе языковая антиномия есть нарушение закона противоречия формальной логики. И если ее отделить от процесса познания, в ходе которого она оформилась, то она выглядит бессмыслицей. «Ведь *изолированная формальная антиномия* сама по себе, разумеется, ничего еще не говорит о том, что за ней скрывается — гениальная идея или жалкая путаница»*** *Формальные антиномии*, вне зависимости от

* Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. С. 15.

** Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. М., 1960. С. 176. «Его (потенциального капиталиста, “личинки капиталиста”, по характеристике Маркса. — А. Х.) превращение в бабочку, в настоящего капиталиста, должно совершиться в сфере обращения и в то же время не в сфере обращения. Таковы условия проблемы» (Там же. С. 177).

*** Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. С. 20.

того, каким путем они появились в ходе мышления и познания, должны быть однозначно устранены. Но *содержательная* антиномия — это та, в которой зафиксировано объективное предметное, следовательно, *диалектическое* противоречие. И она подлежит *разрешению*, а отнюдь не устранению. «*Устранить* диалектическое противоречие абсолютно невозможно. Здесь чье-то пожелание или воля не играют никакой роли. Зато вполне возможно *устраниться* от понимания объективного противоречия, отвернуться от него, загородить его словесными ухищрениями, а тем самым добровольно лишить себя способности мыслить в понятиях...»* И иначе как в форме антиномии диалектическое противоречие в языке выражено быть *не может*. Г. С. Батищев пишет: «*Диалектическое противоречие должно быть постигнуто и явно выражено как антиномия, т. е. как неразрешенное. Но столь же необходимо оно должно быть постигнуто и явно выражено не как антиномия, а как разрешенное в его результате*»** Это — антиномия самой проблемы диалектического противоречия. Смысл данного положения заключается в том, что сформулированное как антиномия содержательное (диалектическое) противоречие должно быть разрешено, а не оставлено на ступени фиксации антиномии. В противном случае мы будем иметь *антиномизм*, то есть такую мировоззренческую и методологическую позицию, при которой «противоречие берется как *антиномия* — как *неразрешенное и не нуждающееся в разрешении*, а адекватным, специфическим, достаточным и единственно возможным способом, каким оно высказывается в речи, признается формальная антиномия, не испорченная никакими притупляющими ее остроту «поправками»...»***. На такой позиции стояли, например, русские философы С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский. Последний утверждал, что «истина есть *антиномия*, и не может не быть таковою»**** Он писал: «Не-

* Там же. С. 83.

** Там же. С. 49—50. «Или, если формулировать эту антиномию в плоскости взаимоотношения диалектического противоречия и формальной антиномии: *диалектическое противоречие необходимо должно быть высказано в формальной антиномии и столь же необходимо — не в формальной антиномии*» (Там же. С. 50).

*** Там же. С. 34.

**** Флоренский П. А. Столпи утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 147 «Истина есть антиномия» (Там же. С. 148). См. также с. 153.

предложная истина — это та, в которой предельно сильное утверждение соединено с предельно же сильным его отрицанием, т. е. — предельное противоречие: оно непреложно, ибо уже включило в себя крайнее его отрицание. И поэтому всё то, что можно было бы возразить против непреложной истины, будет слабее этого, в ней содержащегося отрицания»*

Диалектическое противоречие, отмечает Г. С. Батищев, ничего не имеет общего ни с антиномизмом, ни с поляризмом, ни с каким-либо еще изображением соотношения противоположностей. *«Диалектическое противоречие представляет собой форму эвристического движения мышления от содержательной антиномии (между тезисом и антитезисом) к ее разрешению в синтезе третьего, нового понятия»***

Содержательная антиномия — не последняя инстанция, не конечный результат диалектического процесса мышления и познания, а лишь стадия этого процесса: «Прямое и непосредственное, самое острое столкновение тезиса и антитезиса, называемое *антиномией*, являет собой *всего лишь первое действие* той многоактной драмы, имя которой — диалектическое противоречие»*** Поэтому не антиномия есть истина, а истинность есть аспект *содержательной* антиномии. И вообще «вопрос об истинности антиномии — это прежде всего вопрос об истинности той системы-процесса, которая строится на пути восхождения к конкретной целостности и внутри которой эта антиномия образует необходимый этап движения»****

И как таковая содержательная антиномия *не нарушает* закон противоречия (запрета противоречия) формальной логики: «Антиномия — это выражение проблемности предмета на языке самого предмета»***** Эта идея, правда, не прямо, выражена Э. В. Ильенковым. Во втором параграфе пятой главы

* Флоренский П. А. Автореферат // Флоренский П. А. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 40. Ср. применение такого толкования истины к характеристике евреев: «Правы юдофилы; но не менее правы и юдофобы. И те и другие даже более правы, чем это обычно высказывается» (Флоренский П. А. Предисловие к сборнику «Израиль в прошлом, настоящем и будущем». М., 1915 // Флоренский П. А. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 706).

** Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. С. 100.

*** Батищев Г. С. Почему антиномия разлучается с истиной // Диалектическое противоречие. М., 1979. С. 239.

**** Там же. С. 240.

***** Там же. С. 241.

монографии «Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса», названном «Противоречие как условие развития науки», Э. В. Ильенков пишет: «Необходимо помнить, что и здесь и далее речь идет о тех противоречиях в определениях, которые возникают в ходе самого правильного движения мысли по логике предмета, т. е. о диалектических противоречиях в мышлении. Логических противоречий в узком смысле этого слова, т. е. словесных, надуманных, субъективных противоречий, как отмечал Ленин, быть, конечно, не должно ни в каком исследовании. О выработке правил, освобождающих от таких противоречий, и должна позаботиться формальная логика»* «Иначе говоря, — пишет Г. С. Батищев, — существуют специфические знаковые операции (как выразились бы сегодня, — семиозис. — А. Х.), которые образуют терминологически-технический, т. е. сопровождающий и “несобственный” компонент познавательной деятельности, ее знаково-информационный состав. <...> Эти языковые операции, — продолжает он, — протекают по *своим собственным* законам, которые, естественно, изучаются положительной наукой (а отнюдь не гносеологией, не диалектикой как Логикой) — именно *математической логикой*, поскольку она восприняла специально научное содержание формальной логики (очищенной от метафизических философских наслоений и онтологизации)** В связи с этим Г. С. Батищев отмечает: «вовсе не об одной и той же реальности толкуют формальная логика и диалектика, когда упоминают “противоречие” И именно поэтому научной формальной (и математической) логике и *философской* диалектике, по существу, друг с другом спорить не о чем. Спор идет лишь между разными философскими (теоретико-познавательными) истолкованиями философской проблемы»***

Г. С. Батищев здесь высказывает собственное понимание сущности формальной (и математической) логики и ее соотношения с диалектической логикой. Дело в том, что формальная

* Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960. С. 222. Сноска. Между прочим, в написанной в 1956 г. монографии «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении» в соответствующем месте (здесь параграф назван: «Противоречие как факт научного развития») данная сноска отсутствует. См.: Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997. С. 316.

** Там же. С. 16—17

*** Батищев Г. С. Почему антиномия разлучается с истиной. С. 237—238.

логика в европейской традиции со времени создания ее Аристотелем считается *логикой мышления*. Так ее понимал и Гегель, творец диалектики как системы. Он ставил ее ниже диалектической логики, но тем не менее считал логикой мышления — конечного*, или абстрактно-рассудочного**. Для советских философов, трактующих формальную логику как логику мышления, точкой отсчета послужило определение ее Г. В. Плехановым как «логики покоя» и «частного случая диалектики»*** Так, согласно такому видному философу, как П. В. Копнин, «*диалектика и современная формальная логика два различных подхода к изучению мышления, две логики, имеющие значение для всякого научного познания*»**** Приведем еще одно утверждение, принадлежащее И. Д. Андрееву: «Формальная логика выступает не только как определенный метод научного познания, но и как теория стройного, последовательного, логически непротиворечивого мышления»***** Все подобные истолкования сущности и предмета формальной и ее продолжения — математической (символической) логики базируются на неадекватном понимании соотношения языка и мышления (познающего мышления, в частности). Мышление, как показал еще Гегель, воплощается не только в языке, но и в практической деятельности и ее опредмеченных результатах. Потому-то его содержание и формы можно исследовать не только по языку, но и по предметному телу культуры. Э. В. Ильенков писал: «Мышление, о котором говорит Гегель, обнаруживает себя в *делах* человеческих отнюдь не менее очевидно, чем в словах, в цепочках терминов, в кружевах словосочетаний. Более того, в реальных делах человек демонстрирует подлинный способ своего мышления гораздо более адекватно, чем в своих повествованиях об этих делах»*****

* См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. I. Наука логики. С. 115.

** См.: Там же. С. 367—368.

*** Он писал: «*Как покой есть частный случай движения, так и мышление по правилам формальной логики... есть частный случай диалектического мышления*» (Плеханов Г. В. Предисловие переводчика ко 2-му изданию брошюры Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах» // Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. Т. III. М., 1957. С. 81).

**** Копнин П. В. Диалектика как логика и теория познания. Опыт логико-гносеологического исследования. М., 1973. С. 79.

***** Андреев И. Д. Диалектическая логика. М., 1985. С. 144.

***** Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1974. С. 127 Еще в конце 1930-х годов выдающийся грузинский фило-

Г. С. Батищев, основываясь на этом, идет в понимании соотношения диалектической и формальной логик дальше. Выше уже приводилось его высказывание. Поскольку это важно, приведем его следующие положения. Формальная логика, согласно ему, есть *не* логика мышления, а логика опредмечивания и движения мышления в языке. Поэтому и ее «законы *никоим образом не являются и принципиально не могут являться законами самого познающего мышления*, законами познания истины. По отношению к самому мышлению они суть только условия его выражения в языке, которые не определяют ни его сферу, ни природу, ни цели и не относятся ни в малейшей степени ни к его содержанию, ни к его форме (его собственной, внутренней, единой с содержанием форме)»*. Главным законом формальной логики, как известно, является так называемый закон противоречия, то есть закон *запрета* противоречия, сформулированный еще Аристотелем**. Данный закон, согласно Аристотелю, имеет как логико-гносеологический, так и онтологический статус. Он пишет: «Итак, если невозможно одно и то же правильно утверждать и отрицать в одно и то же время, то невозможно также, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же, разве что обе присущи ему лишь в каком-то отношении, или одна лишь в каком-то отношении, а другая безусловно»***. И этот закон, трактуемый как закон мышления, был основным аргументом против диалектики до Гегеля и Маркса и после него в целом ряде направлений философии, особенно в неопозитивизме.

Г. С. Батищев отмечает, что «в беспредельной объективной диалектике существуют и могут быть усмотрены различные,

соф К. Р. Мегрелидзе писал: «Через материальную оболочку вещи, утвари, постройки, рисунка и т. д. просвечивает работа мысли, человеческого разума, принявшего в них вещественную форму. Они составляют предметные свидетельства человеческой деятельности, а стало быть — человеческих мыслей» (Мегрелидзе К. Р. Основные проблемы социологии мышления. Изд. 2-е. Тбилиси, 1973. С. 129).

* Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. С. 17

** Согласно Аристотелю, «невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении <...> Невозможно, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же...» (Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 125.

*** Аристотель. Метафизика. С. 141.

образующие целую иерархию *уровни борения*, или уровни разрешения проблем-противоречий»^{*} Он выделяет пять таких уровней, располагая их в порядке от высшего к низшим. Это следующие уровни: «(1) *Симметрично-гармонический уровень*. Противоречие объективно разрешимо неоднозначно: есть несколько способов, несколько возможных путей, которые логически и аксиологически симметричны и все равно достойны приятия, соединения и взаимной гармонии, без какого-то ни было предпочтения одних в ущерб иным. <...> (2) *Асимметрично-гармонический уровень*. Различные способы разрешения проблемы-противоречия здесь логико-аксиологически асимметричны, т. е. неравноценны по степени своего достоинства и способности служить как всеобщему развитию и совершенствованию, так и совершенствованию каждого субъекта. <...> (3) *Уровень противоречиво-проблемных ситуаций с выбором некоторых способов их разрешения и неприятия прочих как неконструктивных*. Здесь между различными вариантами или путями решения проблемной задачи разворачивается дружеское соревнование, в ходе которого некоторые оказываются в неудовлетворительной степени конструктивными и поэтому исключаются из дальнейшего участия в общем процессе. <...> (4) *Уровень проблем-противоречий, разрешимых только однозначно*. Сама объективная задача здесь требует одного-единственного решения. <...> (5) Специфичная для классово-антагонистических обществ ситуация или тенденция (не достигающая, однако, степени абсолютного господства), при которой противостояние противоположных позиций из определенных социальных ролей *переносится* на некоторые или, увы, даже на все иные отношения *по логике антагонизирования*: “кто — кого”»^{**}

К данной типологии необходимо сделать следующее замечание. К пятому, самому низшему уровню-способу разрешения противоречия Г. С. Батищев относит *антагонизм*. Суть последнего он в свое время попытался объяснить с помощью понятия *превращенной формы*. В статье «Противоречие и антагонизм» он писал: «Антагонизм есть не просто частная, исторически ограниченная форма осуществления и проявления противоречий, а еще и форма превращенная — в строгом

^{*} Батищев Г. С. Псевдодialeктика в идеологии маоизма. М., 1987. Деп. в ИНИОН АН СССР № 80013 от 25.06.1987

^{**} Там же. С. 35–38.

Марксовом смысле»* И в цитируемой выше статье он также пишет, что антагонизм «есть лишь объективно-превратная форма действительных противоречий»** Но, во-первых, Г. С. Батищев трактует превращенную форму отнюдь не «в строгом Марксовом смысле»: он с самого начала гипертрофировал в ней такие ее атрибуты, как извращенность и превратность, в конце концов сведя всю полноту ее определений к ним. Во-вторых, антагонизм никак *не может* быть подведен под категорию диалектического противоречия. Он, конечно, есть форма соотношения противоположностей, но это — *полярно* противопоставленные и *враждебные* друг другу противоположности. Противоречие — *монистично*, антагонизм же — *дуалистичен****

Перейдем теперь к пониманию Г. С. Батищевым диалектики в целом. Можно сказать, что с самого начала своей философской деятельности диалектику, диалектическую логику он рассматривает как содержательную логику творчества. «*Диалектическая логика*, — пишет он, — не только по необходимости рассматривает проблематику творчества как свою собственную, отнюдь не внешнюю для себя, но и *вообще возможна лишь как логика творческого процесса*, причем не “между прочим”, а всецело от начала и до конца. Она невозможна как субстанциалистская система натуралистической онтологии, отвлекающаяся от превращения диалектики природы в диалектику культуры, где субстанция обнаруживает и доказывает свою незавершенность и претерпевает творческое достраивание в качестве субстанциального характера субъекта — общественного человека. На деле это диалектика открытости мира человеку и человека — миру, диалектика предметной *деятельности*, которая потому и осваивает природу, что одновременно творит культуру, и наоборот. До человеческой культуры и вне ее, т. е. вне превращения в диалектику деятельности, еще нет того достраивающего субстанцию природы осваивательски-творческого процесса, для которого диалектика есть его собственная

* Батищев Г. С. Противоречие и антагонизм // Проблемы диалектики. Вып. III. Вопросы диалектико-материалистической теории противоречия. Л., 1973. С. 101.

** Батищев Г. С. Псевдодиалектика в идеологии маоизма. С. 38.

*** Эксплицитное выражение данного тезиса см. в статье: Хамидов А. А. Категория диалектического противоречия и понятие антагонизма // Принцип противоречия в социальном познании. Алма-Ата, 1982.

логика. Это — не логика субстанции, завершенной и замкнутой на себя без субъекта, как полагает объективизм, и не логика субъекта, который не нуждается ни в какой отличной от него самой субстанции, как полагает субъективизм, нет, это *диалектика субстанции и субъекта*. Это логика осваивательски-творческого процесса *становления субстанции субъектом*»^{*} Конечно, Г. С. Батищев был не единственным, кто трактовал диалектику как логику творчества. Так же, например, трактовала ее замечательный киевский философ М. Л. Злотина. Она писала, что «дальнейшее развитие диалектики как метода современного научного познания также должно происходить диалектически, то есть быть творческим процессом, что исключает не только догматическое безразличие к новому, но и псевдодноваторскую поспешность в отношении применения нового»^{**}. Более того, она утверждала: «Применение диалектики — это творческий процесс»^{***}. Примечательно также то, что она и само творчество понимала *так же*, как понимал его в то время Г. С. Батищев. Она утверждала, что «творчество — это не только процесс созидания новых “результатов”, но и самих *способов* их получения. Творчество, таким образом, предполагает “творение” самого способа творчества»^{****}

Однако таковой диалектика является лишь в идеале, а отнюдь не в наличной действительности. Наличная диалектика, каковой она представлена в разработках даже лучших представителей теории диалектики, оказывается недостаточной для решения целого ряда проблем, бросающих вызов философии. Это, конечно, понимали многие из тех, кто специально занимался разработкой этого раздела советской философии. Все осознавали необходимость не только разработки тех или иных категорий или принципов диалектики, но и необходимость оформления ее в виде целостной системы. Обычно эту систему определяли как систему категорий диалектики. Задача создания такой

^{*} Батищев Г. С. Диалектическая логика и творчество // Актуальные проблемы диалектической логики. (Материалы Всесоюзного симпозиума по диалектической логике, 1968 г.). Алма-Ата, 1971. С. 201—202.

^{**} Злотина М. Л. Матеріалістична діалектика — метод творчого освоєння дійсності // Матеріалістична діалектика і актуальні питання суспільної практики та наукового пізнання. Київ, 1973. С. 18.

^{***} Там же. С. 6. «Сама суть материалистической диалектики как творческого метода принципиально исключает возможность его однозначного применения безотносительно к природе объекта исследования» (Там же. С. 8).

^{****} Там же. С. 6.

системы была непростой, и в литературе обсуждались проблемы и трудности, стоящие на пути ее решения. Так, например, П. В. Копнин писал: «Прежде чем строить систему категорий, надо строго определить те принципы, которые должны быть положены в основу этой системы»^{*} Сам он считал, что такими принципами должны быть: 1) принцип совпадения диалектики, логики и теории познания; принцип единства логического и исторического; 3) принцип развития от простого к сложному, от абстрактного к конкретному. Само собой имелось в виду, что искомая система будет *материалистической*.

Нетрудно заметить, что основанием этих принципов, а следовательно — и диалектики как системы лежит истолкование диалектики как *только* логики познавательного процесса. П. В. Копнин пишет: «Последовательность в системе категорий может носить логический характер, она может выражать последовательность развития нашего знания о явлениях внешнего мира, но не развитие самих этих явлений. Например, нельзя ставить вопрос, что в мире возникло вначале — качество или количество, но правомерна постановка вопроса, как развивалось наше знание о количественной и качественной определенностях предмета, какая категория раньше возникла или, еще правильнее, какая категория раньше сформировалась в истории познаний и в какой последовательности сейчас развивается наше знание о наиболее общих закономерностях развития внешнего мира и его отражения в сознании людей»^{**} Следовательно, методом построения диалектики как системы должен быть избран адекватный метод *познания*. К. Маркс, а вслед за ним и В. И. Ленин считали таковым разработанный Гегелем метод восхождения от абстрактного к конкретному (разумеется, с материалистическими поправками). Ленин прямо утверждал: «Таков же должен быть метод изложения (respectively изучения) диалектики вообще...»^{***} А Б. М. Кедров посвятил обоснованию этого положения целую монографию^{****} На этой позиции стояли многие представители диалектической логики. Сущест-

^{*} Копнин П. В. Диалектика как логика и теория познания. Опыт логико-гносеологического исследования. С. 101.

^{**} Там же. С. 103.

Ленин В. И. К вопросу о диалектике // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. Философские тетради. М., 1973. С. 318.

^{***} См.: Кедров Б. М. О методе изложения диалектики. Три великих замысла. М., 1983.

вовали и другие направления в трактовке сущности диалектики как системы. В бывшем Ленинграде, например, действовала школа, возглавлявшаяся В. И. Свидерским, которая трактовала эту систему в духе натуралистического онтологизма.

Г. С. Батищев был в стороне от такого рода разработок теории диалектики, но не в стороне от ее разработки вообще. То, что делается в этой области, его принципиально не удовлетворяет. Он пишет: «Подлинно нынешние собственно философские проблемы, пролагающие путь вперед, резюмируются радикальным поиском такой диалектики, которая стала бы *более диалектической*, нежели достигнутая, а именно свободной от придающего ей закрытость Абсолюта, как бы он ни истолковывался...»^{*} Речь идет о субстанциалистском варианте диалектики. Но субстанциализму противостоит анти-субстанциализм, в различных вариантах которого также разрабатывалась и продолжает разрабатываться диалектика. В XX столетии в западной и в русской зарубежной философии появились новые варианты философской диалектики. Одни из этих вариантов лишь обозначены, другие получили более или менее определенное оформление. Здесь можно выделить и восходящую к С. Кьеркегору «экзистенциальную диалектику» Ж. П. Сартра, и «негативную диалектику» Т. В. Адорно, и «трагическую диалектику» А. Либерта, и «диалектику интегрального рационализма» Г. Башляра, и «бессинтезную и парадоксальную диалектику» К. Барта, и уже упоминавшуюся «антиномическую диалектику» П. А. Флоренского и С. Н. Булгакова, и другие.

Г. С. Батищев не приемлет ни то, что делалось в области теории диалектики в советской философии, ни то, что делалось в этой области на Западе. И он ставит задачу создания такого варианта диалектики, который был бы свободным от самой *альтернативы* «субстанциализм или анти-субстанциализм». Впервые он заявил об этом в докладе на X Международном философском (Гегелевском) конгрессе, проходившем с 26 по 30 августа 1974 г. в Москве. Доклад носил название: «Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образователь-

^{*} Батищев Г. Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образовательного процесса и логического преформизма вообще) // Мир человека. [Алматы.] 2003. № 2. С. 31.

ного процесса и логического преформизма вообще)». О том, что доклад состоялся, свидетельствует специальный обзор, подготовленный Сектором информации по проблемам международного научного сотрудничества ИНИОН АН СССР и предназначенный для служебного пользования (на титульном листе имеется соответствующий гриф)* Однако в состав материалов конгресса данный доклад не был включен.

Но более или менее зримые контуры вариант диалектики, находящейся по ту сторону альтернативы «субстанциализм или анти-субстанциализм» и над ней стал приобретать лишь десять лет спустя. Г. С. Батищев согласен, что философски концептуализированная диалектика должна представлять собой целостную систему. Однако весь вопрос заключался для него в том, *как* понимать такую систему. Еще И. Кант противопоставлял друг другу агрегат и систему. «Под системой, — писал он, — ...я разумею единство многообразных знаний, объединенных одной идеей»** Следуя Канту, Гегель писал: «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее»*** Позже стали различать механические и органические системы. Последние считались высшими. Философски концептуализированная диалектика, по общему мнению, должна быть именно органической системой. Потом стали среди органических систем различать *закрытые* и *открытые*. Образцом первых считалась система диалектики, разработанная Гегелем. Так, А. С. Арсеньев пишет: «Гегелевская диалектическая логика в конечном счете necessarily оказывается системой закрытой, из которой нет выхода вперед, в которой нет потенций для ее дальнейшего развития, нет вообще времени как такового, ибо она, в конце концов, оказывается логикой структуры, а не логикой процесса»**** Он делает и дальнейший шаг. Материа-

* См.: X Международный Гегелевский конгресс. О подготовке и проведении X Международного Гегелевского конгресса (26—30 августа 1974 г., Москва). М., 1975. С. 21—22. Кем конкретно готовился обзор, неясно. Его редактором является Р. И. Керим-заде, а в конце его на последней (38-й) странице стоят фамилии Председателя Оргкомитета Б. М. Кедрова и члена Оргкомитета Т. И. Ойзермана.

** Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 680.

*** Гегель Г. В. Ф. Система наук. Ч. I. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Сочинения: В 14 т. Т. IV. М., 1959. С. 3. Ср. С. 12.

**** Арсеньев А. С. Диалектическая логика как открытая система // Проблемы диалектической логики. Материалы к симпозиуму. Алма-Ата, 1968. С. 132.

листическое переосмысление гегелевской диалектики, которое принято считать важным моментом в построении марксистского варианта диалектики, фактически дает ту же систему категорий. Следовательно, дает ту же *закрытую* систему, ибо остается все той же логикой структуры, не включающей в себя время. «Короче говоря, — заключает А. С. Арсеньев, — диалектика как система категорий не есть диалектика»*

Подлинная диалектика, отмечает он, должна включать в себя время, быть логикой процесса, и в этом смысле — открытой системой. «Открытая диалектическая система, — пишет он, — может быть осуществлена только как бесконечно разрешающееся и бесконечно воспроизводящееся содержательное... противоречие, т. е. она должна оставаться *проблемой*»**. Такая система диалектики также необходимо включает в себя рефлексю. Это, бесспорно, делает диалектику, говоря словами Г. С. Батищева, более диалектичной. Но это, — тем не менее, *органическая* система, о чем говорит и сам А. С. Арсеньев.

Г. С. Батищев в середине 80-х гг. прошлого столетия усомнился в том, что органические системы суть высший тип систем. Гегелевскую систему диалектики нельзя назвать механической, она — всецело система органическая. А. С. Арсеньев, истолковавший ее не как процесс, а как статическую структуру, глубоко заблуждается. Гегелевская диалектика есть *логика познания*, а познание есть процесс. Последовательность категорий в его системе есть последовательность *данности* всеобщих определений предмета познающему мышлению. Объективно-онтологически предмет обладает всеми своими определениями *одновременно*. Качество не существует раньше количества, а оба они — раньше меры (о чем говорил и П. В. Копнин). Но раскрываются они субъектом познания лишь постепенно и в определенной логической последовательности. Стало быть, структура категорий есть структура процесса, и нельзя утверждать, что из этого процесса устранена временная определенность. А то, что система оказывается закрытой и в этом смысле конечной, это обусловлено самой *логикой органической системы как таковой*.

Г. В. Ф. Гегель просто исключительно последовательно применил логику органических систем. Он применил ее и к логике, и к различным формам «инобытия» Абсолютной Идеи. К при-

Арсеньев А. С. Диалектическая логика как открытая система // Проблемы диалектической логики. Материалы к симпозиуму. Алма-Ата, 1968. С. 133.

** Там же. С. 134—135.

меру, он пишет: «...Можно сказать о всемирной истории, что она является обнаружением духа в том виде, как он вырабатывает знание о том, что он есть в себе, и подобно тому как зародыш содержит в себе всю природу дерева, вкус, форму плодов, так и первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю»* Абсолютизация онтологического статуса органических систем и присущей им органической логики наложила печать и на истолкование Гегелем соотношения нового и старого. Он, в частности, утверждает, что «для понимания низших ступеней необходимо знакомство с высшим организмом, ибо он является масштабом и первообразом для менее развитых; так как в нем все дошло до своей развитой деятельности, то ясно, что лишь из него можно познать неразвитое»** Подобного взгляда, кстати, придерживался и К. Маркс. Он писал: «Подлинные и в силу этого простейшие взаимосвязи нового со старым открываются всегда лишь после того, как это новое само приобретет уже завершенную форму...»***

Поэтому тот логический преформизм, в котором обвиняет Гегеля Г. С. Батищев, есть не какой-то частный недостаток, который можно устранить, оставив нетронутой саму логику его системы диалектики. Начало системы, по Гегелю, «есть лишь свернувшееся в свою *простоту* целое или его общее основание...»**** Далее идет процесс *развертывания* этой простоты и становление все более и более сложного целого вплоть до завершения. «Это, — пишет Гегель, — процесс, который создает свои моменты и проходит их, и все это движение в целом составляет положительное и его истину»***** К. Маркс писал: «Если в законченной буржуазной системе

* Гегель Г. В. Ф. *Философия истории* // Гегель Г. В. Ф. *Сочинения*: В 14 т. Т. VIII. М.; Л., 1935. С. 18. Ср. с. 74–75.

** Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук*. Т. 2. *Философия природы*. М., 1975. С. 545.

*** Маркс К. [Из рукописи «Теорема Тейлора, теорема Маклорена и Лагранжева теория производных функций»] // Маркс К. *Математические рукописи*. М., 1968. С. 199. Ср.: «Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны. Намеки же на более высокое у низших видов животных могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно» (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., 1968. С. 42).

**** Гегель Г. В. Ф. *Система наук*. Ч. I. *Феноменология духа*. С. 6.

***** Там же. С. 24.

каждое экономическое отношение предполагает другое в буржуазно-экономической форме и таким образом каждое положенное есть вместе с тем и предпосылка, то это имеет место в любой органической системе»*

Г. С. Батищев подвергает критике понятие органической системы применительно к философски концептуализированной диалектике. Возведенная в абсолют органическая логика становится формой мировоззренческого *редукционизма*. Гегель, отмечает Г. С. Батищев, придал органической системе универсально-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 остается верна, несмотря ни на что»**. Основополагающим принципом функционирования органической системы является принцип *снятия* (*Aufhebung*), а «снятие означает категорическое, хотя и различное по степени своей жесткости, подчинение всякого снимаемого содержания системообразующему принципу снимающей системы»*** Г. С. Батищев отмечает, что «всеобщим и всеохватывающим, не знающим исключений и ограничений способом существования органических систем, причем 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 избегнуть единственно возможной судьбы в органических системах и в отношениях с ними: *либо* нечто есть подлежащее снятию, т. е. *снимаемое*, *либо* оно само есть подвергающее снятию, т. е. *снимающее*, третьего же не дано!»**** Г. С. Батищев при этом различает два рода снятия: «сильное» и «слабое». Если первое является категоричным и радикальным, лишаящим какой бы то ни было самостоятельности снимаемый феномен, то второе допускает относительную самостоятельность последнего. Однако суть их остается единой. И если в биологических системах снятие не только уместно, но и онтологически оправдано, то при возведении логики органической системы на высший

* Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. I. С. 229.

** Батищев Г. С. Диалектика перед лицом глобально-экологической ситуации. С. 185.

*** Там же.

**** Там же. §

мировоззренческий пьедестал снятие превращается в универсальный принцип.

Исходя из критики систем органического типа, Г. С. Батищев пересмотрел и статус *метода восхождения от абстрактного к конкретному*, впервые разработанного и примененного Г. В. Ф. Гегелем и охарактеризованного К. Марксом как «единственно возможный» способ познания*. Этот метод соответствует *именно* логике органических систем. «Он, — отмечает Г. С. Батищев, — сохраняет в качестве непроблематизируемой предпосылки свое исходное начало (в более специфическом случае — “клеточку”). <...> Развитие знания имеет свои ограничения, принципиально не переходимые самим этим методом**». Можно, очевидно, утверждать, что гегелевский вариант метода восхождения от абстрактного к конкретному является более жестким, тогда как его марксовский вариант является более мягким. Гегель действительно повторяет, что в процессе развития начало и конец совпадают; он пользуется образом змеи, заглатывающей свой хвост. Процесс восхождения от абстрактного к конкретному есть для Гегеля процесс возвращения к началу, обоснование его. Он пишет: «...Каждый шаг *вперед* в процессе дальнейшего определения, удаляясь от неопределенного начала, есть также *возвратное приближение* к началу, стало быть то, что на первый взгляд могло казаться разным, — *идущее вспять обоснование* начала и *идущее вперед дальнейшее его определение*, — сливается и есть одно и то же»***. Так дело обстоит именно потому, что для Гегеля субъектом и предметом процесса познания выступает одна и та же сущ-

* См.: Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1. С. 38. «Гегель..., — пишет Маркс, — впал в иллюзию, понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь тот способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное» (Там же. С. 37—38).

** Батищев Г. С. Познание и творчество // Теория познания: В 4 т. Т. 2. Социально-культурная природа познания. М., 1991. С. 150. «Это, — добавляет он, — верно как для процесса развертывания одной понятийной системы, которая объемлет ряд надстраивающихся друг над другом малых теорий, так и для последовательности, или “серии”, теорий в их историческом следовании в рамках одной определенной традиции и исходя из одного определенного основания» (Там же).

*** Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 3. М., 1972. С. 307

ность — Абсолютная Идея. Здесь метод познания и предмет познания взаимопроникают. Поэтому «сам метод расширяется в систему»^{*} В этой связи тезис Ф. Энгельса о *противоречии* системы и метода в философии Гегеля^{**}, подхваченный и раздутый впоследствии советскими критиками Гегеля, нельзя признать состоятельным. Для Маркса же предмет исследования есть *особенное*, а метод — *всеобщее*. Для него начало и конец не совпадают; поэтому процесс познания является открытым. Его образом является не круг, но спираль.

Г. С. Батищев отмечает, что «в рамках метода восхождения синтез, включение исторического содержания и возможные коррекции процесса совершаются только при условии сохранения в неприкосновенности исходного начала, с которым строго соподчинены все дополнительные присоединяемые “малые начала” (вся их “цепь”) и которое *задает* 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 подчинен неколебимому “авторитету” принятого начала, задающего “конец” исходного понятия»^{***}

Вряд ли, конечно, можно возражать против того, что исторически ход человеческого познания *есть* восхождение от абстрактного к конкретному, то есть от неполного, одностороннего, бедного знания ко все более и более полному, многостороннему, богатому. Но это — *общая форма* развития познания и знания. Она ничего сущностного не имеет с *методом* восхождения от абстрактного к конкретному как методом познания. Но это не означает, что данный метод вовсе бесплоден. Он не бесплоден, но имеет сферу и *границы* собственной применимости. Эта сфера — органические системы.

^{*} Там же. С. 304.

^{**} См.: Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 21. М., 1961. С. 277 Правда, Энгельс отмечал, что «этот метод в его гегелевской форме... непригоден» (Там же. С. 301).

^{***} Батищев Г. С. Познание и творчество. С. 151. «Указанные ограничения, — добавляет Г. С. Батищев, — не могут быть полностью преодолены чисто субъективно — путем повышения искусства владения этим методом или его “редактированием”» (Там же).

Г. С. Батищев пишет: «Сколь бы сложна ни была иерархия соподчиненных органических подсистем с относительной самостоятельностью у каждой из них, сколь бы она ни была разветвленной и многоступенчатой, а связи соподчинения — опосредствованными, тем не менее любая *конечная* органическая система, взятая в ее итоговом значении для всех своих подразделений, есть система, *замыкаемая* ее системообразующим принципом. И эта замкнутость именно и равносильна ограниченности возможностей какой бы то ни было эволюционной устремленности в ее пределах. В этом ее “потолок”»*

Альтернативой не только механическим, но и органическим системам являются, согласно Г. С. Батищеву, системы *гармонические*. В гармонической системе «изначальный системообразующий принцип уже не выступает как единственный и окончательный “*заранее установленный* масштаб” Ибо здесь помимо и наряду со снятием утверждается неантагонистическое противоречиво-гармоническое сотрудничество подсистем внутри системы. И поэтому такого рода система заслуживает названия *гармонической*. Ей присуща и ее 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 счет лишь узкофункционалистски повышаемой роли других, т. е. сугубо одностороннего и заранее предустановленного их “подтягивания” до ограниченного положения и места, но, напротив, обогащение *всех* подсистем и элементов системы благодаря отображению достояния каждой в достояниях всех остальных, благодаря разноуровневой циркуляции содержаний по всей системе»**. Еще одним следствием из различения органических и гармонических систем явилось различие Г. С. Батищевым *развития и совершенствования* и соответственно — различия *творчества в развитии и творчества в совершенствовании*. Развитие, согласно ему, соответствует логике функционирования органических систем, совершенствование

* Батищев Г. С. Диалектика перед лицом глобально-экологической ситуации. С. 187–188.

** Там же. С. 190–191.

же — логике функционирования гармонических систем. Сам Г. С. Батищев об этом не писал, но из вышеизложенного ясно, что та модель философски концептуализированной диалектики, которая должна быть «более диалектичной», может быть построена лишь в соответствии с логикой органических систем.

С логикой гармонических систем для Г. С. Батищева тесно связан предложенный им «аксиологически ориентированный, иерархический *многоуровневый* подход, согласно которому подобное встречается с подобным. Более высокие уровни в принципе не могут быть редуцированы к более низким, хотя и пронизывают их, — ни внутри человеческого бытия, ни во встречаемом нами мире...»*

В свете многоуровневого подхода сама объективная диалектика предстает многоуровневой: «Объективная диалектика внутри себя всегда многоуровневая, и в этой иерархии нет предела совершенствованию: и в микро- и в мегамасштабах»**. При этом «речь идет 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 внутри самой логики, до глубины самой логики, они суть образующие собой логическую, а не производную от нее многоярусность»***

В советской философии, и в том числе в разработке теории диалектики, большое внимание уделялось *обобщению* данных научного, в особенности естественнонаучного, познания. Многие видели в этом главную задачу философии. Против этого возражали представители диалектической логики. Э. В. Ильенков однажды довольно резко высказался по данному поводу. «Мало, — говорил он с трибуны одного совещания в апреле 1965 г., — мы ценим и мало уважаем собственную науку, ее теоретический багаж, ее специфическую роль в развитии познания, ее собственные методы анализа, ее исторически сложившийся арсенал понятий. Поэтому часто и пропагандируем

* Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание учёной степени доктора философских наук. М., 1989. С. 11.

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

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

сами же нелепое представление, будто философия хороша тогда, когда тащится в хвосте за естествознанием, поддакивает всем высказываниям авторитетных естествовников и называем это поддакивание “обобщением успехов естествознания”»* Г. С. Батищев также придерживался данной позиции (за исключением полного отождествления философии с наукой). Он отмечает: «Аргументы, почерпываемые из какой-либо частной науки, подлежат либо философскому переосмыслению, либо остаются не более чем материалом. Нельзя признать оправданным простое перенесение критериев из какой бы то ни было специально-научной области в диалектику и приписывание им значения критериев философских. Такова предпосылка *суверенности* диалектики внутри теории диалектики»**

Завершая данный раздел, отметим следующее. Первоначально Г. С. Батищев придерживался общего взгляда на диалектику как именно логику *познавательного* отношения человека к миру. Позже он пришел к выводу о том, что диалектика содержит в себе в синтетической форме также этическое и эстетическое отношения к миру. Он, в частности, писал: «...Полнота мировоззренческой функции требует, чтобы категория противоречия (и, вероятно, не только эта категория диалектики) была целостно синтезирующей в себе познавательную культуру с нравственной и художественной, т. е. чтобы в ней было осуществлено взаимопроникновение этих трех сторон духовной культуры»*** «И вообще, — отмечает он в другом месте, — дело в определенной, целостной и всеохватывающей *мировоззренческой* позиции, в триединой — познавательно-эстетически-нравственной — культуре, логическим подытоживанием которой выступает развивающаяся открытая система философских категорий»**** В конце концов Г. С. Батищев добавляет сюда глубинное общение и именно его объявляет основанием синтеза всех других ипостасей человеческого мироотношения в диалектике как системе.

* Ильенков Э. В. О роли классического наследства в развитии категорий материалистической диалектики // Диалектика и логика научного познания. Материалы Совещания по современным проблемам материалистической диалектики, 7–9 апреля 1965 г. М., 1966. С. 142.

** Там же. С. 46–47.

*** Батищев Г. С. Категория противоречия и ее мировоззренческая функция // Диалектическое противоречие. М., 1979. С. 46.

**** Батищев Г. С. Почему антиномия разлучается с истиной. С. 246.

Но это — не все требования Г. С. Батищева к искомой теории диалектики. Она должна, во-первых, быть *«экологически адекватной»**, а во-вторых, *педагогически* релевантной. «Дело, — пишет он, — идет 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 идет о гораздо большем в двояком отношении. Во-первых, наличной концепции недостаточно, и поэтому предстоит не просто применить то, что имеется, но совершить существенное переустроение внутри самой диалектики — такое, которое позволило бы достигнуть большей адекватности душевно-духовному миру, его незавершимому становлению при доминантности на других, на весь Универсум, безусловно-ценностным самоустраемленностям. 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»** Таково общее понимание Г. С. Батищевым философской диалектики и таков его вклад в ее разработку.

Ко всему изложенному следует добавить следующее. Тот вариант диалектики, которым длительное время занимался Г. С. Батищев и который он пытался трансцендировать, выражает *лишь одну из* традиций формирования и развития диалектики, а именно традиции, восходящей через К. Маркса и Г. В. Ф. Гегеля к Гераклиту Эфесскому. Но *до Гегеля* в западноевропейской философской традиции существовали *и иные* традиции, не говоря уже о классическом Востоке — как Дальнем, так и Ближнем*** Особенностью же данного варианта диалектики является, во-первых, *монологичность* и, во-вторых, *абсолютизация противоречия* как формы соотношения

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

** Батищев Г. С. Творчество и новое педагогическое мышление: от диалектики междусубъектности к проекту «Система обновления воспитательных процессов» // Творчество и педагогика. Материалы Всесоюзной научно-практической конференции. Секция 1. М., 1998. С. 16–17

*** См. обо всем этом: Хамидов А. А. Учение аль-Фараби о диалектике в контексте современных тенденций философской концептуализации диалектики // Мир ценностей аль-Фараби и аксиология XXI века. Кн. I. Алматы, 2006.

противоположностей (так сказать, «контрадикциоцентризм»). Данная абсолютизация выражена в одной из дефиниций диалектики, сформулированных В. И. Лениным. «В собственном смысле, — гласит дефиниция, — диалектика есть изучение противоречия *в самой сущности предметов...*»*

Но противоречие — лишь одна из форм соотношения *противоположностей*. Объективно существуют и другие. Так, соотношение начал *инь* и *ян* есть со-отношение противоположностей, но оно *не является* противоречием; *амбивалентность* (вспомним характеристику «карнавального» смеха М. М. Бахтиным) также есть соотношение противоположностей, но это тоже *не* противоречие. И так далее. Объективно существует *иерархия* противоположностей. Отлучать их от диалектики — неразумно. Но у В. И. Ленина имеется и другая дефиниция диалектики: «Вкратце диалектику можно определить, как учение о единстве противоположностей. Этим будет схвачено *ядро диалектики*, но это требует пояснений и развития»**. Именно требует. Как видим, ядром определяется не противоречие как одна из форм единства противоположностей, а единство противоположностей вообще. Данной дефиниции конгениальна дефиниция К. Ясперса: «*Диалектика* очень различна по своему смыслу. Общим для нее остается лишь то, что противоположности имеют в ней существенное значение»*** Стало быть, диалектика, которая претендует на то, чтобы быть «более диалектичной», не должна строиться на редукции ее ядра к противоречию. Похоже, сам Г. С. Батищев об этом не думал.

Теперь — о монологизме. М. М. Бахтин писал: «Диалектика родилась из диалога, чтобы снова вернуться к диалогу на высшем уровне (диалогу *личностей*)**** М. М. Бахтин имел в виду прежде всего Сократа. Трактую данное положение буквально, В. С. Библер видел основную стратегию развития и совершенствования диалектики в придании ей формы *диалоги-*

* Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии» // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. Философские тетради. М., 1973. С. 227

** Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Наука логики». С. 203 (курсив мой. — А. Х.).

*** Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 429.

**** Бахтин М. М. Рабочие записи 60-х — начала 70-х годов // Бахтин М. М. Собрание сочинений: В 7 т. Т. 6. М., 2002. С. 424.

ки: «диалектика, — писал он, — должна в XX в. оспорить самое себя и принять форму *диалогики*»*. Думается, это — путь в сторону. Преодоление монологизма диалектики и придание ей формы *полифонизма* (а отнюдь не только диалогизма) возможно на пути развития идеи Г. С. Батищева о диалектике как *гармонической* целостности, или системе. Тогда, надо полагать, будут достигнуты немалые успехи. Но при этом искомый вариант диалектики должен строиться не только на синтезе того позитивного, что было наработано в западноевропейской философии, но также и на синтезе положительных наработок в восточных системах философии, а также и в классической русской философии.

* Библер В. С. Что есть философия? (Очередное возвращение к исходному вопросу) // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 171.

9. Философия педагогики

Философскими проблемами образования и воспитания Г. С. Батищев стал заниматься еще в начале 1960-х гг. Обращение к этим проблемам объяснить нетрудно. Г. С. Батищев наряду с темой диалектики избрал также тему человека и, как уже отмечалось, для него они не были изолированными, а находились во взаимопроникновении. Проблема образования и воспитания — это аспект проблемы человека, причем далеко не второстепенный. Каждый индивид во все времена в той или иной форме и степени претерпевает образовательно-воспитательный процесс. В архаической культуре данный процесс был вплетен в общий процесс жизнедеятельности, хотя существовали и социокультурно значимые формы, специально концентрированные на воспитательно-образовательном аспекте. Мы имеем в виду ритуалы инициации, посвящения во взрослую жизнь, имевшие место у всех так называемых примитивных народов. В постархаических культурах образовательно-воспитательные процессы постепенно обособлялись от других социальных процессов и выделялись в особую, относительно самостоятельную сферу. С Нового времени происходит, с одной стороны, относительное отделение воспитания и образования друг от друга, а с другой — институционализация сферы образования. Сфера образования превращается в особый социальный институт, занимающий в системе институтов во главе с государством свое специфическое место и выполняющий специфические предписанные ему функции. Данный институт приобретает такую же структуру, как и все другие институты.

Специфика образовательно-воспитательной сферы состоит в том, что она обладает особым статусом, принципиально отличным от статуса любой другой относительно самостоятельной, как институционализованной, так и неинституционализованной, сферы — науки, политики, права, искусства, религии и т. д. Ведь, скажем, наука оказывает свое влияние на различные сферы социума лишь производимой в ней продукцией — научным знанием, которое транслируется из нее в социум по разным каналам — через внедрение в экономику и технику, через организацию трудовой деятельности, через систему образования, через просвещение народа посредством популяризации и т. д. Сама же она остается относительно ограниченной и отграниченной от других сфер социума специфической отраслью — отраслью производства общественно-значимого знания. Люди, занятые в данной сфере, с иными сферами социума связаны большей частью опосредствованно. То же можно сказать и обо всех иных наделенных самостоятельностью социумных сферах, исключая религию (о которой здесь специально говорить нет возможности). От всех них сфера образования-воспитания отличается тем, что именно она участвует в формировании *всех* членов общества, вне зависимости от статуса и места в социумной стратификации каждого из них. Сквозь эту сферу проходит *каждый* индивидуум (в принципе, разумеется, каждый, ибо случается, что по разным причинам тот или иной имярек, а подчас и целая группа или слой населения не охватываются данной сферой), прежде чем стать полноценным (по конкретно-историческим и тому подобным социумно-цивилизационным критериям) гражданином-функционером Социума. Политик и ученый, чернорабочий и инженер, художник и священнослужитель — все они за своей спиной имеют опыт прохождения через систему образования и воспитания.

Стало быть, последствия функционирования образовательно-воспитательной сферы для каждой иной сферы социума и для него в целом, несмотря на их непосредственную неочевидность, *более основательны*, чем последствия всякой другой сферы, не исключая политику и экономику. А отсюда следует и то, что всякая трансформация этой сферы рано или поздно сказывается на всех иных сферах социума.

Первую свою статью, посвященную философии педагогики, Г. С. Батищев опубликовал в 1962 г. (она вышла в двух номерах «Докладов Академии педагогических наук РСФСР»). Статья называлась «Методологические аспекты формирования целостной личности». Решение проблемы формирования

целостной, целостно развитой личности понималось им, и в те времена не только им, как условие преодоления отчуждения. «Процесс воспитания целостной личности, — пишет он здесь, — потребует применения специфических методов обучения, обеспечивающих т в о р ч е с к о е освоение культуры, знания»* Следовательно, для Г. С. Батищева с самого начала его обращения к философии педагогики целостная личность есть личность *творческая*. Собственно говоря, нетворческий индивид не является личностью в строгом смысле данного понятия. В соответствии с атмосферой того времени (не так давно была принята новая Программа КПСС, в которой было объявлено начало развернутого строительства коммунизма в СССР) Г. С. Батищев именует целостной личностью коммунистического человека, то есть такого, каким он должен быть по своему понятию, как выразился бы Гегель. Излишне говорить, что коммунизм им понимался в духе К. Маркса, а отнюдь не в духе партийных документов (даже того времени).

Вопреки поверхностному мнению многих «истматчиков», трактующих целостную личность как результат механического сочетания в индивиде различных человеческих функций, которые в ходе истории, осуществлявшейся под знаком господства разделения деятельности, обособились друг от друга и стали уделом, исключительным занятием разных людей и групп людей. Но, обособляясь, они не только превращали тех, кто ими занят, в частичных людей, но и сами приобретали *искаженную*, превратную форму. Поэтому соединить такие функции и виды занятий в одном индивиде — значит лишь усугубить его частичность. Г. С. Батищев пишет: «В действительности целостная личность — это не механическая сумма множества частичных функций частичных людей, а субъект такой деятельности, которая при всей своей возможной “специализированности” включает в себя всю полноту социального содержания и все богатство творческого уровня культуры, характеризующего данный этап ее развития. Это — деятельность, социальная необходимость которой обнаруживается в ее собственном свободном творческом устремлении и уже не может более выступать как и з в н е диктуемая целесообразность... Целостный человек может поэтому складываться лишь в результате последова-

* Батищев Г. С. Методологические аспекты формирования целостной личности. Сообщение I. Освоение знания и диалектическое противоречие // Доклады Академии педагогических наук РСФСР. 1962. № 1. С. 29.

тельного и целостного *освоения* им культуры путем превращения ее в содержание и собственное “предметное тело” живой деятельности, в процессе которой эта культура возрождается к новой жизни»^{*} Именно через целостное и творческое ее наследование, превращение ее в собственное достояние (прежде всего, конечно, внутреннее, идеальное) культура живет, развивается и совершенствуется.

Однако тысячелетнее господство расщепления деятельности подвергло расщеплению и процессы освоения, наследования богатства культуры. Оно перестает быть целостным и становится столь же частичным, как и любое другое отношение к действительности. Но частичному освоению недоступны глубинные пласты культурного достояния. Поэтому частичный человек за рамками своей «специализации» относится к культурному наследию сугубо поверхностно и, чаще всего, в стандартизованных, стереотипных формах. Такое отношение нельзя даже называть распрямечиванием, это — всего лишь использование, потребностно-полезностное отношение к феноменам культуры.

В цитируемой статье Г. С. Батищев рассматривает роль освоения знания в процессе формирования целостной личности. Он отмечает, что в системе разделения деятельности и ее отчуждения знание также становится жертвой этих процессов. Знание подвергается овещнению в языке и потому срастается с языковой материей. Оно становится средством и орудием, и полнота его определений редуцируется к информации. «Поэтому обучение знанию — образование, — отмечает Г. С. Батищев, — оказывается в существенной мере не чем иным, как приобретением умения пользоваться знанием, эффективно употреблять его. А это совсем не то же самое, что освоение процесса познания как творческой исследовательской деятельности (эвристического процесса)»^{**} Он продолжает: «Предмет обучения — знание, которым предстоит овладеть, в условиях социального разделения труда противостоит обучающемуся в форме готового результата, застывшего в своей неподвижности и лишенного последних следов той живой человеческой деятельности, которая его выработала»^{***}

Тут следует иметь в виду то, что, по крайней мере, с XX столетия на Западе и в бывшем СССР знание, которое подлежит

* Там же. С. 30.

** Там же.

*** Там же. С. 30—31.

усвоению в системе образования, поступает в последнюю из науки. Данная наука, будучи продуктом процесса разделения деятельности, сама захвачена этим разделением и отчуждением как его следствием, о чем Г. С. Батищев писал еще в своей монографии «Противоречие как категория диалектической логики» (1963). Однако, как бы там ни было, знание в науке не только вырабатывается, но и развивается. Современная наука является особым социальным институтом и потому имеет сложную организацию. Для нас здесь важно выделить, так сказать, горизонтальную структуру — структуру выработки и оформления научного знания. Здесь можно выделить три основных звена, хотя их на самом деле больше*: 1) передний край науки (поисковая инстанция), 2) инстанция специализации (оформление теорий), 3) дисциплинарная инстанция (оформление научных дисциплин). Организация когнитивной деятельности и характер каждого из звеньев обладают своей спецификой. На переднем крае науки добывается новое знание. А. П. Огурцов пишет: «Передний край науки организован проблемно. <...Здесь ядро когнитивной организации — проблема, а не решение, вопрос, а не ответ, деятельность, а не изложение уже найденного ответа в готовых формулах>»**. Поэтому полученное на переднем крае науки знание нежестко, неокончательно, оно носит по большей части вероятностный, а нередко и всего лишь гипотетический характер; между истинным, достоверным знанием и заблуждением здесь порой невозможно установить демаркацию.

Уже на стадии теории знание приобретает более оформленный характер, в нем уже так или иначе проводится грань между знанием достоверным и недостоверным, между истиной и заблуждением. На стадии же образования научных дисциплин ядром организации знания уже является не проблема, а ее решение, не поиск, а изложение уже добытого знания. Здесь поэтому не остается места ничему недостоверному, вероятностному, гипотетическому (или принимаемому за таковое). И уж, конечно, заблуждение (или то, что за таковое принимается) вовсе не впускается в научную дисциплину. Разные научные дисциплины объединяются в целые дисциплинарные комплексы. Так накапливается фонд научного знания. Знание в форме

* См. более развернутую структуру в статье: Огурцов А. П. Уровни дисциплинарной организации науки и взаимодействия между учеными [§ 1–3] // Дисциплинарность и взаимодействие наук. М., 1986. С. 104–107

** Там же.

научных дисциплин по разным каналам транслируется в культуру, в том числе и в превратившуюся в социальный институт систему образования.

Однако — и это существенно — между охарактеризованными звеньями когнитивного строя науки *не существует* полного разрыва и взаимных противопоставлений. Как бы то ни было, познание есть живой процесс, и потому между ними существует постоянное взаимовлияние, взаимная коррекция и т. д. Поэтому знание, оформленное как научная дисциплина, не является для науки чем-то незыблемым, абсолютно безоговорочным и окончательным, не подлежащим проблематизации, а потому и изменению, развитию и совершенствованию.

По-иному обстоит дело в сфере образования. Если опять же абстрагироваться от феномена отчуждения, который поразил и данную сферу*, и остановиться лишь на характеристике того знания, которое обращается в данной сфере, то сказать можно следующее. Сфера образования берет у науки не то знание, которое в той вырабатывается и живет на ее переднем крае или еще нежестко оформилось в теорию (к тому же, возможно, конкурирующую с другими теориями), а то, которое приняло форму научной дисциплины. Это, однако, влечет за собой следующий метаморфоз научного знания. Приняв из сферы науки в свою сферу лишь *результат* науки, система образования тем самым отрывает этот результат от породивших, воспроизводящих и преобразующих (в частности, развивающих) в случае необходимости процессов — процессов, которые протекают в других звеньях науки, в первую очередь на ее переднем крае. Вследствие этой, казалось бы простой и незаметной, операции научная дисциплина трансформируется в нечто, радикально отличное от себя — в *учебную дисциплину*. Различие между той и другой и тем знанием, которое в них представлено, принципиальные. Если первая ни на каком этапе своего существования не застрахована от изменений и потому предстает всякий раз как нечто неокончательное, неготовое, то вторая не рассчитана ни на какие изменения *изнутри* и потому предстает как нечто *самодовлеющее, окончательное и готовое*. Учебно-дисциплинарное знание возможно изменять, лишь *заменяя* его полностью или же что-либо в нем заменяя сугубо внешним образом, подобно тому как заменяют один механизм другим или одну деталь — другой.

* См. об этом: Хамидов А. А. Отчуждение в сфере образования // Человек в мире отчуждения. Алматы, 1996.

Об этом и писал еще в 1962 г. Г. С. Батищев. Готовое знание ориентировано не на его творческое распределение, не на развитие познавательной деятельности обучающегося и его культуры мышления, а на *запоминание* положений учебника, на развитие *памяти*. «Это, — отмечает Г. С. Батищев, — *усвоение без освоения*»*. И хотя формально в современной педагогической практике процесс образования и процесс воспитания разведены, так что каждый из них имеет свои собственные цели и задачи, в процессе образования, тем не менее, осуществляется и некоторое воспитание. Г. С. Батищев показывает, что преподавание готового знания в системе образования воспитывает соответствующее отношение к знанию и формирует образ «образованного человека». Знание — и в ходе образования, и по окончании такового — рассматривается либо как набор информации, чаще всего «бесполезной», либо же как определенный арсенал средств, более или менее пригодных «в жизни». Формируется и специфическая архитектоника и модальность мышления у «образованного человека»: «его ум не творческая лаборатория, а хранилище с каталогом, к тому же не всегда удачно составленным...»**

Но к этому, отмечает Г. С. Батищев, не сводятся последствия внедрения разделения деятельности и отчуждения в систему образования. Формирующийся, образующийся человек предстает как нечто сугубо *двойственное*: в нем усматривают некий «внутренний мир», обладающий иррациональными характеристиками, и слой культуры, которая им «усвоена, но не освоена», то есть которой он лишь «адсорбирован». Г. С. Батищев пишет: «Человек, который и без того уже превращен в частичного человека, оказывается в довершение всего как бы расщепленным, внутренне разорванным. Творческие способности человека кажутся поэтому не историческим продуктом их развития в деятельности и не концентрированным выражением уровня и глубины освоенности культуры, а *случайным*, чисто индивидуальным “даром”, который приписывается исключительным свойствам “гениального” индивида как такового (подобно тому как фетишизм приписывает социальные свойства вещей самим вещам как таковым)»*** Собственно говоря, такое приписывание также является формой фетишизма.

* Батищев Г. С. Методологические аспекты формирования целостной личности. Сообщение I. Освоение знания и диалектическое противоречие. С. 31.

** Там же.

*** Там же.

Для воспитания целостной личности, отмечает Г. С. Батищев, необходимо радикально трансформировать способы приобщения формирующегося человека к культуре, как материальной, так и духовной. Эти способы должны стать творческими по своей сути. Г. С. Батищев пишет: «Всесторонне и гармонически развитый целостный человек... может быть воспитан только такими методами, которые всецело выражают внутреннюю диалектическую природу самой материальной и духовной культуры»*. Другими словами, имманентная логика культуuroгенеза, культуросозидания есть в принципе также и логика формирования целостной личности как субъекта этой культуры. Точно так же обстоит дело и с освоением знания. Способ изложения знания в системе образования должен в логически очищенной форме изображать *процесс* его выработки. То есть познание не должно быть оторвано от знания. Но процесс действительного познания является процессом противоречивым, и не просто противоречивым, но противоречие (диалектическое, а не формально-логическое) является внутренним источником развития научного знания. А отсюда следует, что диалектика и противоречие должны быть введены в процесс преподавания знания. «Когда знание, — пишет Г. С. Батищев, — изложено не как готовый, застывший результат, а как *процесс*, как *диалектически противоречивый* путь, совпадающий с логикой объекта, тогда само знание своей неотчужденной предметно-объективной структурой и образует ту “лестницу”, по которой надо взобраться, чтобы достичь “сияющих вершин” науки»**. Но выполнение этого требования предъявляет высокие требования к учителю, преподавателю, к его собственной педагогической культуре: «надо, чтобы педагогами были самые образованные и самые способные, творчески владеющие научной, эстетической и мировоззренческой культурой люди, — поистине *лучшие силы общества*»***

* Батищев Г. С. Методологические аспекты формирования целостной личности. Сообщение II. Освоение культуры и свободное время // Доклады Академии педагогических наук РСФСР. 1962. № 2. С. 19.

** Батищев Г. С. Методологические аспекты формирования целостной личности. Сообщение I. Освоение знания и диалектическое противоречие. С. 33. Слова «сияющих вершин» взяты из предисловия К. Маркса к французскому изданию первого тома «Капитала». См.: Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. I. Кн. I. Процесс производства капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. М., 1960. С. 25.

*** Батищев Г. С. Воспитание и образование (по К. Марксу и Ф. Энгельсу) // Новые исследования в педагогических науках. [Вып.] VI. М., 1966. С. 76.

В последующие годы Г. С. Батищев обращается к педагогическим идеям К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина и публикует серию статей, в которых пытается доказать, что наличная педагогическая, образовательно-воспитательная практика не соответствует этим идеям, несмотря на официально декларируемую приверженность партии и правительства «идеям марксизма-ленинизма». Он специально цитирует те места из работ классиков, в которых: а) ими подвергались критике или просто осуждались те аспекты образования и воспитания, которые присущи системе отчуждения; б) в которых высказаны идеи о том, какой должна быть система образования и воспитания. Тем самым Г. С. Батищев косвенным образом старался продемонстрировать факт сходства или даже тождества наличной советской педагогической системы той, которая отвергалась классиками. Он пишет: «Место и значение проблемы воспитания в марксизме определяется тем, что философия марксизма есть подлинная философия человека, тем, что для коммунистического общества "...основным принципом... является полное и свободное развитие каждого индивидуума"»* Г. С. Батищев отмечает, что в классово-антагонистическом обществе, согласно Марксу и Энгельсу, задача воспитательного процесса заключается в том, чтобы формировать индивида определенного образца, а именно такого, который в результате этого процесса смог бы без особых издержек быть включен в наличную систему социальных отношений и видов деятельности, занял бы *уже до него* сформированную экономическую, политическую, культурную и т. п. нишу, другими словами, чтобы он вписался в наличный порядок. «Это значит, — пишет Г. С. Батищев, — что становящийся человек, заставший *определенный*, выработанный *до него и без него* уклад жизни или способ его изменения (в *определенных* пределах), должен принять этот уклад или этот способ его изменения за "естественный", "нормальный", единственно возможный»** Но это означает не только то, что индивид должен выполнять те роли, которые предписываются ему отчужденным общественным целым, не только то,

* Батищев Г. С. Активный характер воспитания (по К. Марксу и Ф. Энгельсу) // Новые исследования в педагогических науках. [Вып.] V. М., 1965. С. 73. Цитируется К. Маркс. См.: Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I. Процесс производства капитала. С. 605.

** Батищев Г. С. Активный характер воспитания (по К. Марксу и Ф. Энгельсу). С. 73—74.

что он должен строго блюсти наличные социальные нормы и императивы, но и то, что он *уже загодя* системой воспитания *выключается из* социального, культурного творчества. В этой тотальной системе отчуждения ему, собственно, и нет места как действительному, полноценному субъекту; он низведен до уровня объекта стоящих над ним и чуждых ему сил.

В данной системе воспитание предстает в искаженной, превратной форме: «Воспитание — это “программирование” индивида, и его результат — индивид с заранее запрограммированными формами поведения и мыслями, индивид, счастливый жить согласно казарменному инстинкту»*. В такой системе индивид никогда (разве что в виде исключения) не может сформироваться как целостно развитый, гармоническая личность, ибо такое «воспитание не способно охватить воспитуемого сколько-нибудь полно своим влиянием»**

Г. С. Батищев настаивает на положении о том, что человек не должен изначально воспитываться и образовываться как ролевой персонаж или как носитель рабочей силы той или иной общественно полезной квалификации. В новой системе педагогики «результатом воспитания должен быть человек, который призван быть — вместе с другими людьми и во взаимных отношениях с ними — *субъектом* всей социальной жизни во всех ее аспектах, всецело ответственным за все дела общества. Такой человек не перекладывает ни доли своей реальной ответственности ни на какие правила, нормы, институты и т. п., но сам выступает как творец всех и всяких норм жизни, следовательно, как *творец самого себя*»*** Это — не «маленький человек», который старается спрятаться за нормы, правила, законы или инструкции, трусливо (но не «вслух») перекладывая вину и ответственность за свои проступки и «грешки» на обстоятельства, обычаи, законы и т. д. Действительное целостное воспитание способствует формированию свободного и ответственного человека-субъекта. И тогда «ближайшим результатом его должно быть *взаимопроникновение воспитания и образования*, т. е. воспитание *всецело образовательное*»****

* Там же. С. 74.

** Батищев Г. С. Воспитание и образование (по К. Марксу и Ф. Энгельсу). С. 70.

*** Батищев Г. С. Активный характер воспитания (по К. Марксу и Ф. Энгельсу). С. 74.

**** Батищев Г. С. Воспитание и образование (по К. Марксу и Ф. Энгельсу). С. 74.

Данная идея имеет очень важное значение. Дело в том, что уже с давних пор образование и воспитание разделены и многими считаются феноменами различными — различными и по целям, и по задачам, и по способам осуществления. Сфера образования нацелена на оснащение индивида общественно необходимыми *знаниями* для успешного функционирования его в соответствующих отраслях общественной жизнедеятельности; данную задачу решает система *образования*. Сфера воспитания имеет целью привить индивиду основные юридические, политические, этические и иные нормы и принципы, стандарты и стереотипы должного внутрисоциумного поведения; данную задачу решает с формальной стороны менее организованная, но более разветвленная, чем система образования, и не менее жестко контролируемая и регламентируемая социумом сфера *воспитания*. Г. С. Батищев, как видим, настаивает на синтезе образования и воспитания. И приоритет отдает *воспитанию*.

При этом, согласно ему, в так понимаемом процессе воспитания-образования доля формирования «извне» значительно уступает процессу *само*формирования, *само*воспитания. «Активность воспитания, — пишет Г. С. Батищев, — должна быть не активностью стоящих над воспитуемым и чуждых ему сил, а таким взаимодействием со становящимся человеком, которое развивает в нем его *собственную активность*. *Коммунистическое воспитание — это воспитание через самовоспитание*, ибо это воспитание не просто дисциплины, но *самодисциплины*, не приучение исполнять, но совершать *само*деятельность, деятельность из потребности и ради цели, лежащей в ней самой, не привитие умения только пользоваться и потреблять ценности, но развитие *творческих* способностей. Воспитуемый должен быть не объектом, а — вместе с воспитателем — *субъектом*, активной силой процесса формирования самого себя»*. Подлинное воспитание (да и образование, конечно), согласно Г. С. Батищеву, должно осуществляться не по логике *субъект-объектного* отношения, как это имеет место не только в классово-антагонистическом социуме, но и в «системе социализма», а по логике *субъект-субъектного* отношения, по логике *общения*, которое есть взаимная открытость людей друг другу. Эта идея, высказанная в 1965 г., была, безусловно, новым словом, но педагоги не толь-

* Батищев Г. С. Активный характер воспитания (по К. Марксу и Ф. Энгельсу). С. 77–78.

ко на практике, что, в общем-то понятно, но в своих теоретических выкладках продолжали исповедовать субъект-объектный редукционизм. Да большинство их и до сих пор стоят на том же. Для них воспитуемый или обучаемый все еще понимается как некая заготовка или полуфабрикат, который с помощью «педагогических технологий» необходимо обработать в соответствии с предписанными стандартами.

Г. С. Батищев пишет: «Пафос К. Маркса и Ф. Энгельса направлен против сведения воспитания к воздействию лишь на сознание индивидов, к изменению психологии, к *идеологической* обработке»*. Между тем вся советская система воспитания была преимущественно близкой к тотальной индоктринации сознания людей, и особенно подрастающего поколения. Манипулирование сознанием в интересах режима осуществлялось также и посредством системы образования — через преподаваемые дисциплины, особенно гуманитарного профиля.

Процесс образования и воспитания не должен быть стихийным, безотносительным к будущему облику образовываемого и воспитуемого. «Вряд ли, — пишет Г. С. Батищев, — можно сделать процесс образования и воспитания подлинно коммунистическим, если не отдавать себе полного отчета в том, *кого* формирует этот процесс: человека какого социального типа и уровня культурного развития, с каким богатством способностей, с каким кругом общественных дел, являющихся содержанием его собственной жизни и подлежащих суду его разума и совести, с каким образом мыслей, строем чувств, системой оценок, человека, посвятившего себя каким целям и готовым на какие средства ради них, — иначе говоря, человека с каким образом жизни»**. Для этого не достаточно развивать лишь сознание человека (в частности, расширять его знания), но необходимо осуществлять развитие человека во всей его це-

* Батищев Г. С. Воспитание и образование (по К. Марксу и Ф. Энгельсу). С. 75.

** Батищев Г. Современные проблемы воспитания в свете ленинских идей // Воспитание школьников. 1967. № 2. С. 24. 1-й стбц. Данная статья в том же году практически без изменений (сокращены названия некоторых подзаголовков, сокращен текст одной цитаты из В. И. Ленина и снято предпоследнее предложение, скорее всего, по техническим соображениям) была перепечатана в коллективном сборнике «Наука убеждать» (М.: Молодая гвардия, 1967). В несколько доработанном виде под названием «Задачи воспитания нового человека» статья вошла в кн.: Ленинизм и диалектика общественного развития. М., 1970.

лостности. Конечно, Г. С. Батищев отдает себе отчет в том, что полностью достигнуть цели воспитания целостного человека в таком обществе, в котором царствуют разделение деятельности и отчуждение невозможно. Данное воспитание возможно лишь как аспект общего процесса преодоления этих язв прошлого, который должен вести (здесь он цитирует В. И. Ленина) «к уничтожению разделения труда между людьми, к воспитанию, обучению и подготовке *всесторонне развитых и всесторонне* подготовленных людей, людей, которые *умеют всё делать*»^{*} Г. С. Батищев разъясняет, что значит «уметь все делать». Это не означает устранения попредметной специализации, устранения многообразия специальностей и нивелирования всех и всяческих видов деятельности. Ведь один из показателей культурно-исторического прогресса состоит в расширении круга и спектра специализированных деятельностей. Речь идет о *целостности* предметной деятельности, которая и будучи специализированной, не утрачивает всех своих сущностных атрибутов. И только субъект целостной деятельности способен уметь «делать все», то есть обладать способностью переходить от одной целостной деятельности к другой без особых издержек.

Излагая свое понимание сущности и задач процесса воспитания, Г. С. Батищев старается использовать лучшие философские идеи К. Маркса. Этому посвящена специальная статья «Гуманизм Марксовых принципов коммунистического воспитания», опубликованная в двух номерах журнала «Воспитание школьников». Особое внимание он уделяет Марксовой критике так называемой «теории среды», которая представляет собой «учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания...»^{**} «Теория среды» абсолютизирует роль условий и обстоятельств в формировании и развитии человека, в том числе и в деле его воспитания. К. Маркс следующим образом излагает ее суть: «Если характер человека создается обстоятельствами, то надо,

^{*} Ленин В. И. Детская болезнь «левизны» в коммунизме // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 41. М., 1974. С. 33.

^{**} Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. М., 1974. С. 265. Здесь цитируется энгельсовская редакция, которая в данном случае не только не искажает мысль К. Маркса, но и конкретизирует ее. Ср.: Маркс К. Тезисы о Фейербахе. (Текст 1845 года) // Там же. С. 262.

стало быть, сделать обстоятельства человеческими»*. Между тем многие «марксисты» принимали эти слова за позицию самого К. Маркса. Но она не может быть приписана Марксу, поскольку тот стоял на позиции деятельностной сущности человека. В том же самом тезисе сказано: «Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности, или самоизменения, может рассматриваться и быть рационально понято только как *революционная практика*»**

Ни идеалистическая теория «чистой активности», ни материалистическая «теория среды», отмечает Г. С. Батищев, не в состоянии постичь диалектику предметной деятельности, которая сама себя обуславливает, сама создает свои обстоятельства и снимает их в процессе своего трансцендирования. «Теория среды» находится в негативной зависимости от процесса отчуждения и его последствий и потому приписывает различным отчужденным сферам, структурам и институтам не только самостоятельность относительно породившей их деятельности, но и приписывает им способность влиять на людей, в том числе и воспитывать их. Но по своей глубинной сущности дело обстоит наоборот. «Не Авторитеты и Нормы, не Силы и Отношения, якобы никем из людей не созданные, творят и воспитывают людей, а, напротив, только сами люди творят исторически определенным образом и на основе исторически унаследованных условий свои собственные силы и отношения, авторитеты и нормы, идеи и цели, в том числе и отчужденные, враждебно им противостоящие»***

Все рассматриваемые нами статьи были адресованы советским педагогам — как теоретикам, так и практикам. И так как авторитет Маркса был для них непререкаемым (по крайней

* Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 2. М., 1955. С. 145—146.

** Маркс К. Тезисы о Фейербахе. (Текст 1845 года). С. 262. Между тем в редакции Энгельса слово «самоизменение» *отсутствует*. См.: Маркс К. Тезисы о Фейербахе. С. 265. Г. С. Батищев одно время полагал, что данное отсутствие есть следствие некорректности перевода. Он писал: «В третьем из "Тезисов о Фейербахе" К. Маркса отражающее суть проблемы понятие "*самоизменение*"... попросту опущено в русском переводе...» (Батищев Г. С. Общественно-историческая, деятельная сущность человека // Вопросы философии. 1967 № 3. С. 28. Примеч. 1).

*** Батищев Г. Гуманизм Марксовых принципов коммунистического воспитания // Воспитание школьников. 1968. № 4. С. 6. Лев. — прав. стбц.

мере официально), то Г. С. Батищев специально подчёркивает те их положения, которые не согласуются с наличной педагогической теорией и практикой. Он поэтому не только приводит эти положения, но и разъясняет их. Он объясняет, «как мало общего со всем Марксовым мировоззрением имеет требование *сначала* “сделать обстоятельства человеческими” Ложность его, по К. Марксу, двоякая. Во-первых, невозможно возложить на обстоятельства, на порядок вещей воспитательную функцию, принадлежащую с самого начала деятельности самих людей, поскольку они осваивают и преобразуют всяческие обстоятельства, а не остаются их пассивным продуктом. Во-вторых, невозможно “сделать обстоятельства человеческими”, если не измерять, не оценивать и не контролировать строжайшим образом *каждый* существенный шаг их преобразования его гуманистически-воспитательным значением. Когда переделка порядка вещей не подчинена — в качестве составной части и средства — процессу изменения людьми самих себя, тогда этот порядок вещей становится не человеческим, а бесчеловечным, извращенным»*. И тогда система воспитания — вопреки благим декларациям или намерениям — формирует не целостного, но *частичного* человека. Г. С. Батищев пишет: «Какова социальная задача воспитания — таков и его основной метод. Антигуманизму воспитания частичного человека соответствует антигуманный, авторитарный метод осуществления этого воспитания. Чтобы сделать человека выступающим как объект социальных сил, надо всегда обращаться с ним как с объектом воспитательной обработки, а не как с субъектом, участвующим в процессе своего воспитания в той мере, в какой он развит как субъект»**. Этот антигуманизм, разумеется, на словах отрицался советской педагогикой, но массовая педагогическая практика подтверждала его на каждом шагу. И она выполняла негласное задание режима готовить частичных людей, скорее похожих на вещи, наделенные сознанием, не просто лояльных режиму, но и считающих его наиболее гуманным.

Согласно Г. С. Батищеву воспитанию частичного человека присущи следующие характеристики: «Оно:

<i>не ставит вопросы для поиска,</i>	<i>а диктует готовые ответы,</i>
<i>не предоставляет,</i>	<i>а только заставляет,</i>

* Батищев Г. Гуманизм Марксовых принципов коммунистического воспитания // Воспитание школьников. 1968. № 4. С. 6. Прав. стбц.

** Там же. С. 9. Прав. стбц.

<i>не</i> организует учение,	<i>а</i> только приучает,
<i>не</i> учит мыслить, т. е. сомневаться и убеждаться,	<i>а</i> твердит и требует запомнить, зазубрить, слепо поверить,
<i>не</i> указывает путь, не ориентирует,	<i>а</i> тащит и погоняет, наставляет и натаскивает,
<i>не</i> развивает,	<i>а</i> прививает, муштрует,
<i>не</i> открывает,	<i>а</i> вкладывает, внушает,
<i>не</i> формирует собственный вкус и собственную способность судить,	<i>а</i> дает готовые оценки,
<i>не</i> раскрывает возможности деятельности творческой жизни,	<i>а</i> учит приспособляться к порядку вещей»*

Гуманистический принцип воспитания состоит, согласно Г. С. Батищеву, прежде всего в том, что *«человек — всегда только цель и никогда — средство»*. С самого начала процесса своего развития как культурного существа человек учится не переносить своей цели на вещи, не ставить вещи *над* людьми, не обращаться с людьми как с некими просто полезными “для дела” средствами. Он учится видеть в каждом другом человеке достоинства субъекта и личности, ставящие его неизмеримо выше *любой* пользы и *любой* вещи, даже самой важной. Это значит понимать общественную человеческую сущность как самоцель»** Как и в других своих статьях, Г. С. Батищев здесь подчеркивает тезис о том,

* Батищев Г. Гуманизм Марксовых принципов коммунистического воспитания // Воспитание школьников. 1968. № 4. С. 10. Лев. стбц.

** Батищев Г. Гуманизм Марксовых принципов коммунистического воспитания. [Окончание] // Воспитание школьников. 1968. № 5. С. 73. Прав. стбц. «Но, разумеется, — уточняет автор, — самоцелью оказывается не какое-то застывшее состояние, которого человек может однажды — раз и навсегда — достигнуть, а вечный и неограниченный творческий процесс развития его сил, *человек как творческое существо*» (Там же). В данном пункте Г. С. Батищев примыкает к следующему положению И. Канта: «Во всем сотворенном всё что угодно и для чего угодно может быть употреблено *всего лишь как средство*; только человек, а с ним каждое разумное существо есть *цель сама по себе*» (Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 414).

что основным методом воспитания целостного человека является воспитание через само-воспитание. Но здесь он уточняет, в чем этот метод заключается. Он пишет: «Методу воспитания через самовоспитание присущи следующие три характерные особенности:

1) личностно-коллективная *самодетельность воспитуемых*;

2) воспитание *через постановку задач*;

3) непрестанное *самообразование воспитателей*»*. И здесь же Г. С. Батищев конкретизирует требование, которое должно предъявляться к воспитателю и учителю: «Только тот, кто всю жизнь учится сам, способен и имеет право учить других»**. Кроме того, Г. С. Батищев в работах этих лет выводит некоторую закономерность развития самосознания индивида в процессе воспитания. Он пишет: «В процессе воспитания соответственно реальному развитию своей деятельности индивид проходит *три* главных уровня развития самосознания:

на *первом* уровне он, освоив самостоятельную деятельность (трудовую или игровую), сознает себя как “я”, являющееся центром свободной воли, а в результатах своих действий видит только следствия своих намерений, проекции своих целей на предметный мир. Он кажется самому себе абсолютной *причиной*;

на *втором* уровне он, столкнувшись с несовпадением целей и результатов, усматривает в своем “я” *продукт над-индивидуальных общественных причин*, средство целей Общества;

наконец, на *третьем* уровне он восходит к тому, что становится и осознает себя во взаимосвязях с другими как подлинную деятельную *причину*, содержание которой, однако, гораздо богаче (и иногда существует в отчужденной форме), чем содержание сознания. Это — уровень понимания *тождества* взаимодействующих индивидов и общества — в том смысле, что в человеке нет ничего несоциального и что в обществе нет ничего, кроме деятельности индивидов»***

Таковы результаты деятельности Г. С. Батищева в области философии педагогики в 60-е г. Нетрудно заметить, что они

* Там же. С. 75. Лев. стбц.

** Там же. Прав. стбц.

*** Батищев Г. С. Активный характер воспитания (по К. Марксу и Ф. Энгельсу). С. 78.

свидетельствуют о том, что он стоит намного выше той армады теоретиков и практиков от педагогики, которые трудились в этот период. Бросается также в глаза то, что в своих философско-педагогических исследованиях Г. С. Батищев ни в какой степени *не придерживается* субстанциалистской позиции. Нельзя в них, что теперь само собой разумеется, обнаружить и антисубстанциалистской позиции. Он в этот период в принципе прочно стоит на развитой им марксистской позиции. Поэтому он стоит на позициях *деятельностного редуционизма и антропоцентризма*. И это — всё.

Второй период занятия Г. С. Батищевым проблемами философии педагогики приходится на три последние года его жизни, то есть на 1988—1990 гг. Правда, между этими двумя периодами он опубликовал работу, в которой этих проблем всё же коснулся. Это — статья «Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания» (1977). Прежде чем обратиться к ней, следует напомнить, что, прекратив писать статьи по проблемам философии педагогики, Г. С. Батищев *не прекращал* свою работу над различными аспектами проблем человека, творчества, диалектики. И результаты этой работы в соответствии с принципами «Всё во всём» и «Всё в одном и одно во всём» синтезировались в его душе и интеллекте и участвовали в решении любых других проблем. И это сказалось на содержании данной статьи.

Ко времени написания вышеназванной статьи Г. С. Батищев пришел к твердому выводу о том, что субъект-субъектное отношение является более конкретным по сравнению с субъект-объектным и что первое содержит внутри себя второе как собственный момент. В этой статье, состоящей из трех параграфов, несмотря на ее название, собственно вопросам воспитания уделено всего четыре с небольшим страницы. Однако по сравнению со статьями 60-х г. изменения налицо. Противопоставляя коммунистическое воспитание (то есть воспитание целостного человека) *объектному* воспитанию частичного человека, Г. С. Батищев пишет: «Общение при этом (для объектного воспитания. — А. Х.) предстает как нечто вторичное, производное от связи человека с объектными обстоятельствами и условиями. Более того, само общение выступает как якобы слагающееся из отношений каждого субъекта к другому как к объекту своего рода. Напротив, в формировании целостного человека *всё дело* воспитания и образования заключается в пробуждении и развитии способности к общению и наполнении его содержанием. Для коммунистического воспитания нет

такого содержания, которое не бралось бы *внутри* общения, внутри субъект-субъектных отношений»* В такой трактовке образовательно-воспитательного процесса гуманистический потенциал последнего значительно возрастает. Но в данной работе общение еще трактуется как *аспект* — пусть и приоритетный, но все же лишь аспект — предметной человеческой деятельности: оно, согласно данной позиции Г. С. Батищева, строится именно деятельностью.

Можно еще упомянуть монографию Г. С. Батищева «Введение в диалектику творчества». В ней пятый параграф первой главы первой части назван: «Непреходящие ценности сокровенного детства». Здесь проанализированы некоторые атрибуты детского мироотношения (чаще всего утрачиваемые во взрослом возрасте), принципиально, с точки зрения Г. С. Батищева, значимые для разработки диалектики творчества. Кроме того, Г. С. Батищев в данной монографии еще не пришел к пониманию творчества и общения как над-деятельностных феноменов. Поэтому и она в аспекте философии педагогики может быть отнесена к первому периоду его работы в данной сфере.

Второй период работы Г. С. Батищева в проблемах философии педагогики, как отмечено выше, начинается с 1988 г. Причем это период очень интенсивной работы. В одной «Учительской газете» в 1988 г. Г. С. Батищев опубликовал 12 статей (одну, небольшую, — «Педагогическое понимание» — в соавторстве). Некоторые из статей увидели свет уже после его кончины. В этих публикациях Г. С. Батищев уже предстает как автор и новой концепции человека, и новой концепции творчества и общения, и новой концепции философской диалектики. Другими словами, предстает как человек, приступивший к разработке новой, *авторской* философии. Обратимся к этим публикациям.

В массиве этих публикаций можно несколько условно выделить три ведущие темы. Первая — это характеристика различ-

* Батищев Г. С. Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания // Проблема человека в «Экономических рукописях 1857—1859 годов» К. Маркса. Ростов-на-Дону, 1977. С. 169. «Всякий феномен не только культуры, а равным образом и природы берется не просто в его безразличном существовании, а в его включенности — актуальной или потенциальной, прямой или косвенной — в контекст человеческого общения, в деятельность, строящую это общение. Такова всеопределяющая, всепронизывающая атмосфера образовательного процесса, его дух» (Там же).

ных педагогических систем, или моделей педагогики. Она является продолжением тематики философско-педагогических работ 60-х гг. Вторая тема — особенности детского бытия в мире. Она примыкает к вышеназванному параграфу из «Введения в диалектику творчества». Наконец, третья тема — это характеристика тех или иных аспектов того типа педагогики, который Г. С. Батищев считает наиболее достойным.

Для характеристики первой темы ключевой является статья «Три типа педагогики». Г. С. Батищев приходит к выводу, что все возможные, как исторические, так и современные формы педагогики могут быть сведены к трем основным логически резюмированным типам. При этом он предлагает и *критерий* их различения и оценки: их, согласно ему, «следует различать сообразно их отношению к миру детства»*. Таких типов получается три: 1) педагогика формирования, 2) педагогика способностей, или развития ради развития, и 3) педагогика собственно воспитания, или со-творчества и безусловно-ценностной посвященности. «Различаются же они, — отмечает Г. С. Батищев, — сообразно тому, как они отвечают на следующие восемь вопросов. <...> 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? е) В лоне какой культуры, каких ее сфер воспитываются дети? ж) Каков, в идеале, итог воспитания? з) Характеристика воспитанника с точки зрения человеческого призвания»**. И он последовательно «заставляет» каждый тип педагогики отвечать на все эти восемь вопросов. Не станем воспроизводить все ответы на все вопросы. Ограничимся некоторыми показательными.

Ответы педагогики формирования: «а) Общая ее стратегия определяется постулатом: вещи господствуют над человеком, ведут его и направляют. Вещи — социальные структуры, учреждения, предписания суть воспитатели людей. <...> б) Из этой стратегии логически следует, что любые собственные субъективные свойства воспитуемых видятся как помехи, как препятствия, как то, что надо преодолевать, вытравлять. <...> г) Ведущий метод формирования определяется его односторонней направленностью: извне, от формирующих факторов — к

* Батищев Г. Три типа педагогики // Учительская газета. 1988. 14 апреля. С. 2. 2-й стбц.

** Там же.

воспитуемым. <...> ж) Идеальный итог воспитания — окончательно сформированный, хорошо и точно подогнанный под требования порядка вещей, учреждений структур и систем ролей *исполнитель*. <...> з) Педагогика формирования не открывает, а закрывает воспитаннику возможность избрать и принять свое призвание, ибо не будит, а подавляет самостоятельный суд личностной совести»*

Ответы педагогики способностей, или педагогики развития ради развития: «а) Общая стратегия тут — утверждение человека над любыми вещами ради расцвета и ничем не скованного прогресса всех человеческих способностей, всех “сущностных сил” Этому расцвету и прогрессу отдается приоритет как самоцели. <...> б) Сугубое внимание к индивидуальности, к неповторимости душевного мира каждого помогает увидеть, что специфически человеческие потенциальные качества и врожденные способности или их задатки всегда предшествуют воспитанию и обучению. <...> г) Ведущим методом становится явный диалог и состязание в развитии, заражение *потребностями* в развитии, в обучении и воспитании, внутрикультурными *интересами*. <...> ж) Идеальный итог воспитания — максимально развитый, максимально способный во всех отношениях индивид — душевная личность в ее своеобразии. <...> з) Педагогика способностей раскрывает в человеке возможности выполнить свое призвание — то, посредством чего это достижимо, — но не дает безусловных ценностей, критериев, внутреннего владения способностями»**

Ответы педагогики собственно воспитания, или педагогики со-творчества и безусловно-ценностной посвященности: «а) Здесь отдается приоритет тому ярусу в структуре душевно-духовного мира, который должен быть *выше* всех способностей, талантов и сил, выше деятельностной сферы, а именно — безусловно-ценностной посвященности. <...> 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 сопричастность с воспитуемыми до конца. <...> д) Приоритетно приобщение к такому духовному богатству, в котором потребности и интересы подчиняются ценностно-смысловым критериям, динамизм способностей — гармонизации ради верности долгу

* Батищев Г. Три типа педагогики // Учительская газета. 1988. 14 апреля. С. 2. 3-й — 4-й стбц.

** Там же. 4-й стбц.

и призванию. <...> ж) Идеальный итог воспитания — мировоззренчески принципиальный человек, неподкупный и бесстрашный, открытый и верный, надежный и внимлющий своею совестью всему окружающему, всему миру, умеющий соблюдать *меру* своего деяния и своего развития сообразно его ценностно-смысловой оправданности, помня, как важно быть *достойным* своих сил и талантов.

з) Созидательно-сотворческое призвание человека раскрывается благодаря умению *предпочитать* себе жизни *других*, без тени своемерия и своецентризма, без всякого самоутвержденчества — то ли индивидуального, то ли группового»*

Понятно, что сам Г. С. Батищев отдает предпочтение последнему из охарактеризованных типов педагогики. Педагогика формирования является наиболее древней и пока наиболее распространенной, вне зависимости от типа социальности, характера общественной формации или политического режима. Она лишь может принимать более мягкие или более жесткие формы, но суть ее остается той же. Воспитуемый здесь изначально принимается за *объект* педагогической обработки, внутренне пустой, похожий на сосуд, который необходимо наполнить, или же чистый лист, на котором необходимо начертать определенные, программой предусмотренные письмена. Такая педагогика готовит либо конформиста, либо бунтаря (в том случае, если внутренний душевно-духовный мир воспитуемого так или иначе сопротивляется педагогической инженерии, но оказывается способным выработать лишь нигилистическую позицию). Педагогика способностей, конечно, неизмеримо предпочтительней педагогики формирования, но она ограничена тем, что направлена на развитие в воспитуемом лишь того, что более или менее явно предстает как уже имеющееся в душевно-духовном мире ребенка. Если педагогика формирования принимает подвергаемого воспитанию и образованию индивида за, грубо говоря, механизм, то педагогика способностей усматривает в нем организм, а всякий организм обладает своими качественными границами: он *раз-*вивается, т. е. раскрывает то, что уже находилось в нем в «свитом» состоянии. Но дело не только в этом. «В ней всегда есть немалый риск вырастить индивидуальных *самоутвержденцев*, то есть тех, кто предпочитает свои интересы, свои мерила, свое превосходство — даже и во всем том,

* Батищев Г. Три типа педагогики // Учительская газета. 1988. 14 апреля. С. 2. 5-й стбц.

что мотивировано истиной, красотой и даже добром. Всегда здесь есть риск снизить ценности до условных, относительных, риск установить себя в центре всего мира (своецентризм)»*

Вторая ведущая тема работ рассматриваемого периода — тема специфики детства. «Детство, — отмечает Г. С. Батищев, — есть сокровищница всякого развития, совершенствования и творчества. <...> Сокровенным, непреходящим детством, как чистым становлением, питается творчество вообще»**. Детство — наиболее интенсивная пора в жизни человека: «За первые семь лет ребенок запечатлевает больше, чем за всю остальную жизнь»*** Г. С. Батищев ценил педагогические идеи таких, по его выражению, «великих путешественников в страну детства», как Я. А. Коменский, К. Д. Ушинский, Я. Корчак, В. А. Сухомлинский; восхищался и цитировал прозрения поэта Р. М. Рильке. Конечно, отмечает Г. С. Батищев, в детстве присутствует и то, что не является исключительно положительным. Но таков вообще человек. «Во внутреннем мире каждого, — отмечает Г. С. Батищев, — 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»**** Характеристику основных атрибутов светлого полюса детства Г. С. Батищев охарактеризовал еще в монографии «Введение в диалектику творчества». Он выделяет три атрибута: «Во-первых, способность “озадачиваться”, удивляться миру во всей его неисчерпаемой таинственности, загадочности, *проблемности*. <...> 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*, причем без боязни растворить-

* Батищев Г. Три типа педагогики // Учительская газета. 1988. 14 апреля. С. 2. 4-й стбц.

** Батищев Г. С. Творчество и новое педагогическое мышление: от диалектики междусубъектности к проекту «Система обновления воспитательных процессов» // Творчество и педагогика. Материалы Всесоюзной научно-практической конференции. Секция 1. М., 1988. С. 17

*** Батищев Г. Полюсы души // Учительская газета. 1988. 5 мая. С. 4. 2-й стбц.

**** Там же. 1-й стбц.

ся и исчезнуть в новизне, в процессе становления иным. <...> 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»* Именно эти атрибуты не только не должны быть блокированы и аннигилированы педагогическим процессом, не только сохранены, но также *развиты и усовершенствованы*. А для этого необходима радикальная трансформация всей системы педагогики. «Существующая школа, — пишет Г. С. Батищев, — является тем звеном общественной системы, которое подавляет личность, авторитарно воздействуя на становление человека, и поэтому в нынешнем своем виде она никуда не годится»** Так мы переходим к третьей основной теме философско-педагогических работ Г. С. Батищева последних лет его жизни.

Следует отметить, что время написания этих работ — так называемый период перестройки. Многими считалось — и совершенно правильно, — что та форма социализма, которая практиковалась на протяжении семидесяти лет в Советском Союзе, не соответствовала своему понятию, говоря словами Гегеля и Маркса. Поэтому социализм, согласно им, нуждался не в *упразднении*, а в дальнейшем *совершенствовании*. На такой позиции стоял и Г. С. Батищев. «Социализму, — утверждал он, — присущи потенции, такие возможности, которые до сих пор еще 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»*** М. С. Горбачёв выпустил в это время книгу о «новом мышлении», и Г. С. Батищев стал писать о необходимости нового педагогического мышления. «Новое педагогическое мышление, — пишет он, — 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 пер-

* Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997 С.С. 40, 41, 42.

** Батищев Г. С. «За воспитание, но другодоминантное» // Вестник высшей школы. 1989. № 11. С. 35.

*** Батищев Г. Человек совершенствующийся // Учительская газета. 1988. 3 марта. С. 2. 2-й стбц.

вое место становление и расцвет человека»* Ведь процессы образования и воспитания осуществляются не только в границах специальных учреждений (детских садов, школ, вузов), но и в семье, «на улице» и т. д. Новое педагогическое мышление, согласно Г. С. Батищеву, как раз и ориентировано на третий из рассмотренных выше типов педагогики, т. е. педагогики творчества. Он дает следующую характеристику этому мышлению: «а) оно ставит живого человека с его душевно-духовным миром *превыше* любых вещей и вещных 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 посвященности*. 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. <...> в) Оно соответствует школе — живому организму, всецело построенному на надфункциональных началах *опережения* запросов и заказов, т. е. не по логике отвечающего на уже предъявленные требования ситуации, а по логике творческого переустройства человеческого бытия, по логике исходящего из грядущего, а не из настоящего и прошлого»**

В работах этого периода Г. С. Батищев вырабатывает также принципы отношения педагога к воспитуемому. Он выделяет семь таких принципов: 1) принцип предваряющего уважения, 2) принцип предвосхищающего уважения, 3) принцип соотносимости душевно-духовного мира человека со всем объективным миром, 4) принцип общения или взаимной сопричастности, 5) принцип вызывания подобного подобным, или равенства уровней, 6) принцип представительства или ответственности воспитателя за включенность воспитанников во все связи с миром, 7) принцип мировоззренческой принципиальности*** В своей докторской диссертации Г. С. Батищев представил эти принципы в несколько иной редакции, определив их как «*принципы* нового философско-педагогического мышления:

* Там же.

** Батищев Г. С. Творчество и новое педагогическое мышление: от диалектики междусубъектности к проекту «Система обновления воспитательных процессов». С. 25.

*** См.: Батищев Г. Человек совершенствующийся. 4-й — 6-й стбц.

(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 *самоопределятельного 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 посвященность: *вся жизнь как со-творчество*»*

В работах 60-х гг. Г. С. Батищев настаивал на необходимости *взаимопроникновения* образования и воспитания. В работах этого периода он отдает приоритет *воспитанию*, а также определяет и другие приоритеты, а именно: «*приоритет воспитания над обучением*, становления посвященности — 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»**

Наконец, той общей атмосферой, в которой должно осуществляться адекватное человеческой сущности воспитание, является, согласно Г. С. Батищеву, *общение*, понимаемое как взаимная открытость личностных миров навстречу друг другу.

* Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1989. С. 48.

** Батищев Г. С. Творчество и новое педагогическое мышление: от диалектики междусубъектности к проекту «Система обновления воспитательных процессов». С. 26.

Но, конечно, культурный и образовательный уровень педагога-воспитателя всякий раз превышает уровень воспитуемого и обучаемого. «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!»*

Таковы основные философско-педагогические идеи Г. С. Батищева. Кому-то, очевидно, может показаться, что те из них, которые относятся не к критике педагогической практики, а к позитивно-конструктивной ее трансформации (особенно выработанные во второй период, то есть в конце 80-х гг.) являются настолько радикально максималистскими, что вряд ли смогут стать когда-либо выполнимыми. Да, они почти невыполнимы в нынешних условиях. Но ведь всегда необходимо ориентироваться на идеал; в противном случае ничего положительного добиться и невозможно. Г. С. Батищев выделил три типа педагогики. Это, конечно, — не что иное, как *идеальные типы* в смысле М. Вебера. В чистом виде они вряд ли когда-либо существовали. Об этом говорит и сам Г. С. Батищев: «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...»**. Какой-то может быть больше выражен, чем другие. В сознании воспитателя-преподавателя они могут находиться в определенной коллизии, о действительном содержании которой он может даже не догадываться. А выход здесь один — постоянная *само*-рефлексия педагога над своей педагогической практикой и на основе ее — ориентация на лучшее. Тогда достижение идеала наступит быстрее.

Г. С. Батищев рекомендовал также *педагогическое экспериментирование*. «Сферой наиболее глубокого и интенсивного экспериментирования, — по его убеждению, — должна стать сфера образовательно-воспитательная. Ведь именно эта сфера, — считал он, — может и должна утвердить в нашем обществе первенство задач человечески-образовательных над задачами вещно-преобразовательными»***. Но это экспериментирование не только не должно осуществляться по логике обработки вещей (в этом случае эксперимент ставится *над* воспи-

* Батищев Г. Воспитание в общении // Учительская газета. 1988. 31 марта. С. 2. 4-й стбц.

** Батищев Г. Три типа педагогики. 5-й стбц.

*** Батищев Г. Человек совершенствующийся. 2-й стбц.

туемыми), но и не сводиться к воспитанию через мир произведений культуры. В действительном педагогическом экспериментировании создаются возможности раскрытия внутреннего, душевно-духовного мира. В данной форме экспериментирования «непосредственным субъектом является сам становящийся человек. Следовательно, это — самоэкспериментирование, испытание и выработка самого себя в самовоспитании. Дело воспитателя — создать, задать и поддерживать творческую атмосферу»^{*} И еще одна важная рекомендация Г. С. Батищева. Обновление образовательно-воспитательной системы, и в том числе осуществление педагогического экспериментирования, не должно быть разовой кампанией и не должно тотально навязываться или учреждаться сверху в масштабах всей страны. Необходимо создать отдельные инновационные очаги, которые бы были тесно связанными между собой (в целях обмена опытом, обсуждения трудностей и т. д.), а также с инновационным Центром, который бы не диктовал свою волю этим очагам, но на правах «первого среди равных» осуществлял бы их координацию и оказывал бы им, по возможности, теоретическую помощь и поддержку. Это, конечно, — путь нелегкий и длительный, но, тем не менее, надежный. Он следует старому девизу: «Из искры возгорится пламя».

^{*} Батищев Г. С. Педагогическое экспериментирование // Советская педагогика. 1990. № 1. С. 97 Прав. стбц.

В. А. Малахов

II. Парадигма общения в философском творчестве Г. С. Батищева

1. Несколько предварительных соображений

Генриху Степановичу Батищеву довелось обдумывать, развивать и отстаивать свои философские взгляды в своеобразных условиях, оценка которых едва ли может быть однозначной.

Годы, когда он пришел в философию, получил образование, переступил порог Института философии АН СССР, где проработал до самой своей кончины — годы «оттепели»: людям в Советской стране мало-помалу становилось легче дышать, перед жизнью и мыслью открывались неизведанные, манящие просторы, сам воздух вокруг, казалось, молодел, свобода предчувствовалась как крылья, как право идти за горизонт.

Свою толику свободы — неведомой ранее, окрыляющей, благотворной — получила в те годы и философия. Поневоле, миллиметр за миллиметром, начинают сдавать свои позиции самые одиозные стереотипы, смягчается гнетущий страх «идейных ошибок», необратимо меняется сам стиль и тонус философской работы. В философии становится ощутимым присутствие авторского начала (пусть и полускрытого — по большей части еще надолго — общесоветским «Мы»); на место пропагандистских заклинаний понемногу выдвигается обладающая внутренней связностью человеческая мысль. Из современной мировой философской литературы не переведено еще практически ничего, но общее восприятие большого мира все равно уже не то, скажем, десятком лет ранее — и новое ощущение пространства исподволь проникает также

в пространство философского размышления, и здесь побуждая идти за горизонт, открывать и осваивать новые перспективы, новые интеллектуальные ландшафты.

Так что в философской атмосфере того времени, безусловно, существовали свои светлые моменты. Для представителей младших философских поколений тех лет сам же Батищев эти светлые моменты во многом и олицетворял — и несомненную личностность и упорство мысли, и ощущение внутренней свободы, и тягу к новым духовным горизонтам. Вместе с тем, советская философия оставалась и еще целые десятилетия обречена была оставаться изолированной как от современной мировой философской культуры, так и от отечественных духовных традиций. Еще целые десятилетия она была вынуждена сохранять свой безраздельно марксистский облик; знаменитый автор «Капитала» продолжал быть для нее высшим и, по существу, непререкаемым авторитетом, его характерная терминология определяла свойственный ей язык, его способ мышления диктовал ей ее «универсальный» метод, его сокрушительный пафос отдавался в ее диловатой к концу XX в. императивности и монологизме. Все эти обстоятельства также наложили свой отпечаток на философское творчество Г. С. Батищева, который по ряду существенных признаков все-таки был, надо признать, типично «советским» философским автором, и в таком контексте и качестве тоже должен быть понят. (В качестве курьеза отмечу, что когда, лет десять назад, тексты Батищева впервые были предложены для обсуждения на семинарских занятиях студентам Киево-Могилянської академії, молодые люди, только что со школьной скамьи уже независимой Украины, преимущественно восприняли их именно как стандартные для советской эпохи — даже не столько по языку, сколько как раз вследствие характерной марксистской патетики, несомненно разлитой в них. Ныне ситуация со студентами, слава Богу, совсем иная, хотя уже некоторые их наставники, со своей стороны, как бы утрачивают способность ощущать разницу между трудами таких людей, как Батищев, и писаниями какого-нибудь присяжного идеологического заводилы тех лет — следует думать, не по причине юношеской наивности).

Вообще не стоит закрывать глаза на одну собственно герменевтическую проблему, от подхода к которой зависит, в принципе, характер нашей памяти о мыслях и судьбах конкретных людей.

Дело в том, что время деятельности Г. С. Батищева почти все пришлось на период уже упомянутого безраздельного господ-

ства марксистской парадигмы в отечественной философской литературе; ныне же у нас склонны оценивать любые философские достижения соответственно совсем иным критериям, продиктованным то ли западной интеллектуальной модой, то ли автохтонными почвенническими устремлениями и во всяком случае предполагающим разрыв с ортодоксальным марксизмом. Фокусировка внимания на этих двух наиболее очевидных, доступных для внешнего наблюдения пунктах идейной эволюции нашего общества за последние десятилетия — начальном и конечном — порождает в осмыслении едва ли не каждого сколько-нибудь значительного советского философа интересующей нас поры неизбежную, но внутренне несостоятельную, фальшивую дилемму: принадлежал ли имярек к числу марксистско-ленинских ортодоксов, твердокаменных приверженцев «единственно правильного учения» — или же его следует рассматривать как замаскированного (если не явного) диссидента, распространителя передовых западных идей (или, скажем, борника религиозной духовности, незыблемых начал народного бытия и проч.). Бесспорно, реноме тогдашнего диссидента имеет свои преимущества; да и самим ныне живущим героям того «безгеройного» времени проще и удобнее порою именно под таким углом зрения понимать и представлять свою тогдашнюю идейную эволюцию.

Однако имеет ли упомянутая дилемма сколько-нибудь реальный историко-философский смысл?

Вполне понятно, что воспроизведение и тиражирование официальных идеологических клише в литературе 60—80-х гг. само по себе лишено какой бы то ни было философской значимости. На предрассудке, будто советские философы той поры именно этим в основном и занимались, базируется распространенная донныне огульно-нигилистическая оценка их деятельности: сплошные начетчики, мол, прихлебатели отжившего режима! Донныне мыслящим людям новых поколений куда легче представить себе существование в советское время незаурядных ученых, деятелей искусства, писателей, нежели смириться с мыслью о том, что и в области легальной философии могли в ту эпоху появляться действительно оригинальные творческие личности; причиной этому — только что упомянутый предрассудок.

Вместе с тем намного ли больше оригинального философского смысла могла иметь деятельность людей, попросту внедрявших в тогдашнюю идейную среду альтернативные ей (скажем, западные) концепции, парадигмы, ценностные стандар-

ты? Можно уважать мужество, прозорливость таких людей, можно ценить те возможности, которые открывала их деятельность перед собственно философским развитием, но ведь заменить-то последнее она все равно не могла. Не всякий диссидент, даже если он проповедовал те или иные философские идеи, даже если был готов отдать за них свободу или жизнь, уже по тому одному был и философом. Впрочем, и без особого риска для жизни, даже для служебной карьеры в эпоху позднего застоя в советской философской среде вполне возможно было представлять собою то, что сегодня порой именуют «красным экзистенциализмом», «красным позитивизмом»; вопрос в том, сводился ли и мог ли сводиться подлинный творческий вклад людей, которым ныне делают подобные комплименты, к повторению общих мест соответствующих направлений философской мысли, давно отработанных на Западе?

На мой взгляд, коренной недостаток упомянутой дилеммы, то и дело дающей о себе знать в оценке и осмыслении нашего недавнего философского прошлого — как раз в сведении неповторимого опыта этого прошлого, свойственных ему творческих поисков, его «шума и ярости» к противопоставлению неких готовых позиций, заранее заданных парадигм — в игнорировании его (если вспомнить слово, которое любил Генрих Степанович) межпарадигмальности. Ведь именно с ней, с этой межпарадигмальностью, в рискованную и многообещающую стихию которой оказалась погружена тогдашняя философская жизнь, были связаны и неповторимость творческих задач, и уникальность путей и результатов мыслящего поиска, и духовная ценность обретенного опыта. Опыта, который тем легче потерять и забыть, что у нас до сей поры едва ли имеется адекватный язык для его описания. В самом деле, чем нашуывать такой язык, гораздо проще ограничиться доходчивыми омертвляющими характеристиками — так в свое время философов совсем не по-философски делили на «материалистов» и «идеалистов». Даже если вместо первых будут в фаворе последние — что с того? Так многие нынешние, казалось бы, «открытия», касающиеся нашего недавнего прошлого, оборачиваются на деле уважительными «закрытиями» людей, ценностей и проблем: «красный экзистенциалист», «выдающийся православный мыслитель» и т. п. «Закрытия» эти имеют шанс оказаться необратимыми, ибо, повторяю, речь идет об уникальном опыте, который еще — или уже? — не получил адекватного терминологического закрепления. А правда живого человеческого опыта, в том числе и опыта мыслительного —

трепетна, уязвима, преходяща. И память обладает свойством уходить навсегда.

Да, в сочинениях советских философов рассматриваемой поры доминировала марксистская терминология, но это, в случаях, о которых действительно стоит говорить, не было в основе своей ни симптомом нерассуждающей догматической приверженности, ни проявлением мимикрии либо хитрого приспособленчества. Объективно говоря, имело, конечно, место и то, и другое, и третье. Но для людей, всерьез посвятивших себя философии, — а чтобы проверить серьезность таких намерений, всяческих испытаний и соблазнов в те времена существовало достаточно, — главным было нечто иное, никак не укладывающееся в рамки общепонятных банальностей. Говоря опять-таки объективно, их преимущественно манил зов неизведанных духовных пространств, раскрывающихся — на выбор — перед каждым индивидуальным человеческим сознанием и вдруг раскрывшихся перед целой страной. Для думающей молодежи 50—60-х гг. минувшего столетия пространства эти были не менее осязаемы, чем разноцветная даль за городской околицей; словно голубые и бурые участки на карте мира, они могли быть прорисованы пунктирами пленяющих воображение маршрутов мысли, но конкретного опыта странствований по этим маршрутам никто не имел. Не прорисованным, а реальным был марксизм: его кораблями, из его портов было, казалось, возможно отправиться в любое плаванье. Ничего особенно пугающего в слове «марксизм» не ощущалось — разве только некоторая обреченность, — как не было и, по тогдашним настроениям, не могло уже быть и слепого преклонения перед ним. Учение Маркса рисовалось вполне человеческой доктриной, чистоту и глубину которой необходимо освобождать от догматических извращений, что само по себе есть для философа дело увлекательное, многообещающее. Понемногу крепло убеждение, что марксизм как таковой — метод творческий, критичный, не терпящий косности, способный выводить за пределы традиционно атрибутируемых ему содержаний. А вместе с тем — что для понимания его подлинной сути принципиально важно по-новому, непредубежденно вникнуть, наконец, в то, что на самом деле говорил Маркс. (Тот и другой подходы к марксистскому наследию были, в частности, ярко представлены уже ранним Батищевым).

Так что суть дела в данном случае, как и во многих других, следовало бы искать не в той или иной из уже опознанных современным сознанием альтернатив, а, скорее, в области пресло-

вуето буберовского «Между». Выбор, конечно, приходилось делать все равно, но он мог звучать так: либо ты устраиваешь какие угодно свои дела — либо претендуешь на то, чтобы быть философом. В последнем случае тебе предстояло отважиться на предприятие, исход которого заранее неведом. Тебе предстояло пройти свой путь — характерные батищевские словечки «бытие в искании», «опытническая философия»^{*} говорят как раз об этом. Путь, вовсе не обязательно с самого начала требующий разрыва с марксизмом — напротив, зачастую предполагающий естественное желание найти в упомянутом учении опору. Тем не менее следование этим путем неизбежно порождало во взглядах философствующего субъекта такие «возмущения» и «искривления», согласовать которые с ортодоксальной марксистской позицией оказывалось уже решительно невозможно. Упомянутые «возмущения», рассматриваемые *post festum*, могут наводить на мысль об определенном соответствии тому, что происходило в те годы или ранее в западной философии — ниже мы еще будем иметь возможность проследить такие соответствия в философском творчестве Генриха Батищева. Но опять-таки речь тут может идти не столько о сводимости к тем или иным идеям, выкристаллизовавшимся в философском развитии Запада или прямых заимствованиях оттуда, сколько об определенном параллелизме, «ненавязчиво» (как сказал бы Генрих Степанович) удостоверяющем определенное сходство «траекторий» западноевропейской и российской мысли^{**}.

В то же время, упомянутое сходство не просто, согласно известному правилу диалектики, предполагает различие; оно обнаруживается на фоне своеобразного движения постепенно осознающей и отстаивающей свою самостоятельность мысли — движения, для схватывания и описания которого нам, повторяю, сегодня зачастую недостает адекватного языка. Между тем в его своеобразии находит выражение достоинство отече-

^{*} См., например: Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С. 328; Он же. Выделявание себя в человека // Самотлорский практикум: Тез. научн.-практ. конф. Тюмень, 1987. С. 5–6.

^{**} В этой связи не утрачивает своей актуальности высказанная В. Н. Садовским мысль о том, что задачу оценки полученных в то время советскими философами результатов «с точки зрения развития мировой философии... еще предстоит решить» (Садовский В. Н. Философия в Москве в 50-е и 60-е годы // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век: В 2-х кн. / Под ред. В. А. Лекторского. Кн. II. 60–80-е гг. М., 1998. С. 31). Задача эта, как представляется, нетривиальна и до крайности увлекательна.

ственного философского сознания, доказавшего свою способность воспринимать самые трудные, самые разрушительные обстоятельства как подлежащий осмыслению опыт и уникальную творческую задачу. Оттуда, из тех низин и глубин, из которых выбиралась на протяжении последнего столетия упорная отечественная мысль, не доводилось еще выбираться никому (хотя будем справедливы: случались, вероятно, на иных путях обстоятельства не менее крутые, да не те) — уже этим одним ее опыт бесценен; пренебрегать им недопустимо. Можно предаваться каким угодно ламентациям по поводу пресловутого «железного занавеса» или не менее известной «котлованности» духовной ситуации в Советской стране — в самом деле, все это трагично. Однако и в «железном занавесе» случались прорехи и зазоры, пробуждающие воображение (согласно «закону» немецкой славистки Фери фон Лиlienфельс, «у вас везде стена, а в стене всегда дыра»^{*}). Что касается знаменитого «котлована», то он, будучи воплощенной утратой, Отсутствием как таковым, именно вследствие этого создавал для мысли особую атмосферу безынертности, безопорности и в этом смысле, сколь парадоксально это бы ни звучало — атмосферу своеобразной внутренней свободы. Бояться следовало идейных цензоров, а не критически настроенных интеллектуалов, слишком хорошо знающих, что «чуть ли не все уже давным-давно придумано» (Arist. Pol. 1264a4)^{**} и готовых предъявлять вам на каждом вашем шагу жесткие профессиональные требования. Идти можно было, по существу, в любом направлении, притом сколь угодно далеко, лишь бы не дразнить чувствительных гусей — так «котлован» при первых веяниях оттепели оборачивался вдруг уникальной площадкой для мысленного экспериментирования, прямо по слову поэта: твори, выдумывай, пробуй! Пускай иному внешнему наблюдателю «реальное содержание» тогдашней нашей свободы показалось бы ничемным, стремящимся к нулю — люди, делавшие тогда первые шаги в своем философском развитии, думаю, подтвердят главное: она была.

Существенно и то, что упомянутая свобода, в отличие от ситуации, преобладающей сегодня, не воспринималась как свобода игры. Напротив, господствовало ощущение — и почву для

См.: Аверинцев С. С. Словарь против «лжи в алфавитном порядке» // Аверинцев С. С. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. София — Логос. Словарь. К., 2006. С. 842.

^{**} Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 412.

этого опять-таки давал марксизм, уверенно полагавший себя «столбовой дорогой» человеческой мысли, — непосредственной причастности к поискам — куда там, к определению! — Абсолюта; ощущение, что мир только того и ждет, чтобы нами было о нем произнесено некое окончательное слово. С. Кьеркегор в свое время не уставал напоминать: «Если всякий человек не принимает существенного участия в Абсолюте, значит, все потеряно»*. Если руководствоваться этим критерием, следует признать, что для реальной философии позднесоветского времени, учитывая характер ее самосознания, потеряно было далеко не все. Философствующий субъект той эпохи словно бы онтологически был предрасположен к тому, чтобы сознательно или неосознанно ощущать себя, согласно почтенному советскому выражению, «на переднем крае» духовных поисков человечества: чувство, в основном утраченное нами ныне, в нашей углубляющейся периферийности. Батищева же вне этого напряженного и ответственного чувства пребывания на краю достигнутого человеческой мыслью перед лицом «объективной диалектики Универсума» представить невозможно.

Одной из ярчайших черт советской философии 60-х гг. XX в., по-своему подытоживающей и пробуждающееся в ней ощущение внутренней свободы, и стремление к некоему «завершительному» взгляду на мир и человеческий способ бытия в нем, явилась ее глубинная эстетическая направленность. В 1963 г. вышел первый том грандиозного труда А. Ф. Лосева, посвященного в целом истории античной философской мысли; названа работа, однако, была «Историей античной эстетики». Думается, что о целостном состоянии отечественной философии интересующего нас периода также в какой-то момент стало возможно судить прежде всего по ее эстетическому аспекту. Именно в приложении к анализу эстетических проблем приобретали наиболее выпуклые, поистине завершенные очертания преобладающие общеполитические концепции; мощный толчок не только философской эстетике, но и вообще философии, ориентированной «по законам красоты», дали как раз в то время входившие в широкий обиход ранние рукописи К. Маркса. Выступают на авансцену философы, властители дум, для которых философия и эстетика нераздельны: в Москве это тот же Лосев в поздних своих работах, Ю. Н. Давыдов и др.; в Кие-

* Кьеркегор С. Понятие страха // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 207

ве — блестящий мыслитель, любимец студенческой молодежи А. С. Канарский. Писали исследования по эстетике и, что важнее, полагали именно эстетический аспект принципиально значимым для целостного представления своих концепций и другие известные философы той поры, в частности, Э. В. Ильенков*. На этом фоне примечательно, что Батищев, обладая глубоким интересом к классической и современной художественной культуре, прекрасно зная ее и часто прибегая в своих работах к осмыслению эстетического и художественного опыта, все же специальных трудов по эстетике не писал и вообще был далек от соблазна эстетической артикуляции своих философских взглядов. Литературно-жанровая определенность его трудной, страстной, кипучей философской прозы — скорее не повествование, а проповедь; эта напоенная энергией диалектического разума «критически-революционная» проповедь взрывает любые кичащиеся своей устойчивостью застывшие формы, ее преобладающее устремление — не поиск гармонии с миром (хотя о такой гармонии зрелый Батищев будет писать, и немало), а интеллектуальная, духовная и, главное, нравственная взыскательность. Очерченное отличие представляется немаловажным в перспективе той межпарадигмальности реальной философии позднесоветского времени, о которой шла речь выше.

Несмотря на привычность дисциплинарного сочетания этики и эстетики, положение этих двух отраслей философии в 60—70-е гг. XX в. было совершенно различным: с «блеском» последней контрастировала «нищета» первой из них. Это и не удивительно: пафос, на коем традиционно зиждется эстетическое начало, по природе своей монологичен, тогда как этос предполагает множественность, обособление, необходимость выбора. Фантастический взлет эстетики тех лет по существу представлял собою последний творческий подъем, который был еще возможен на почве монологического мировосприятия, имплицитного самим существом советского марксизма. Между тем сколько-нибудь серьезное отношение к этике требовало размежевания с подобным мировосприятием, глубоко созвучным общему устройству тогдашнего общества и характеру его идеологического кода. Санкционируя в своей социальной проекции единовластие, марксистский монологизм (о деятельностных основаниях которого речь будет идти ниже, в связи с

* См., напр.: Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал: Избр. статьи по философии и эстетике. М., 1984.

творческой эволюцией Г. С. Батищева) и в собственно мировоззренческой сфере предполагал схождение всех категориальных членений бытия в единой точке, определяемой способом взаимодействия человека с миром. Человек — это слово не только в советской идеологии, но и в философии неизменно употреблялось в единственном числе, как в известном партийном лозунге «Все во имя Человека, все для блага Человека!» На каковой лозунг гражданами идеологически не выдержанными был приспосабливан ответ: «Покажите же нам этого Человека!»

Следует признать, что в собственно философском отношении у господствующей тогда монологической и моносубъектной парадигмы был достаточно серьезный ресурс прочности: за нею стояла мощная традиция гегелевско-марксовско-ленинской диалектики (сводящей Иное к «своему иному» и «снимающая» различие тезиса и антитезиса в едином синтезе), а также порожденная этой традицией и выглядящая незыблемой интерпретация социальной истории и культуры. Не удивительно, что и в специфических условиях «оттепели», обретая, как сказано, некоторую внутреннюю свободу, способность и вкус к самоопределению, советская философская мысль продолжала сохранять верность своей монологической ориентации, причем добивалась на этом пути и некоторых успехов (если говорить, например, о киевских философях того времени, то, кроме эстетики, они имели достижения в исследованиях мировоззрения, культуры, логики научного познания и т. п.). И тем не менее, нарастающее несоответствие исходной монологической точки зрения новой проблематике, представшей перед философской мыслью 60—70-х гг., отмеченным выше внутренним изменениям характера самой этой мысли, да и общему содержанию обновленного человеческого опыта той поры явилось, пожалуй, одним из наиболее настоятельных стимулов, побуждающих к радикальному пересмотру парадигм философского знания в целом.

Соответственно этим «запросам времени» (точнее, соответственно новым перспективам, исподволь во времени открывающимся перед человеческим самопознанием), где-то с середины 1960-х гг. в среде гуманитарной интеллигенции — философов, историков, филологов — начинают культивироваться альтернативные диалогические подходы к осмыслению человеческой действительности в разнообразных ее проявлениях. Среди тех, кто внес свой вклад в утверждение диалогической парадигмы — философ В. С. Библер, историк культуры Л. М. Баткин; несколько позднее и со своей специфической точки зрения — выдающийся ученый-семиотик Ю. М. Лотман и др. С годами

приверженцев идеи диалога становилось все больше; их взгляды порою весьма разнились, их исследования проникали во все новые области гуманитарного познания. Можно, однако, утверждать, что именно в трудах Г. С. Батищева духовно-нравственные измерения диалогичности обрели в то время наиболее глубокое и оригинальное* раскрытие.

* * *

Только что, в противовес монологизму, изначально господствовавшему в советской философской мысли, были упомянуты «диалогическая парадигма», «диалогические подходы», «диалогичность». Сам Батищев, достаточно часто употребляя термин «диалог» (равно как и «полилог», «полифонирование» и т. п.), для обозначения центральной темы своих размышлений об истоках и предназначении человеческого бытия предпочитал обращаться к понятию «общение»**. Степень близости или различия между «диалогом» и «общением» важно иметь в виду и для определения принципиальной принадлежности Батищева к определенному философскому направлению, и для понимания его конкретного места в рамках этого направления.

Итак, вначале о том общем, что объединяет концепты диалога и общения в перспективе обращения к ним современной философской мысли. В указанном принципиальном плане и тот и другой представляют для сформировавшейся в Европе на протяжении последних столетий философии субъективности поворот к Иному субъекту, причем такой поворот, который связан не с забвением, отстранением или размыванием самой исходной субъективности, а, напротив, дает ей шанс остаться собой, наново осознать свою идентичность в процессе собственной неизбежной трансформации. Классическая европейская философия XVII—XX вв., от Декарта до Гуссерля, Хайдеггера и Сартра, по мере своего развития все глубже раскрывала природу и строение индивидуального сознания, его экзистенциальные и онтологические основания — но, как известно, не обрела дос-

* Прежде всего — в том смысле устремленности к изначальному, верности первоисточку, который сам Батищев пытался возродить в современном значении слова «оригинальный» (см.: Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 375).

** Ср., например, название одной из программных работ мыслителя: Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 109—129.

таточных средств для радикального выхода за пределы самого этого сознания и его основополагающих очевидностей, в пространство реальных межсубъектных отношений. Наряду с этим получают распространение попытки осмыслить человеческое существование и деятельность на принципиально внесубъектной основе, путем редукции собственно человеческих проблем к объектным или объектно истолкованным факторам — овещненным экономическим отношениям, всевозможным языковым, психическим, семиотическим структурам и т. п.

Философия диалога, как ее представлял, например, М. Бубер, пытается проторить путь к Другому именно как к Другому субъекту (по Буберу — к Ты), и проторить его так, чтобы путь этот вместе с тем оказался способом самосозидания и самосознания Я. Я устремлено к Другому — и именно этой своей устремленностью к Другому формирует также и самое себя (не выдвигая упомянутое формирование себя, что принципиально важно, как превалирующую цель). Таким образом, данный тип философствования дает возможность объединить потребности осмысления нового и «сверхнового» состояния мира со становящейся все более актуальной именно в условиях этой новизны заботой о сохранении человеческой идентичности, преемственности опыта человеческого самосознания — и делать тем самым упомянутые устремления прозрачными друг для друга. Благодаря этой своей объединительной и связующей роли философия диалога в широком ее понимании выступает незаменимым компонентом общего «философского ландшафта» XX—XXI вв. При всех возможных уточнениях и оговорках, по сути дела к ней можно отнести М. Бубера и М. Бахтина, К. Ясперса и Г. Марселя, О. Розенштока-Хюсси и Э. Левинаса... У всех упомянутых мыслителей (как, разумеется, и у ряда других, имена которых могли бы продолжить начатый перечень) отношение к Другому конституирует человеческое Я; у всех это отношение к Другому описывается на философском языке, не отстраняющем, а, напротив, подчеркивающим релевантность опыта индивидуального сознания. Выдвигая значимость Другого, Ты, указанное направление мысли базируется вместе с тем на высказанном и М. Бубером, и М. Бахтиным предостережении против «растворения» самого Я во всеобъемлющей бытийной стихии, забвения им своей индивидуализирующей ответственности — против того, что М. Бахтин называл «одержанием бытием»*

Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 1920-х годов. К., 1994. С. 48.

Чтобы могло существовать Ты, должно наличествовать и индивидуальное, нравственно ответственное Я: диалог в этом смысле предполагает дуальность.

Вполне понятно, что применение к данному философскому направлению в полном его объеме наименования «философия диалога» содержит свою толику исторической случайности; пожалуй, с не меньшим правом здесь можно было бы говорить о «философии общения» или «отношения к Другому». Во всяком случае, концептуальные построения Генриха Батищева, на мой взгляд, несомненно созвучны этому направлению мысли и — не исключая других возможностей — могут быть осмыслены в его контексте*. Подвергая критике — думается, не во всем справедливой — взгляды К. Ясперса или М. Бубера,** московский философ вполне в духе основной парадигмы широко понимаемой философии диалога утверждает принципиальную субъектообразующую значимость отношения к Другому (о специфическом смысле батищевской «другодоминантности» речь будет идти ниже) и вместе с тем — призывает человеческую личность к «самостоянию», особой нравственной взыскательности. Рассмотрение «междусубъектности» в перспективе «объективной диалектики Универсума» у него, как бы то ни было, пребывает в преемственной взаимосвязи с раскрытием внутреннего мира самой субъективности; рассказ о том и другом вписывается в последовательность развития единых смысловых начал — собственно, только эта взаимная корреляция и преемственная взаимосвязь субъективного и надсубъективного делает возможным неповторимый нравственный настрой, в столь значительной степени определяющий своеобразие батищевского философского творчества.

В то же время для более детального определения философской позиции Г. С. Батищева важно учитывать и различия между диалогом как таковым и целостным человеческим общением. Философия вообще в значительной степени есть, как известно, культура нюансов, тонких смысловых различий — различий, которые в определенных обстоятельствах могут приобретать принципиальное, порою решающее значение.

Вглядимся в этой связи попристальнее в само слово диалог. Зачастую его до сих пор понимают как разговор двоих, противопоставляя полилогу как разговору многих (у Батищева, надо

* Попытка такого осмысления уже предпринималась автором этих строк. См.: Малахов В. А. *Этика спілкування: Навч. посібник*. К., 2006.

** См.: Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 431—436.

сказать, встречается и «триалог»* — беседа троих). Повод для такого суженного истолкования диалога дает ошибочное прочтение греческого префикса, с которого начинается слово *διάλογος*, как *δι*, т. е. «двойной», «дважды» (как, например, в слове «диалогия»). На самом же деле здесь имеем не *δι*, а *δια* — приставку, указывающую на сквозное движение, проникновение, разделенное действие. Отсюда, «диалог» изначально выступает скорее как разделенный, ширящийся логос (соответственно речь, слово, смысл) либо как то, что преодолевает пределы отдельного логоса, соединяя его с другим(и). Естественно, что с учетом сказанного собеседование либо вообще осмысленное общение троих, четверых или скольких угодно лиц также вполне может быть названо диалогом — главное, чтобы действительно имели место разделение, распространение смысла, его выход за границы единичного субъекта. В этом отношении термин «диалог» обнаруживает сходство никак не с «дилогией», а, например, с такими терминами, как «диастола» (в противовес «систоле») или даже «дьявол», «диавол» (в первичном значении «разделяющего», «порождающего раздор» — в противовес «символу», т. е. «сводящему вместе»). Первейшей же и непосредственной противоположностью самого диалога при таком прочтении оказывается не что иное, как «силлогизм» — мысль, собранная воедино; движение к единому выводу, единому логосу, единому смысловому центру.

Вместе с тем диалог как таковой — это именно разделенный логос, определенное событие смысла: взаимоотношение (встреча, столкновение и т. п.) различных высказываний, мыслей, точек зрения. Между тем общение в полноте своего значения — это скорее взаимосвязь реальных живых субъектов — скажем, человеческих личностей, — созидание ими определенной общности (как скажет методологически далекий от Г. С. Батищева, однако принадлежавший, по существу, к той же позднесоветской «межпарадигмальной» среде М. С. Каган, «цель общения — приобщение субъекта к субъекту...»**). Типичные задачи диалога в установленном конкретном его понимании — сообща решить какую-либо проблему, достигнуть взаимопонимания, прояснить возможные направления мысли. А вот, например,

* См.: Батищев Г. С. Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина) // М. М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 129.

** Каган М. С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. М., 1988. С. 161.

преодолеть человеческое одиночество при помощи диалога невозможно — напротив, необходимость поддерживать с кем-то диалог, находясь в состоянии экзистенциального одиночества, способна ощутимо обострять это состояние, делать его переживание более болезненным; чтобы по-настоящему победить одиночество, человеку необходим реальный и желанный Другой, необходимо полноценное общение с ним.

Таким образом, вполне представимы и возможны, с одной стороны, диалог вне какого бы то ни было общения (скажем, описанное В. С. Библером взаимопрояснение различных мыслительных позиций в голове одного и того же ученого-теоретика*) — и, с другой, общение, которое диалогом не является и потребности в нем не испытывает (например, общение влюбленных или близких, родных людей друг с другом может быть в какой-то момент вовсе лишено элементов диалогичности и тем не менее сохранять всю экзистенциальную полноценность подлинного события бытия). Что касается Батищева, то в его философском представлении общение, как мы еще увидим ниже, охватывало, формировало и пронизывало собой всю целостность человеческого бытия, включая свойственные последнему творческие, познавательные, смыслообразующие потенции. Отсюда в своих развитых формах общение, согласно Батищеву, неизбежно предполагает и диалогичность; особых оснований принципиально размежевывать эти понятия его концепция не дает. И все же очевидно, что в фокусе внимания философа находится именно общение как «онтологическая междусубъектность», «сугубо онтологический, объективный процесс-со-бытие»**. Так что в общей перспективе «философии диалога», как она предстала в духовном ландшафте XX в., концепцию Батищева можно, по-видимому, специфицировать, следуя его собственному обозначению, как философию глубинного общения. Неизменная сосредоточенность на подобного рода общении, более того, неизменное ощущение себя пребывающим внутри такого общения отличает взгляды Батищева и от диалогизма Бахтина или Библера, и от буберовской дихотомии «Я — Ты» и «Я — Оно», и от этического (в сущности, постонтологического) поворота к Другому у Э. Левинаса. А теперь — обо всем по порядку.

* См.: Библер В. С. Мышление как творчество. (Введение в логику мысленного диалога). М., 1975.

** Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 121.

2. «Своецентризм» и «другодоминантность»

Без малого тридцать лет жизни Батищев, как уже упоминалось, проработал в знаменитом здании на Волхонке, в Институте философии АН СССР. По контрасту с этой фактической «оседлостью» особенно впечатляет динамика его духовного развития: от поисков аутентичного марксизма и разработки собственной теории деятельности к созданию оригинальной философской концепции «глубинного общения», а в религиозном отношении — через период увлечения учениями Востока к Православию. Человек энергичный, творческий, отличающийся глубокой внутренней цельностью и вместе с тем легкий на подъем, Батищев был ярок и самобытен на каждом из этапов своего пути, доводил до предельной степени выразительности каждую из своих излюбленных идей. Неусидчивый в собственной мысли, он неспроста вел речь об «опытнической философии», призванной осмыслить конкретные пути духовного возрастания личности. Среди описанных философом коммуникативных состояний человека («типов социальной связи») самому ему, несомненно, в наибольшей степени было присуще состояние искательства, свойственное тем, кто «уже покинул внутри себя лоно какой-то одной формы со-причастности, но еще не обрел другую, столь же внутреннюю, более высокую общность, более совершенную форму со-причастности» — и благодаря этому обречен на тревожное, трудное, внутренне подвижное, лишенное самоудовлетворенности «онтологическое одиночество» —

«одиночество ищущих»* Каждый, кто хоть в самой малой мере (как автор этих строк) был знаком с Генрихом Степановичам, мог, думается, составить конкретное личное представление об упомянутом трудном одиночестве пребывающего в поисках мыслителя — одиночестве среди многолюдства возможных единомышленников или адептов, из «сущностной взаимности» с которыми он уже «выключился», но «пока еще не включился в иную»**

Воплощая в собственном творчестве и в развитии собственной мысли излюбленный образ «бытия в пути»***, Батищев был вынужден, пожалуй, как никто другой среди философов его поколения, вступить в характерную, по мнению Г.-Г. Гадамера, для глубоких мыслителей борьбу с языком — во имя возможно более точной словесной артикуляции смыслового своеобразия и подвижных нюансов собственной мысли. Ряд выразительных, запоминающихся батищевских философских неологизмов читатель еще встретит на последующих страницах этого очерка. Покамест приведу один пример, удачно, на мой взгляд, иллюстрирующий характер языковых притязаний Генриха Степановича. Слову «преемственность» он предпочитал «преемство»: почему? Потому, — объяснял в разговоре философ, — что длинная, гаснущая в согласных «преемственность», словно поезд, проносится мимо нас, между тем «преемство» как бы тягивает нас в себя, требует сопричастности...

Свое рассмотрение батищевского подхода к теме общения мне хотелось бы начать с одной из итоговых работ философа, статьи «Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина)»****, где четко обрисованы принципиально важные в контексте упомянутой темы пункты его несогласия со знаменитым основоположником философии диалога в русской мысли XX в. — человеком, которого Генрих Степанович глубоко почитал и считал своим учителем.

Что же не устраивало Батищева в диалогических идеях Михаила Бахтина?

Дело в том, что М. Бахтин, по мнению его ученика и критика, не уделял должного внимания внутренней противоречивости

* Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 325, 328.

** Там же. С. 325.

*** Там же. С. 331, 374.

**** См.: Батищев Г. С. Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина) // М. М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 123—141.

(антитетичности) самого диалогического принципа; в результате «под словом “диалог” оказались совмещенными совсем противоположные феномены» — «холодный, несопричастный диалогизм», в котором «нет никакой ценностной вертикали, никакой иерархии смыслов, уровней бытия: релятивизм, карнавальность» — и «полифонический диалог, многоуровневая, глубинная встреча, включающая в себя запороговые ярусы; другодоминантность, готовая к предпочтению себе других; полнота судьбической сопричастности, верность абсолютным ценностям, тяготение к ненавязчивой Гармонии»*. На полюсах очерченной таким образом оппозиции, проблематизирующей целостность бахтинской концепции диалога, оказываются, с одной стороны, диалогизм как «сделка о равенстве», «холодный договор самоутвержденцев об уравнивании прав на самоутверждение»**, с другой — полифония как «бескорыстное погружение каждого в общение, осуществляемое в его самоценности», где «исходно предпочтение себе других...»***

Имеются ли достаточные основания для столь жесткой поляризации внутри того единого феномена, каковым для нас обычно выступает диалогическое сознание?

Приходится все же признать, что такие основания существуют. Ведь, как уже отмечалось, диалог в конкретном, предметно определенном смысле слова представляет собой не что иное, как встречу различных логосов, смыслов, точек зрения; сама по себе такая встреча однозначно не связана с наличием тех или иных экзистенциальных предпосылок. Диалог может разворачиваться между различными субъектами, а может и ограничиваться пределами одного-единственного сознания; как таковой, он никого не спасает от одиночества, не требует ни самоотверженности, ни любви — хотя способен и «накладываться» на них (или они на него).

Диалог как таковой легко сочетается с погруженностью субъекта в собственные интересы, даже с убежденностью в собственной безраздельной правоте, — достаточно, чтобы на их горизонте прочерчивалась узкая полоска толерантности, открытости, которая и позволяет нам подобный диалог поддерживать, *volens polens* признавая за нашими партнерами право на такое же погружение в себя и в свое — ведь все мы цивилизованные люди, не правда ли?

* Батищев Г. С. Диалогизм или полифонизм... С. 123.

** Там же. С. 133, 137

*** Там же. С. 137

Самое опасное, однако, то, что открытость для восприятия мыслей других, без которой никакой диалог невозможен, вследствие упомянутой неопределенности его экзистенциального статуса легко соскальзывает на ту роковую плоскость, где правду не отличить от лжи, где все ценности и не ценности друг друга стоят, где ничто не выше и не ниже чего угодно иного — и все равно. Действительно, если нас не волнуют, не раздражают мысли и взгляды, радикально отличные от наших собственных, если мы настроены воспринимать их со спокойным доброжелательным любопытством — разве не может оказаться, что причиной этому просто-напросто наше безразличие к собственной (а следовательно, к чьей бы то ни было) правоте, наше нерадение о Правде?

Невозможно вообразить, что сам Бахтин согласился бы с такой интерпретацией диалога. Однако, сосредоточившись в своих классических трудах преимущественно на вербально-смысловых измерениях последнего, он, следует сказать, уделил гораздо меньше внимания и достиг гораздо меньшей определенности в вопросе об экзистенциально-персоналистическом смысле человеческого общения — хотя высказанные им и в этом отношении проницательные догадки никоим образом нельзя недооценивать.

Методологический аспект проблемы, выявленной Батищевым в описанной антитетике диалогического сознания, раскрыт им с полнейшей определенностью. Вопрос в том, как объединить признание исходной очевидностью человеческого бытия актуального многообразия точек зрения, взглядов, «голосов», ни один из которых не подлежит «снятию ни в какой надличностной Суперсистеме и ни в каком надчеловеческом Миропорядке»*, — и искомую «ценностную вертикаль», вне которой, как полагал философ, концепт диалога не в состоянии удержать свой духовный смысл.

Свой подход к решению этой собственно методологической трудности Батищев — словно бы продолжая и развивая подходы раннего Бахтина, намеченные в работах «К философии поступка» и «Автор и герой в эстетической деятельности» — в целом усматривает в области бытийно-нравственного самоопределения человеческой личности. Именно упомянутое выше изначальное «предпочтение себе других», подрывающее буберовско-бахтинскую симметричность диалогических отношений

* Там же. С. 125.

и вместе с тем составляющее существо того, что сам Батищев называл «истинной полифоничностью», приобретает в этой связи решающее значение. С одной стороны, оно представляет собой экзистенциально артикулированное признание множественности, полицентричности человеческого бытия, с другой — столь же несомненное выражение определенной иерархии ценностей, в соответствии с которой любовь к Другому ставится выше, чем утверждение собственной самости. Характерное батищевское слово, которое грех не упомянуть в этой связи, — друго́доминантность; ср. тезис А. А. Ухтомского, мыслителя, высоко ценимого Батищевым, о «доминанте на лицо другого»* как предпосылке подлинного общения. Именно понятие друго́доминантности, волшебством русского языка преобразуя «другого» в «друга», обозначает принцип, который действительно выводит человеческого субъекта за пределы собственного Я с его «своецентризмом» и «своемерием», навстречу другим — но там, где есть «другие», есть и «третьи»: вертикаль, которую открывает для нас предпочтение, отдаваемое Другому, не обрывается на этом единичном нравственном акте, а ведет нас дальше и дальше.

Обращенные к Другому как вообще Инаковому, мы, согласно Батищеву, раскрываем для себя таким образом поприще общей с ним посвященности, воплощаемой в «восходящем, вертикально устремленном вырабатывании себя, самопреодолении...»** Горизонтальным коррелятом этого порыва ввысь, этого духовно-нравственного восхождения выступает — также ключевое слово! — наша со-причастность другим, единение с ними в «объемлющем третьем»*** В Третьем, приобщающем нас «к ненавязчивым абсолютно-ценностным измерениям Истины, Добра... и Красоты»****, к тайне Со-бытия, к «полноте правды встречи», которая «всегда больше ее явной, уже не таинственной части»*****

Так на место классического для XX в. (условно говоря, бу-беровско-бахтинского) понимания диалогичности Батищев, по сути дела, выдвигает новый, онтологически более развитый

* См., напр.: Ухтомский А. А. Письма // Новый мир. 1973. № 1. С. 264.

** Батищев Г. С. Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина). С. 128.

*** Там же. С. 127

**** Там же. С. 130.

***** Там же. С. 129–130.

принцип — принцип полифонизма или, как упоминалось выше, глубинного общения. Этот принцип отмечен явным философским своеобразием; вместе с тем, он обнаруживает черты подобия с некоторыми иными попытками продвинуться в сходном направлении. Особенно интригующе, на мой взгляд, выглядит в этом плане сопоставление взглядов Батищева с идеями человека, имени которого Генрих Степанович, насколько мне известно, нигде не упоминает в своих трудах — выдающегося еврейско-французского мыслителя XX в. Э. Левинаса.

Будучи весьма далекими друг от друга и по своей культурной укорененности (за исключением, пожалуй, общей привязанности к русской литературе), и по философской традиции, к которой принадлежал каждый из них, и по самому характеру своего мышления, так сказать, индивидуальному мыслительному «почерку», — Батищев и Левинас при всем при том (а сюда надо добавить еще и фактор «железного занавеса», и незнание или исчезающе-малую осведомленность друг о друге) в ряде концептуальных моментов обнаруживают удивительное сходство воззрений — пожалуй, даже в большей мере, чем, например, Батищев и тот же Бахтин.

Понимаю, что данное утверждение выглядит чрезмерно сильным, однако основания для него — налицо. Среди всех перечислявшихся выше философов-«диалогистов» только Батищев и Левинас, каждый по-своему, явно и сознательно порывают с принципом симметричности диалогических отношений. Батищев, как мы видели, решает фундаментальную проблему своей философии глубинного общения, постулируя «предпочтение себе других»; ту же самую идею, хотя, пожалуй, в еще более радикальной форме, развивает и Э. Левинас, прямо характеризуя «асимметрию интересубъективности» как свою «главную мысль»^{*} Как Левинас, так и Батищев придают осмыслению отношения к Другому отчетливую этическую тональность. И у того и у другого характер всего последующего рассмотрения определяется, в сущности, постановкой вопроса о том, руководит ли существованием человека тяга к самоутверждению или любовь, забота о собственной самости или открытость Другому; у Батищева речь в этой связи идет о дилемме «своецентризма» и «другодоминантности», у Левинаса — о подобном же противостоянии «эгологии» и «необратимого движения» к

^{*} Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 357. Ср.: Там же. С. 217–219 и др.

Другому, которое упомянутый философ обозначает термином «литу́ргия»^{*} Если Батищев, как было показано, ассоциирует понятие «другодоминантности» с представлением о «ценностной вертикали», обуславливающей «восходящий» характер человеческого самопреодоления, то и Левинас, со своей стороны, полагает, что именно приятие Другого открывает перед человеческой субъективностью «измерение высоты»^{**}

Сопоставление взглядов Батищева и Левинаса может быть продолжено и далее. Нам придется еще возвращаться к нему, поскольку в собственно философском отношении именно левиновская мысль представляет собою, быть может, наилучший проясняющий контекст и, одновременно, контрастирующий фон для мысли батищевской.

^{*} Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 313.

^{**} Там же. С. 217

3. От философии деятельности к философии общения

Путь Генриха Батищева в философии был достаточно сложен, вместе с тем в нем просвечивает некая единая устремленность. Начав с небезосновательного стремления вдуматься в подлинного Маркса, Батищев немало сделал для «распредмечивания» деятельностно-гуманистического потенциала, заключенного в марксистском наследии. Тогдашняя аудитория молодых философов — питомцев 60-х гг. — безошибочно ощутила в работах Батищева движение пытливейшей живой мысли; и нацелено это движение было, как от публикации к публикации становилось все более очевидно, к формированию в лоне марксизма целостной деятельностно-практической концепции саморазвития человеческой субъективности в процессе универсального освоения и преобразования мира. Достаточно скоро молодой Батищев такую концепцию и выстроил — и изложил ее в одном из «культовых» философских произведений той поры*

Годы спустя, вспоминая о своем трактате (иначе не назовешь) «Деятельностная сущность человека как философский принцип», Генрих Степанович предпочитал отмежевываться от активистически-преобразовательского пафоса этой работы. В одном разговоре с автором этих строк (дело было в 1983 г.) он даже как

* См.: Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 73–144.

бы сетовал, что вот, мол, Моисей Самойлович Каган тоже ведь писал и пишет о деятельности, а главного «деятельностника» почему-то многие видят именно в нем, в Батищеве, хотя он от этой позиции давно ушел... Действительно, по мощи, последовательности и блеску, с которыми Батищев в названном труде изложил деятельностную концепцию человеческого бытия в том виде, в котором она — скажу парадоксальную вещь, но убежден, что это правда, — единственно, в принципе, и могла быть представлена в русле глубоко понятого учения Маркса, в динамике становления собственно марксистской мысли, с упомянутой работой едва ли могло что-либо сравниться в тогдашней советской философской литературе. Не удивительно, что по всей Стране Советов, на всех ее философских факультетах, кафедрах, равно как и в околофилософских кругах, вскоре вошло в обычай именно в Батищеве усматривать главного глашатая (если говорить очень скромно — одного из основных) идеи деятельностной сущности человека (ДСЧ, как ее окрестили осведомленные в философии технари той поры); обычай этот продержался дольше, чем придерживался подобных взглядов сам Генрих Степанович.

Впрочем, если сегодня непредубежденно взглянуть на батищевское сочинение, о котором идет речь, — поражает, как много в нем понятий, идей, оценок, даже не то чтобы предвосхищающих последующий этап развития философа, а словно непосредственно к этому следующему этапу и относящихся. Так, Батищев здесь много и увлеченно говорит об общении, его формах, саму деятельность (в которой усматривает сущность человека) определяет как «тождество активности и общения»^{*} рассматривает сквозь призму «форм общения» существо деятельностных процессов распрепредмечивания и опредмечивания^{**} Человеческий индивид, говорится в работе, «всецело “сплетен” из построенных деятельностью живых связей общения», его «богатство и уровень его развития всецело определены богатством общения, из которого он вырос»^{***} Со своей стороны, и общество как таковое «есть лишь совокупность... отношений между индивидами, отношений человека к человеку... людей к людям»^{****} (Помимо очевидных связей с Марксом, приве-

^{*} Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека... С. 96.

^{**} См.: Там же. С. 97–101.

^{***} Там же. С. 96.

^{****} Там же. С. 95.

денные высказывания заставляют припомнить и буберовскую категорию «Между» (*das Zwischen*) — параллель, значимая тем более, что трудов самого Бубера Батищев, судя по его собственному признанию, к тому времени, по-видимому, еще не читал*).

Тем не менее совершенно очевидно, что в принципиальном плане (а ведь речь идет о философском принципе), общение в данной работе Батищева снимается единой самосубъективирующейся субстанцией деятельности: предстает как элемент (пусть важнейший элемент) последней, форма ее внутренней связности, но отнюдь не как то, что могло бы предоставлять самой деятельности смыслы и ценности, определяющие ее извне. Фундаментальное для всякой философии общения понятие «другого», «другости» привлекается для раскрытия способа реализации упомянутой деятельности, но само по себе не исследуется**. Разумеется, уже само присутствие «общенческой» темы в рассматриваемом тексте по-своему важно; оно позволяет выявить существеннейшую линию преемственности в философском развитии Генриха Степановича. И все же, что касается проблематики общения как таковой, в ее живой актуальности, приходится констатировать, что здесь она попросту утоплена: разговор об общении тонет в мощных аккордах «революционного» творчески-преобразовательного пафоса мирообъемлющей субъективности.

Не вдаваясь в излишние детали, в целом относительно батищевской концепции деятельностной сущности человека необходимо, на мой взгляд, отметить следующее.

Во-первых, эта концепция, при ее внимательном осмыслении, с лихвой убеждает в том, что целеполагающая предметная деятельность в ее марксистской интерпретации вполне может быть представлена как *causa sui*, «процесс, который сам себя обуславливает»***, воспроизводит себя в нарастающем (ничем внутренне не ограниченном) масштабе и в бесконечной временной перспективе. Таким образом и человек как субъект деятельности предстает как «творец самого себя»****, все сущностные способности которого обуславливаются логикой

* См.: Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 438.

** См.: Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. С. 100.

*** Там же. С. 88.

**** Там же. С. 78.

саморазвития этой деятельности. В соответствии с известным принципом взаимосвязи логического и исторического, указанная бесконечно воспроизводящаяся самопричинность деятельностного процесса (по идее, превращающая последний в своего рода *regretium mobile*) находит свое отображение в диалектической имманентности снимающего собственные предпосылки теоретического постижения существа этого процесса, в самозамкнутости итоговой концепции, из которой представляется возможным «вычленять» все новые и новые всеобщие определения человеческого бытия.

Во-вторых, упомянутая бесконечная самовоспроизводимость «субстанции» деятельности мыслится как возможная исключительно благодаря предметному характеру последней, чередованию в ней моментов опредмечивания, распредмечивания, нового опредмечивания и т. д. Любая «непредметная» человеческая активность, мотивы и формы осуществления которой не имеют «предметного генезиса», не впитывают в себя содержание, внутренние тенденции и меры самой предметности, остаются внешними по отношению к ней, — есть активность конечная, приспособительская, чреватая губительным утилитаризмом*. Напротив, предметно реализуя себя, осуществляя цели, сообразные с логикой самого предметного мира, человек тем самым все глубже «погружается» в этот мир, непрестанно обогащает им себя**. Его деятельность выступает как «всецело “открытый” процесс — “открытый” навстречу всему сущему и возможному, всему настоящему, прошлому или будущему, всему развернутому в пространстве или свернутому в сущности. Она все жаждет вовлечь в сферу своего собственного движения, обратить в свое собственное достояние»*** «Непрестанно открывая для себя и вбирая в свое собственное содержание все новую и новую предметность», деятельность придает уже освоенной предметности статус «орудия», полагает ее «средством проникновения...вещенеосвоеннуюприроду»****. Развивающийся таким образом процесс опосредствования, в свою очередь, все более расширяет область непосредственного взаимодействия человеческого субъекта с миром, обращает этого субъекта к новым актам творчества, к выдвижению новых требующих

* Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека... С. 79, 131–134.

** См.: Там же. С. 83.

*** Там же. С. 84.

**** Там же. С. 85, 98–99.

осуществления целей и так *ad infinitum*. В итоге (опять-таки, бесконечно воспроизводящем самое себя) человек утверждает себя в качестве «всепредметного деятельностного “существа”»*

В-третьих, «всепредметность» как необходимая основа бесконечного саморазвития деятельности сама, в свой черед, предполагает деятельное освоение всеобщих потенций и взаимосвязей природного мира в целом — не только непрерывное поглощение особенных содержаний неосвоенной природы** но и осуществление «творческого наследования субстанциальности природы»*** как таковой, в ее «универсально-всеобщих определениях» (представленных как идеальное)**** Иными словами, деятельность как самообусловленный и самовоспроизводящийся, ориентированный на бесконечность процесс мыслима только как процесс тотальный, мирообъемлющий, инкорпорирующий в себя социальность (вот где находят свое место помянутые выше «живые связи общения»), соотносимый с тотальностями природы, культуры, истории. Не что иное, как сама всемирная история «в своем высшем всеохватывающем резюме... есть лишь опосредствованный изменением объектов процесс изменения самого культурно-исторического субъекта. Это — процесс самопродуцирования субъекта-человека»***** Впитав в себя меры и сущности всего осваиваемого им предметного бытия (в том числе путем социализации, образования*****), деятельный человек как субстанциальная сила истории в конце концов и оправдывает давнее свое притязание быть «мерой всех вещей...»*****

На этой стадии изложения у читателя может, конечно, возникнуть закономерный вопрос: да стоит ли так подробно вникать в построения, по-своему практическому смыслу очевидным образом устаревшие, настолько, что их даже как-то неловко и сопоставлять с тем ворохом проблем, который мы имеем сейчас и в области отношений с миром природы, и в социальной, и в экономической сфере и т. д.?

* Там же. С. 86.

** См.: Там же. С. 90.

*** Там же. С. 89.

**** См.: Там же. С. 104–106.

***** Там же. С. 93–94.

***** См.: Там же. С. 102.

***** См.: Там же. С. 107.

Все это, положим, так, но тем важнее вникнуть в собственные источники убедительности приведенных построений — ибо такие источники, несомненно, существуют и оказывают свое подспудное, неотрефлексированное влияние на нашу современную мысль, — а также в те резоны, которые вскорости после написания рассматриваемого труда побудили Генриха Степановича покинуть «заколдованный круг» диалектики самосозидающейся деятельности и перейти к проблематике куда более по-человечески значимой, в том числе и с точки зрения наших дней.

Итак, в-четвертых, деятельность, представленная описанным образом, явно приобретает черты некоего онтологического Абсолюта, «рядом» и независимо от которого не может уже существовать ничто другое, Иное, — не считать же таковым Иным «неосвоенную природу», порция за порцией попадающую в горнило деятельностью переплавки согласно собственной мере и сущности, а также еще и «по законам красоты». В мире могут существовать «другие» индивиды-деятели, — и необходимость их существования даже обосновывается концептуально — но не «другая» субстантивированная тотальность деятельности: все человеческое вовлечено в ее орбиту, так или иначе обращается в ней. Согласно Батищеву, «деятельность и есть “способ бытия” всей этой (“человеческой” — В. М.) действительности»*, да и «разгадка глубочайших тайн “внечеловеческого” мира заключается в деятельностном процессе его осваивательно-творческого “очеловечивания”»**. Наследуя субстанциальность природы, более того, представляя собою процесс, в котором эта «субстанциальность природы творчески “достраивается” до невозможного в самой природе»***, развивая и обогащая эту субстанциальность согласно внутренним измерениям жизни общественной, исторической, культурной, открытая, казалось бы, всему на свете, все впитывающая в себя и преобразующая в собственной творческой стихии, деятельность как единство субстанции и субъекта предстает в конечном итоге самоцелью (пускай и под определением «тотального развития всех... подлинно человеческих сил»****, имеющего, ясно же, чисто деятельностную природу).

* Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека... С. 81.

** Там же. С. 76.

*** Там же. С. 89.

**** Там же. С. 109.

ду). Самоцелью, которая предопределяет всяческое целеполагание и относительно которой, постигнутой во всей ее мироустроительной целостности, элементарный вопрос «ради чего?», вопрос о смысле, представляется уже неуместным — либо выглядит предательством.

Как уже отмечалось, из деятельностной концепции, путем ее имманентного продумывания и «достраивания», можно «вычленить», вывести ряд существенных определений человеческого бытия. Имеются, однако, и такие принципиальные, неизбежные черты собственно человеческого присутствия в мире, которые с упомянутой концепцией попросту несовместимы: чем последовательнее ее придерживаться, тем меньше места для них остается в нашем сознании. В этом — чисто нравственная опасность редукции человека к роли субъекта деятельности, но в этом же и решающий аргумент, свидетельствующий о несостоятельности концепции деятельностной сущности человека как таковой.

Сколь бы ни было развито деятельностное понимание человеческой жизни, присутствие в этой жизни Другого, как мы только что убедились, из такого понимания вывести невозможно — а следовательно, невозможно и очертить подлинные измерения человеческой свободы, ответственности, невозможно полноценно представить проблематику культуры общения, проблематику отношений с Другими как самобытными существами, неподвластными императивам самоцельной деятельностной реализации.

Разумеется, в анализируемом тексте раннего Батищева кое-что сказано и о свободе, и об ответственности. Свобода сведена, по сути дела, к самодетерминации субъекта деятельности «через целепродуцирование и целевыполнение»^{*}; во всем, что говорится о ней в этой связи^{**}, отношение к Другому никак не задействовано. (Отдадим, впрочем, должное украшающему текст смелому заявлению Генриха Степановича: «...Свобода осуществима только вопреки необходимости...»^{***} По тем временам такая — «вопрекистская» — сентенция дорогого стоила). Что касается ответственности, то она также жестко связывается с положением человека как «субъекта предметной деятельности» и присущей ему способностью «контроля над

* Там же. С. 108.

** См.: Там же. С. 108–109.

*** Там же. С. 77

последствиями своей деятельности»^{*} Опять-таки, элементарный вопрос: «ответственность — перед кем?» выглядел бы в данном случае неуместным. Точнее сказать, его уже предвосхищал бы ответ: «Конечно же, перед собой, перед Человеком как субъектом универсальной деятельности, перед самоцельным развитием собственных, т. е. человеческих, сущностных сил». Иными словами — перед Деятельностью. Но Деятельность как таковая от нас ответа не требует. Ответа требуют Другие^{**}

* * *

Можно предположить: именно потому, что Батищеву выпало довести до крайней степени отчетливости и выразительности имманентно-деятельностное понимание человеческой субъективности — ему же, как никому другому в тогдашней советской философии, суждено было осознать и артикулировать принципиальный выход за пределы такого понимания. Во всяком случае, уже с начала 70-х гг. он ощутимо дистанцируется от деятельностной парадигмы философствования и обращается к поискам правды человеческого бытия на путях общения. Эти поиски не ограничиваются областью собственно философских исследований, они находят выражение и в публицистических выступлениях Батищева, и в его тесном сотрудничестве с передовыми педагогами страны — сотрудничестве, продолжавшемся вплоть до последних лет его жизни.

При таком повороте своей мысли Генрих Степанович, впрочем, отнюдь не «сжигал все, чему поклонялся»: если в «деятельностный» свой период он, как мы уже видели, достаточно внимательно всматривался в «общенческую» проблематику,

^{*} Там же. С. 143.

^{**} Как известно, нашу способность понять других определяет опыт нашей собственной мысли. Рассмотренная концепция Г. С. Батищева оказалась для меня особенно значимой еще и потому, что в эпоху ее появления я, тогда еще студент философского факультета, под влиянием царившей у нас общей атмосферы, ломал голову над диалектикой деятельности. Ознакомление с работой Генриха Степановича побудило меня к отходу от деятельностной парадигмы философствования и к выработке критического отношения к ней — при всем уважении к ее интерпретационным возможностям. Первую публикацию моих соображений на этот счет см.: Малахов В. А. Художественная деятельность в системе культуры // Художественная деятельность. Проблема субъекта и объективной детерминации. К., 1980. С. 125—128. Исправленная версия: Малахов В. А. Уязвимость любви. К., 2005. С. 109—117

то ныне, на выходе из, скажем так, «периода ДСЧ», он вовсе не отказывается от взгляда на человека сквозь призму его деятельных устремлений, в русле им же, Батищевым, столь основательно проработанного подхода к человеческой субъективности. Происходящий в это время в убеждениях философа сдвиг можно было бы даже, пожалуй, в какой-то мере охарактеризовать как изменение оттенков: но до чего эти оттенки значимы! (О том, что философия вообще в определенном отношении может быть понята как культура нюансов, оттенков, сменяющихся смысловых ударений, речь у нас уже шла выше).

Словно бы в соответствии с основными установками философии диалога в широком понимании последней, обращаясь к теме Другого и способов общения с ним, Батищев не упускает из виду и имманентную точку зрения человеческого Я (или Мы): а для московского философа это — точка зрения субъекта деятельности. Так что и в более поздних трудах Генриха Степановича мы можем читать о важнейшей роли деятельности, даже о том, что «категорию предметной деятельности надо поистине спасать»^{*} — но спасать именно как «живой источник всего общения»^{**} и именно от засилья «грубого, попирающего диалектику активизма»^{***} Батищев и далее готов отстаивать, даже в полемике с близкими ему по духу людьми — Ю. Н. Давыдовым, А. П. Огурцовым — насущность для человеческого бытия маскируемого «сверхкатегорией» деятельности «живого пламени самообновления, преодолевающего в себе все косное и рутинное», пламени, в котором «бодрствуют человеческие сущностные силы»^{****}, — ведь вне этой «пламенной» стихии само общение утрачивает свою творческую мощь, свою глубину, свой смысл самообновляющегося «преемства». Деятельность, как ее теперь понимает Батищев, «сама в ее высших потенциях непосредственно есть работа общительности, есть жизнь в общении»^{*****}

Более конкретно эта встроенность человеческой деятельности в «работу общительности» изображается философом на примере анализа различных форм распредмечивания.

* Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 283.

** Батищев Г. С. Единство деятельности и общения // Принципы материалистической диалектики как теории познания. М., 1984. С. 205.

*** Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 193.

**** Там же. С. 194, 196.

***** Батищев Г. С. Единство деятельности и общения // Принципы материалистической диалектики как теории познания. С. 208.

Во-первых, в простейшем случае «деятельность встречает свой предмет... как просто-напросто объект-вещь». Несмотря на кажущуюся элементарность такой ситуации, даже здесь распредмечивание не сводится к превращению в средство, к использованию: «степень уловимости» самого предстоящего нам объекта зависит от совершенства наших собственных «сетей» — предметно-произведенческого контекста прошлой человеческой деятельности, которым мы располагаем, — от нашей способности приспособиться, приобщиться благодаря этому контексту к своеобразию, мере и сущности объекта, о котором идет речь*

Во-вторых, однако, деятельность многообразным образом может встретить свой предмет как произведение. В таком случае речь идет уже не просто об «уловлении»: «чтобы распредметить и приобщить к своему опыту подлинное произведение, надо самому субъекту приобщиться к произведению как смысловому миру самою своей жизнью, частью своей жизненной судьбы, а не просто “потратить” на него время, силы, средства... Известно, что каждый из великих, подлинно глубоких истолкователей-герменевтов приносил самого себя в жертву тому произведению, которое он брался раскрыть: болел всеми болезнями духа и заражался всеми страданиями, которые были в нем потенциально заложены. Только после такой “прививки” самому себе и испытания жизнью истолкователь обретал внутреннюю духовную силу и нравственное право подняться выше него, преодолеть его и дать его критику поистине изнутри его сокровенной логики»**

Сразу же, впрочем, следует почтительно заметить, что мотивы превосходения, преодоления изнутри критики в соответствии с «сокровенной логикой» критикуемого остаются, как видим, и здесь; чуть далее по тексту цитировавшейся работы речь у Батищева будет идти о продлении деятельностью предоставленного ей предметного содержания, почти по Горькому, «вперед и ввысь»*** Такое совпадение с автором поэмы «Человек» — при всем различии духовно-нравственных предпосылок — вещь, думается, тоже не случайная: в конечном счете, перед нами внутреннее движение одного и того же типа культуры, от его торжествующих деклараций относительно собствен-

* См.: Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 285—286.

** Там же, С. 287—288.

*** Там же. С. 289.

ного появления на свет вплоть до момента его самопреодоления, истощения в инаковости. Но об этом — в скобках.

Наконец, в-третьих, деятельность встречается с предметом как с опредмеченным выражением, «осколком», отблеском субъективного бытия самого его творца, по которому нам надлежит восстановить целостность внутренней жизни последнего* Таким образом, распредмечивающее деятельное усилие оказывается непосредственно подчиненным задаче приобщения к инаковому субъектному миру, миру Другого; включенность деятельности как таковой в процессы междусубъектного общения выявляется на этом уровне распредмечивания с полной отчетливостью.

В итоге, делает вывод мыслитель, какова бы ни была конкретная форма прослеженного процесса, «распредмечивать — значит приобщаться к миру, к его беспредельной диалектике, уровень за уровнем, измерение за измерением — по ступеням безграничного становления (опять же в скобках напомним: “вперед и ввысь” — В. М.). Опредмечивать — значит адресовать себя посредством своих воплощений всем другим, всему миру вообще. Следовательно, деятельность как единство взаимно проникающих друг друга опредмечивания и распредмечивания есть претворение междусубъектной потенциальной общности в актуальную, ее вечное и безграничное восстановление и установление заново, есть всежизненная работа общительности...»**

Так выглядит одно из наиболее емких рассуждений «зрелого» Батищева о взаимоотношении деятельности и общения, относящееся, по-видимому, к началу 1980-х гг. Однако уже в 1974 г., в докладе на X Международном Гегелевском конгрессе, Генрих Степанович, пожалуй, не менее выразительно формулирует характерное для начинавшегося тогда периода его философского развития понимание деятельности — «как открытого строительства полифонирующих личностных культур, как созидания людьми своих миров, населенных для каждого также и другими людьми-субъектами, т. е. эйкумен, — короче говоря, — ...как универсально опосредствованного процесса взаимной себя-выработки»***

Легко подметить существенное сходство приведенной точки зрения и с упомянутым выше размежеванием (в поздней статье

* См.: Там же. С. 288.

** Там же. С. 289.

*** Цитируется по машинописному экземпляру.

о Бахтине) «диалогизма» и «полифонизма», «своецентризма» и «другодоминантности». Наличие этого сходства, этой в трудной работе мысли наконец-то достигнутой устойчивости основ миропонимания позволяет, на мой взгляд, говорить об утверждении в батищевском творчестве 70–80 гг. некоторой принципиально новой, по сравнению с предыдущими его этапами, парадигмы (при том, что сам Генрих Степанович критически воспринимал данное понятие применительно к проблематике духовных поисков разного рода*; но, как говорится, истина дороже) — парадигмы общения как целостной основы для понимания человеческой жизни. Упомянутая парадигма, далее, осваивается Батищевым не как то, что «отменяет» предшествующий деятельностный способ рассмотрения, а как то, что обнаруживается, являет себя в его перспективе. Такая включенность в осмысление феноменов общения (и в осмысление человеческого бытия сквозь призму общения) самого способа выхода к общению деятельного (т. е., в частности, последовательно осознающего и практически определяющего себя) человеческого субъекта роднит, как уже отмечалось, философию зрелого Батищева с широкой версией философии диалога XX в., представленной именами Бубера, Бахтина и др. Вместе с тем, проявляющееся таким образом взаимоналожение и взаимовысвечивание именно «деятельностной» и «общенческой» точек зрения, принимая во внимание особую взыскательность Батищева в проведении как первой, так и второй, обуславливает несомненное своеобразие его позиции на фоне как отечественной, так и, решусь утверждать, мировой философской мысли его времени.

* См., например: Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 44–53, 195–196.

4. Типология социальных связей и нравственный выбор личности

Опору для своей новой системы воззрений Батищев — стоит ли этому удивляться — изначально опять-таки находит у Маркса: в принципиальном плане — в развитом еще в ранних работах последнего понимании общения как сущностной основы человеческой практической жизни, что же касается ориентиров для возможной детализации подобного понимания — в Марксовой «непериодизирующей типологии социальных связей». Впрочем, как отмечают исследователи, несмотря на то, что сам Батищев «целиком приписывает» эту типологию Марксу, «нетрудно увидеть, что в таком виде она у Маркса отсутствует»^{*} — хотя ряд существенных Марксовых понятий при этом действительно был Генрихом Степановичем использован.

Наиболее развернутое выражение соответствующая концепция Батищева приобретает в его книге «Введение в диалектику творчества» (депонирована в 1984 г., опубликована в 1997 г.). Философ вычленяет здесь, до некоторой степени следуя все же за Марксом, три основных типа социальных связей — социал-органические, социал-атомистические и гармонические, причем первые два типа, в свою очередь, подразделяются на подтипы, в соответствии с раскрытым или замкнутым характером таких связей.

^{*} Лекторский В. А. Генрих Степанович Батищев и его «Введение в диалектику творчества» // Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 11.

В отношениях первого, социал-органического типа человеческие индивиды предстают как моменты некоего собирательного целого, сосредоточивающего в себе смысл их бытия, их волю, ценности и основные жизненные установки; Батищев определяет такого рода связи как «связи несвободной со-принадлежности»^{*} В противовес этому, социал-атомистические связи представляют собой внешнее объединение индивидов, ставших на путь утверждения собственного самостоятельного бытия. Что касается связей гармонических, то они, по мысли Батищева, выступают синтезом позитивных человеческих достояний, свойственных каждому из первых двух типов социальности.

Если К. Маркс, обдумывая основания подобного деления, имел в виду историко-формационную перспективу продвижения от феодализма («местно-ограниченный» тип социальной связи) через капитализм (общество «атомизированных» индивидов) к коммунизму — чаемому гармоническому со-бытию свободных человеческих индивидуальностей, то у Батищева очерченные позиции выступают прежде всего как актуальные «здесь» и «теперь» для каждого человека экзистенциальные возможности, нравственно значимые перспективы его самореализации.

Попробуем вслед за Батищевым всмотреться в существо упомянутых позиций внимательнее. Что представляют собою, в частности, раскрытый и замкнутый подтипы социал-органической связи?

Первому из них, полагает Батищев, присуща «со-принадлежность до-свободная, до-деятельностная и, следовательно, до-субъектная, когда индивид несамостоятелен в том, но и только в том, в чем он по-настоящему и не способен быть самостоятельным... поскольку встречает в себе самом и перед собою такую действительность, которая объективно превышает уровень развития и совершенства его сущностных сил...»^{**} Исторический образец подобной со-принадлежности являет собой, в частности, первобытная община. Вместе с тем и «у каждого человека есть свой порог распредмечиваемости, или содержательной доступности, за пределами которого... он сам еще не готов быть субъектом на деле»; именно в таких «связях с миром, касающихся его виртуального, неактуализируемого для него бытия или же бытия, проблемность которого

^{*} Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 303 и далее.

^{**} Там же. С. 305.

ему непосильно трудна, индивид объективно оправданно есть индивид — акциденция, или частичка, органически со-принадлежащая некоторому Целому»^{*} Таким образом, намечается методологический подход, позволяющий сочетать признание человеческой субъектности с учетом онтологической уязвимости конкретного индивида, неизбежной ограниченности сферы его самодетельного бытия. Как представляется, идея «порога распредмечиваемости» ныне способна обретать вполне реальный конструктивный смысл, особенно в тех областях, где упомянутое сочетание является насущной необходимостью, — в педагогике, медицине и т. п.

Совсем иные смыслы способно актуализировать рассмотрение замкнутой модификации социал-органических связей, предполагающей утверждение несвободной со-принадлежности не «до свободы», а «вместо свободы», в посягательстве на уже сложившиеся атрибуты субъектного бытия индивидов, которым и навязывает себя новоявленное Целое^{**}. Поскольку такие связи «всегда вторичны, всегда производны от процесса утраты людьми прежде обретенной меры свободы»^{***}, — в человеческом мире, в человеческих отношениях они порождают отчужденность и фальшь. Так, в качестве высшей моральной и интеллектуальной добродетели индивидам предлагается отречение от достоверностей собственного опыта, мышления, совести, вкуса — ради того, что признается надлежащим внутри данной локальной общности, в любом, как сказал бы К. С. Льюис, «кармане», «тупике мира»^{****}. Сама «включенность индивидов в связь органической со-принадлежности такому конечному, но своецентричному Целому, — замечает Батищев, — на деле равносильна именно выключенности из уз, могущих связывать их с бесконечной действительностью...»^{*****} (Эффективным способом такой подмены, — хочется тут продолжить размышление философа, — подмены первичного вторичным, трудно добытой свободы — иллюзорным «возвращением к истокам», а по сути дела, самоослеплением, которое никогда не бывает бескорыстным, предстает так называемое «совре-

^{*} Там же. С. 306.

^{**} См.: Там же.

^{***} Там же.

^{****} Льюис К. С. Страдание // Льюис К. С. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты. М., 1992. С. 145.

^{*****} Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 309.

менное мифотворчество», отличающееся от мифотворчества первобытных времен примерно так же, как рассмотренный замкнутый подтип социал-органических связей отличается, по Батищеву, от их раскрытого, разомкнутого подтипа).

Скажу без обиняков: ярким воплощением указанного типа жизнестроения мне видится не что иное, как «гемайншафт» современного национализма, с его морализаторством, расчетливым традиционализмом, теплым чувством общинной солидарности по принципу «в своей хате — своя правда». При нынешнем обилии подобных теплых чувств суровое батищевское предупреждение о вторичном характере данного типа связей и таящейся в них опасности извращения человеческих отношений представляется куда как уместным, по-настоящему отрезвляющим.

Не менее выразительно выступает различие между замкнутым и раскрытым подтипами в области социал-атомистических связей.

На стороне раскрытости мы здесь первым делом встречаем характерный образ искателя, духовного странника, который покинул лоно одной парадигмы, одной общности, одной причастности, но еще не обрел или не может обрести для себя места в другой. Такого человека никак не спутаешь с самодовольным эгоистом, пребывающим во внутренней изоляции от всех Других. Напротив, будучи искателем, он особенно чуток (и, вместе с тем, требователен) к веяниям извне, он сознательно и активно стремится к их испытанию, весь смысл данного его состояния — в нахождении для себя новой причастности, нового «с кем» и «ради чего» действовать, общаться, жить.

Следует отметить, что именно это состояние «раскрытого в беспредельность» «бытия в искании», «бытия в пути»^{*} Батищев описывает с какой-то особой проникновенностью. Здесь, конечно, сказалось и внутреннее душевное созвучие, и все еще мало осмысленный, но несомненный и красноречивый феномен позднесоветской «романтики путешествий» (о внезапно к батищевскому времени открывшихся манящих горизонтах и неизведанных просторах уже упоминалось выше), возможно — еще и невольный, сам себя цензурирующий протест против назойливого выпячивания коллективистских ценностей господствующей идеологической системой. Во всяком случае, когда Батищев вел речь об «отщепенчестве» искателя-странника^{**}, у

^{*} Там же. С. 326, 328, 331, 374.

^{**} Там же. С. 325.

него, как у человека своего времени, несомненно был на слуху тот грозный контекст, который слово «отщепенец» приобретало в советской лексике. Сам Генрих Степанович был, разумеется, не столько «отщепенцем», вольным или невольным (хотя таковым тоже можно, пожалуй, его назвать), сколько вечным очарованным странником в пространствах жизни и духа — очарованным, как подобает, «нездешностью, неземностью»^{*} упоительной инаковостью бытия. Ощущение неизбывной духовной юности, убеждение, что мир как таковой только начинается, не покидали философа до конца его дней; они-то, думается, и предопределили ту своеобразную тональность, которую вносит Батищев в осмысление традиционной для европейской философии последних веков темы *hominis viatoris*. Описанному духовному настрою как нельзя более соответствовала страсть к перемещениям вполне физического характера: люди, знавшие Генриха Степановича, запомнили его и как байдарочника, вдохновенного заводилу туристских походов...

Вернемся, однако, к основной нити нашего рассказа. Существенным коррелятом батищевской апологии «одиночества ищущих»^{**} явилось также признание положительной роли одиночества (пусть «контролируемого», «временного», «чрезвычайного», но все-таки одиночества) и на более высоких, нежели разомкнуто-атомистический, уровнях человеческих взаимоотношений. Обретя, наконец, себя в некоторой общности, в некотором кругу единомышленников, в некоторой иерархии ценностей, человек тем не менее испытывает моменты, когда «нужно и важно остаться на какое-то время вне всякого актуализируемого общения, один на один с испытанием судьбы, лицом к лицу с крайне обостренной ситуацией, с создаваемым трудным произведением, с великой проблемой... Это — состояние самоотвержения, готовности принести себя в жертву достойной задаче, ее ценностному смыслу. Как бы вобрав в себя весь доступный ему опыт всяких других субъектов, кто бы они ни были, человек должен пребывать как бы выключенным из всех связей и оставленным всеми, чтобы им же послужить посредством своего подвига, чтобы справиться с ним, выдержать испытание, не дрогнуть... Таково то особенное, преходящее и чрезвычайное одиночество служения подвигу, творчеству, ду-

^{*} См.: Гачев Г. Д. Русская Дума. Портреты русских мыслителей. М., 1991. С. 148.

^{**} Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 328.

ховной заботе, которое на самом деле неизмеримо глубже и сильнее роднит подвижника со всем человечеством, чем что-нибудь другое...»*

Выспренный тон приведенного отрывка, если он кому-либо не по душе, можно вынести за скобки. По существу, тут перед нами один из принципиальных тезисов Батищева, согласно которому общение как глубинная основа человеческого бытия не только не является антагонистичным относительно уединения, но, напротив, с необходимостью вовлекает последнее в процессы собственной реализации. Впрочем, о глубинном общении и его основных чертах у нас еще речь впереди.

Едва ли не полнейшую противоположность только что очерченному раскрытому подтипу социал-атомистических связей представляет собой, по Батищеву, замкнутый подтип той же группы отношений. Адекватные понятия для характеристики его человеческого содержания — индивидуализм, эгоизм, безразличие, отчуждение; Батищев добавляет к ним еще одно, обобщающее: своецентризм. Вполне очевидной (в первую очередь, благодаря анализу, предпринятому еще К. Марксом) является связь подобной позиции с социальной практикой периода классического капитализма. Генрих Степанович, однако, раскрывает эту позицию как личностную, в относительной независимости от исторических обстоятельств представленную для выбора или невыбора каждому конкретному индивиду. Как отмечает, развивая такое понимание, философ, «замкнутый... индивид — атом, бросивший навеки якорь внутрь самого себя, — это величина гораздо меньшая, чем даже нуль искания; это — активно отрицающее его состояние, анти-искательство. Это — отвержение самой возможности, всякого смысла и действительного встречного адресата для процесса саморазыскания и самообретения, полный нигилизм к нему. Замкнутому индивиду-атому просто-напросто некуда отправляться, да и незачем. Ибо уже решил почитать самого себя, как более или менее данного себе, уже наличным абсолютным Началом и Концом, Истоком и Итогом для себя, аксиологическим Центром всякого бытия. Остальной же мир, поскольку ему он радикально предпочел себя, — только периферия, только совокупность средств, только фон и кладовая»**

Понятием, которое характеризует подобное нравственно-экзистенциальное состояние человека в целом, у Батищева и

* Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 329—330.

** Там же. С. 331—332.

предстает своецентризм — в противоположность другому-и-иности. Своецентризм, утверждение себя и «своего» как центра бытия, в противопоставлении всему инаковому и за его счет — неременная сущностная основа всякого индивидуального эгоизма, но не только. Своим для человека выступает то или иное Мы; у него есть или могут быть своя семья, свой дом, свои друзья, свой народ, своя родина, свои ценности, свои святыни, в конце концов — свое человечество, своя планета Земля. Помнить и заботиться обо всем этом Своим, любить его — дело нужное, святое. Однако забывать за Своим о Других, становиться невнимательным и неуважительным к ним — это будет уже поворотом к своецентризму, своецентризму эгоистическому, семейному, социальному, национальному, этническому, конфессиональному, культурному, своецентризму человечества. Тем более — отторгать, презирать, притеснять Других за то, что они именно «другие», «иные», а не «свои», или же пытаться использовать их и их ресурсы ради интересов своей общности и, в конце концов, своих собственных интересов.

Рассматривая своецентризм и своемерие (склонность навязывать всем другим и бытию в целом собственные критерии и меры) в самых разнообразных их проявлениях как источник безусловного зла, Батищев применяет этот подход и к осмыслению нравственного состояния и проблематики человечества в целом как некоторого собирательного космического субъекта. Едва ли не мрачайшей и опаснейшей разновидностью своецентризма для мыслителя все с большей определенностью предстает антропоцентризм, особенно в своей закономерной итоговой форме прометеизма — «решимости наложить на всю Вселенную, ведомую и неведомую, готовое мерило человеческих присвоительских интересов и потребностей и сделать ее своей добычей, своим средством»*. Действуя «по праву Прометея», в неукротимом влечении ко все новым заповедным тайнам природы и Космоса, воспевая и поэтизируя эту свою якобы благородную устремленность, — мы, люди, как констатирует Батищев, «слишком привыкли вовсе не задумываться над тем, насколько мы сами достойны активно присутствовать, распространять свое влияние и по-своему изменять мир, да и достойны ли вообще»**. Поистине, эти тревожащие совесть

* Там же. С. 429.

** Там же. С. 429—430.

батищевские вопрошания неминуемо возвращают нас к еще более фундаментальному тезису Б. Паскаля: «"Мое место под солнцем!" Вот он — исток и символ незаконного присвоения земли»* Приведенный тезис явился, кстати, отправным пунктом для ряда размышлений Э. Левинаса; мы еще будем иметь возможность наблюдать, как далеко в разные стороны разошлись от этого намечающегося общего пункта пути двух мыслителей, Левинаса и Батищева — разошлись, самым этим своим расхождением обозначая и поддерживая какую-то напряженную гармонию человеческого взглядывания в смысл затронутой судьбоносной проблемы...

Одним из первых в советской философской литературе заявив «еретическую» по тем временам позицию решительного критика антропоцентризма**, Батищев не жалеет ни доказательств, ни сарказма для того, чтобы развенчать основополагающий антропоцентристский «постулат... бытия в логическом и ценностном центре Вселенной»*** «Человечество, — пишет он, — все еще пребывает в состоянии нелепой слепой гордыни, почитая себя центром Вселенной — вершиной мироздания, пределом совершенства, вѣнцом Универсума. И взирает в космос сверху вниз — с мнимой высоты своего величия. Считается, что только одни люди обладают ценностями и целями, как монополисты, вся же прочая действительность в себе самой ничтожна, ибо дана в распоряжение людям»****

Положительная задача, вырисовывающаяся в этой связи, — возобновление человечеством утраченной «экологической совместимости с биосферой Земли, а через ее посредство — со всей космической действительностью», что оказывается возможным лишь на путях «безусловного приятия человеком космической ответственности и самокритичности, не совместимых с антропоцентризмом»***** Иными словами — при условии преодоления наличествующего ныне «фундаментального недоверия к внечеловеческому миру»***** и восстановления с ним «связей глубинной преемственности и сотворчест-

* Паскаль Б. Мысли. К., 1994. С. 337

** См.: Батищев Г. С. Нравственный смысл диалектики. (К критике антропоцентризма) // Диалектика и этика. Алма-Ата, 1983. С. 104—114.

*** Там же. С. 109.

**** Там же.

***** Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 27—28.

***** Там же. С. 433.

ва»* Такая творчески-наследующая разомкнутость навстречу «беспредельной диалектике Универсума» — в частности, и во внечеловеческих проявлениях последней — по мысли Батищева, необходимое продолжение и единственно возможный залог прочности, объективной обоснованности диалогических и сотворческих отношений также и между самими людьми.

Лишь осознав эту зависимость, мы можем постичь подлинный смысл и масштаб духовной работы самопреобразования, без которой человек не в состоянии преодолеть влияние могущественных факторов социальной атомизации и выйти на уровень подлинно гармонических связей — связей глубинного общения и наследующего сотворчества.

* Батищев Г. С. Нравственный смысл диалектики. (К критике антропоцентризма) // Диалектика и этика. С. 109.

5. Глубинное общение как смыслообразующая основа междусубъектных отношений гармонического типа

Своего рода «паролем», предварительным условием понимающего вхождения в пространство только что упомянутого типа связей, согласно Г. С. Батищеву, выступает определенное решение проблемы ценностей — вспомним сказанное выше об отстаивании философом идеи «ценностной вертикали». Основной чертой аксиологического антропоцентризма, с которым, как мы видели, он упорно полемизирует, является не просто утверждение человека в качестве высшей ценности, но, прежде всего, убеждение в том, что внечеловеческой реальности как таковой никакие ценностные свойства не присущи и что только человек наделен привилегией определять круг ценностей независимо от их «объективных первоисточков» (в современной западной литературе такая форма ценностного антропоцентризма получила название антропогенетизма*). Так вот, вопреки этой установке Батищев настаивает на моральной необходимости признания внесубъектного порядка ценностных содержаний как предпосылки осмысленного существования самой человеческой субъективности. Однако ценность, пре-

* См., напр., об этом: Єрмоленко А. М. Категоричний імператив відповідальності Ганса Йонаса // Йонас Г. Принцип відповідальності. У дошуках етики для технологічної цивілізації. К., 2001. С. 370—372.

доставленная извне (а не самочинно установленная) по своему категориальному определению есть не что иное, как дар. Таким образом, подлинно гармонические отношения как глубинное общение между людьми и между человеком и миром, поскольку они предполагают свободную сопричастность их участников некоторому высшему (во всяком случае, надсубъектному для них) порядку ценностей — предполагают тем самым у каждого из этих участников не просто способность одолевать собственный эгоизм, отдавать ценностное предпочтение другому перед собой, но и нечто, быть может, еще более сложное и трудное для человеческого существа — готовность принять дар. Эта готовность принять дар, в конечном итоге, и соединяет, сплачивает всех участников такого общения в совместном служении, общей и взаимной посвященности.

Следует иметь в виду, что подлинный дар — феномен уникальный, он не требует и не предполагает отплаты*, более того — последняя уничтожает его как таковой**. Адекватный способ приятия дара, адекватный ответ на него — это благодарность тому, кто одаривает нас (не случайно странствующий философ Григорий Сковорода, знавший толк в искусстве принимать жизнь как дар, всячески превозносил духовно-нравственный смысл благодарности, именовал ее «дщерью духа веры»*** и проч.), свободное и вдохновляющее признание своей зависимости от него — и собственное даро-творение, также по-своему уникальное, каким бы скромным оно ни было. Именно эти вот благодарность и добровольно признанная зависимость от других, необходимые для любого подлинного, глубокого и продуктивного общения, зачастую даются людям значительно тяжелее, чем собственное обращение к другим, собственное заботливое попечение о них, пусть даже бескорыстное и одаряющее. (Анализом такой односторонней «заботливости» (Fürsorge), как известно, и ограничился Хайдеггер в своем раскрытии позитивного смысла «события»

* См.: Рікер П. Прощення і дар // Дух і Літера. К., 1997. № 1–2. С. 333–336; Антоній (Блум), митрополит Сурожський. Во ім'я Отця і Сина і Святого Духа: Проповеді. К., 1997. С. 114–116.

** См. в связи с рассматриваемым кругом проблем отлично вводящую в курс дела работу молодого харьковского исследователя: Пашков К. В. Дарунок та віддяка у контексті християнської та постмодерністської антропологій: Автореф. дисс. канд. філос. наук. Харків, 2006.

*** Сковорода Г. С. Благодарный Еродій // Сковорода Г. С. Повне зібр. тв.: У 2 т. К., 1973. Т. 2. С. 113.

(Mitsein)*). Как афористически выразил сущность проявляющейся таким образом нравственной коллизии С. Кьеркегор, за «маленькой тайной, состоящей в том, что лучше давать, чем получать», кроется «великая тайна: что намного труднее получать, чем давать...»**

Имея данное обстоятельство в виду, среди причин, толкающих человека на путь своецентризма, Г. С. Батищев отмечает не только банальный эгоизм индивида-атома, перерастающий в «корыстно-вампирическое развитие себя за счет мира»*** Опасностью соскальзывания в своецентризм обременено любое «стремление стать последовательно самостоятельным, без всяких отступлений, и распорядиться всей полнотой своей судьбы, исходя только из самого себя»****, — даже в том случае, когда речь идет о благородном, по-видимому, самом по себе «расширении... сферы ответственности, забот, опеки, контроля, разумеется — исходя из своей позиции и своих устремлений»***** В основе подобного «заботливого» своемерия, также способного быть и диктаторским, и жестоким, — отчетливо знакомая экзистенциализированному гуманизму последнего столетия склонность морально настроенного индивида «все вокруг себя, как говорится, “прибрать к рукам”, все взять на себя»*****, — склонность, базирующаяся, в свою очередь, на «онтологическом недоверии» к миру***** Именно это «онтологическое недоверие» в конечном счете и навеивает современной личности характерную неспособность признать и принять творческое, одаривающее соучастие в собственной судьбе ведомых и неведомых нам Других — наших партнеров во вселенском общении, так же как и в каждой конкретной ситуации общения в частности, вплоть до наиболее интимных его проявлений.

Пагубная привычка подставлять «на место сущности всякого дара, всякого наследия и уз преемства лишь свою собственную деятельностьную способность», привычка, резюмирующаяся в «позиции онтологической неблагодарности»*****, приводит к замыканию личности в себе, лишает ее радостей полноцен-

* См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 121—122.

** Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 95.

*** Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 347

**** Там же. С. 324.

***** Там же. С. 323.

***** Там же.

***** Там же. С. 410.

***** Там же. С. 405.

ного творческого бытия. Напротив, приобщение к сущностным источникам творчества предполагает «вбирание наследия, или Дара», «впитывание его всею познавательной, художественной, нравственной и, главное, общительской жизнью»* «Другодоминантное» отношение к Иному таким образом разворачивается в целостное творчески-«общительское» мироотношение на началах благодарного наследования и неустанного расширения круга активных ценностных причастностей — в перспективе, как любил говорить Батищев, «беспредельной диалектики Универсума». Такими представляются сущность и внутреннее смысловое строение гармонического типа между-субъектных связей в освещении Г. С. Батищева.

Примечательно, что наиболее принципиальные и ответственные положения своей концепции Генрих Степанович нередко подкрепляет ссылками на опыт детства — «непреходящие ценности сокровенного детства»** Согласно его неоднократно высказанным убеждениям, в сохранении драгоценных обретенной детской поры следует видеть «залог истинного бытия» человека; «недаром издревле считается, что человек в моменты наивысшего подъема и расцвета своих созидательных сил бывает лишь настолько творчески одаренным субъектом, сколько в нем, в недрах его души сохранилось живительных начал детства»*** Сколь ни парадоксально, детство, по мнению философа, все еще остается «слабо разведанной страной»****. предложенный им в связи с этим своеобразный экзистенциальный анализ детства поражает своей пронизательностью.

В частности, Батищев отмечает и описывает такие «дары детства», зачастую, к сожалению, утрачиваемые людьми в зрелом возрасте, как способность удивляться миру в его неисчерпаемой загадочности; безынертность — «искусство гасить и аннулировать инерцию прошлых встреч с миром и жить, как бы рождаясь вновь и вновь перед лицом нежданной и негданной действительности... видеть мир как бы впервые», «бесстрашными и доверчиво-добрыми глазами»; «ранимость сердца»; способность к «радикальному, всезахватывающему самообновлению»; «молчаливое и бесхитрое онтологическое доверие к потенциям окружающего мира...»*****

* Там же. С. 431.

** См.: Там же. С. 38—44.

*** Там же. С. 39, 38.

**** Там же. С. 38.

***** Там же. С. 40—41.

Стоит ли упоминать о том, что названные характерные черты детского восприятия жизни Генрих Степанович менее всего отрешенным образом «анализировал», «изучал»: ему важно было как можно четче схватить их нравственный смысл — в чем всегдашними помощниками ему были и Януш Корчак, и Василий Сухомлинский (вообще о связях Батищева с педагогической мыслью и практикой следует писать особо; тема эта глубока и существенна) — с тем, чтобы пробуждать, прививать, культивировать их в собственном бытии и в бытии окружающих его взрослых людей. При этом некоторые из подмеченных им качеств подобного рода он, безусловно, ощущал прежде всего по их живому присутствию в собственной чуткой, подвижной, нестареющей душе; некоторые — та же «безынертность», например, — давались ему, когда давались, не без некоторого, думаю, усилия самопреодоления. Во всяком случае, мощный педагогический, наставнический заряд, неизменно присутствующий в его отношениях с людьми, в самой его речи, столь же неизменным образом являл в своей основе некую направленность в сторону «вечного детства» (разве что, добавлю для точности, с элементами не менее «вечной» подростковости); в реализации этой направленности Генрих Степанович мог быть вполне по-взрослому настоятелен.

Среди существенных черт «заповедного детства», как его угадывал и пытался уберечь, «унаследовать» в собственном взрослом существовании философ, важное место принадлежит непосредственной общительности — «жизни 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»^{*}; ребенок прежде всего способен «внутри своей собственной жизни уделять щедро и без опаски достаточно места и времени» действиям и ценностям, приходящим от Другого, «гостеприимно» предоставлять ему «свои собственные поступки»^{**}. Именно ребенок, таким образом, обнаруживает и наибольшую способность к радостному, творческому, внутренне бескорыстному восприятию Дара — способность, в обход которой, как мы видели, подлинное глубокое общение оказывается невозможным. Впрочем, и вообще утрата достояний детства под «наслоениями “зрелого” огрубления и “цивилизованной” захламленности души» делает человеческую субъективность

^{*} Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 42.

^{**} Там же. С. 42, 43.

все менее пригодной для общения, а наше восприятие мира — «все более скучным»^{*}; так что предотвращение подобных утрат следует рассматривать как своеобразный императив культуры общения и творчества.

Принципиальной характеристикой глубинного общения в понимании Г. С. Батищева, коренящейся в атмосфере «заповеданного» нам детством доверия к Другим и к миру в целом, выступает онтологическая разомкнутость такого общения, позволяющая ему вбирать в себя всю целостность бытия его участников, все ведомое и неведомое в этом бытии. Как неоднократно подчеркивал философ, вообще следует принимать во внимание наличие в человеческом бытии таких «запороговых содержаний», которые «запредельны для любой деятельности, исторически принадлежащей определенной ступени, для любых попыток человека овладеть потенциями полностью и до конца, попыток исчерпать себя», — такие содержания и такие слои бытия «заслуживают особого наименования — виртуальные»^{**} Так вот, в процессы глубинного общения человек должен включаться «во всей своей становящейся целостности, единой и неделимой, ничего не оставляя в себе не ввергаемым в обращенность: здесь адресуется не нечто от себя и вместо себя, но человек всего себя адресует: сознающего, мыслящего, бытийствующего, виртуального — ведомого и неведомого, ставшего и становящегося, и даже могущего быть инаковым!»^{***} Проще говоря, немногого стоит (по крайней мере, в духовно-творческом и нравственном отношении) такое общение, в которое мы позволяем себе войти лишь до определенной, четко осознаваемой нами черты — как говорится, «от сих до сих». Действуя таким образом, мы, вместо того чтобы самим отправиться в рискованное странствие по коммуникативному пространству, словно бы запускаем туда руководимого нами робота, нашу объективированную копию; тем самым мы, по сути дела, попросту подменяем творческий дух общения (который должен иметь возможность «веять, где хочет») некоей прагматической установкой, связанной с борьбой за достижение тех или иных предвидимых результатов. Нет, уж если нырять в оке-

^{*} Там же. С. 43.

^{**} Батищев Г. С. Философско-аксиологические идеи в концепции человека С. Л. Рубинштейна // Философские науки. 1989. № 7 С. 28.

^{***} Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 124.

ан подлинного общения, то с головой (при этом, понятное дело, головы все-таки не теряя); естественно, что этим предполагается высокая степень доверия к нашим партнерам и собеседникам и, прежде всего, изначального доверия к миру, к жизни как таковым. Ну а лучшего учителя такого доверия, чем изведанный каждым опыт детства, просто не существует, — убеждает нас Генрих Батищев.

Вкладывая в общение себя целиком, в единстве знаемых и незнаемых нами самими, налично-реальных и виртуальных слоев своего бытия, мы, конечно, должны ожидать того же и от наших партнеров — и быть настроенными на уважительное восприятие каждого другого также в целостности его бытия, в частности, на «нетривиальное уважение... его виртуальных, скрытых возможностей»*. В атмосфере такого вольного, открытого и целостного со-бытия как раз и раскрывается глубинная онтологически-ценностная сущность общения, обретает развитие и переходит из виртуального состояния в актуально-реальное та изначальная *пред-общность*, которая собственно и объединяет всех участвующих, выступая как «гармонизирующее общее начало» всего многообразия отношений между ними**

Разумеется, строить реальные отношения с людьми, руководствуясь ориентиром целостной доверительной взаимобращенности, нелегко. Трудно вообще делать добро, трудно быть свободным. Но Батищев и не обещает, что приятие этоса глубинного общения облегчит кому-то жизнь. Да, говорит он, «быть субъектом трудно: не иногда и кое в чем, а всегда и во всем. И поистине быть субъектом — значит жить трудностями, проблемами, загадками Вселенной, значит непрестанно и неутомимо жаждать их и никогда не насыщаться. Это значит любить сами трудности. Легче же — подменить свое субъектное бытие беспроблемным, инертным, псевдо-непротиворечивым, уступая себя своего рода энтропии души и духа...»***

Несколькими страницами выше, как помнит читатель, было отмечено определенное созвучие размышлений Батищева о даре и благодарности с мыслями украинского философа XVIII в. Г. С. Сковороды. В данном случае, однако, налицо противостоя-

* Батищев Г. С. Философско-аксиологические идеи в концепции человека С. Л. Рубинштейна // Философские науки. 1989. № 7 С. 30.

** См.: Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 122, 112.

*** Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 257

ние «трудной» батищевской этики — и жизненной программы странствующего мудреца, славящего Бога за то, что нужное-де сделал легким, а трудное ненужным. Противостояние это представляется актуальным: философские идеи Сковороды весьма влиятельны в нынешней Украине. Так, один из крупнейших современных представителей киевской философской школы, недавно скончавшийся Виталий Табачковский, вполне в сквородиновском духе и с прямыми ссылками на Григория Саввича утверждает в своей последней книге, в качестве своеобразного жизненного императива, принцип «примиренности с собой» («злагоди з собою»)* — принцип, как раз отстраняющий патетику самопреодоления, напряженного деятельностного «вырабатывания себя», от начала и до конца свойственную философским размышлениям Г. С. Батищева. Соответственно взамен «громких слов», «высоких нот» и апелляций к «очень высокому»** (взглянем на миг под этим углом зрения на тексты Батищева!) философско-антропологическому дискурсу предлагается нравственный ориентир «рассудительности» («розважливості»)*** обусловленный настроенностью на то, чтобы «помочь страдающему и часто беззащитному существу в решении повседневных проблем... — к тому же тогда, когда Ното пребывает в кризисном состоянии»****

Упомянутое противостояние ключевых подходов к осмыслению нравственных аспектов ситуации человека в мире приобретает, пожалуй, особое значение на контрастном фоне нетривиальных общих черт, сближающих «зрелого» Батищева и нынешних приверженцев «своецентристской» — что ни говори — теории «примиренности с собой» и отказа от того, что представляется им неуместной экзистенциальной натуужностью. Среди этих общих черт — настойчивый поиск гармонии человека с миром, интерес к антропологии детства***** осязаемая педагогическая направленность. И тут, и там мы можем наблюдать явные приметы небезразличия к конкретным обстоятельствам человеческих судеб, взаимоотношений, к ню-

* См.: Табачковський В. Г. Полісутнісне ното: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності». К., 2005. С. 168–171, 397–400.

** См.: Там же. С. 397, 342, 344.

*** Там же. С. 344, 398.

**** Там же. С. 397

***** Ср.: Там же. С. 282–300.

ансам неповторимого человеческого присутствия в мире. Ду-
маю, Батищев охотно подписался бы под «гиппократовским»
требованием, которое Табачковский адресует своим колле-
гам — философским антропологам: прежде всего, антрополог,
не навреди!..*

Но, повторяю, тем выразительнее на этом фоне предстает
оппозиция двух принципиальных подходов: трудное самопре-
одоление во имя Другого — или завещанное Сковородой попе-
чение о себе и примирение с собой как «черта самодостаточной,
неущербной личности»^{**}; этос напряженного усилия (со сторо-
ны порой представляющегося и «насилием» над другими и над
собой) — и этос обретаемой легкости. Разумеется, не следует
забывать, что Батищев был христианином и для него, конечно
же, были вняты и напутственны слова Христа: «...Бремя Мое
легко» (Мф 11, 30). Сам Генрих Степанович несомненно имел в
своем духовном облике нечто от этой проповедуемой Евангели-
ем легкости — легкости вдохновенного странника, не увязаю-
щего в хлопотах и тяжких расчетах повседневности, с радостью
приемлющего дар призвания и бытия. Но есть разные способы
придать человеческой жизни чаемую экзистенциальную лег-
кость. Способ, проповедуемый Эпикуром, Сковородой и их по-
следователями, состоит в мудром избегании «ненужного» тяж-
кого: умный в гору не пойдет (а также, может, и на службу, и
под венец не поторопится — главное мир в душе сохранить...).
Другой способ — смертью побеждать смерть, тяжким усили-
ем одолевать тяжесть, ощущать легкость трудного, переходя к
труднейшему, в вере и в радости нести свой ежедневный крест.
Этот способ действительно труднее, не только в физическом,
но и в нравственном смысле, зато и экзистенциальная легкость,
обретаемая благодаря ему, пожалуй, глубже укореняется в со-
бытии человеческого бытия.

Исследуемое (и, можно сказать, исповедуемое) им глубинное
общение Батищев — «ради сопоставимости» — именовал по-
рою «онто-коммуникацией», в отличие от «лингво-психо-ком-
муникации» как предмета ведения «психологии, лингвистики и
прочих... наук»^{***}; онтологический характер такого общения
подчеркивался им постоянно. В мире человеческих деятель-
ностей и отношений, каким его видит Батищев в своих зрелых

* См.: Там же. С. 398, 426.

** Там же. С. 168.

*** Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 122.

трудах, общение пронизывает собою буквально все — именно поэтому оно не может быть локализовано в пределах любой возможной вербализации, любого возможного языка. По отношению к слову и сфере его компетенции акцентируемые философом виртуальные, «запороговые» слои человеческого общения могут быть определены лишь как зона молчания. Молчание, как известно, высоко ценили и М. Бубер, и М. Хайдеггер; вместе с тем, молчаливость — необходимая основа духовной практики, представленной в православной культуре традицией исихазма. Батищев не привязывает, подобно Буберу, тему молчания к реализации диалогического принципа и едва ли, на мой взгляд, специально артикулирует ее в исихастском духе. Скорее, для него существенно, что сама онтологическая полнота реального общения ограничивает, лишает центрального положения вербальные, собственно «коммуникативные» слои последнего, обуславливает известную сдержанность в обращении к ним. Как замечает философ, «простота мудрости... и ценностная ответственность» бытия в реальном поступке «не терпят коммуникабельного шума»^{*} И далее: «Какая пропасть разделяет... утонченную глубинно-общительскую обращенность к миру, обращенность сдержанную, внемяющую, — и слышащую только саму себя коммуникативную активность, которая одержима решимостью всех осчастливить своей неотвратимой помощью, преимущественно ораторской...»^{**} Приходится констатировать, что в сегодняшнем сочащемся сверхизбыточной информацией мире духовный смысл такого деления для многих окажется попросту непонятен; тем больше оснований уделять ему внимание. Как сказано в «Диалектических строках» — тексте, который Батищев рассматривал как результат таинственного, разомкнутого в беспредельность Общения:

«...Не тот общителен, кто суетится,
утопая в море житейского самодовления,
кто к себе самому невнимателен и некритичен,
и заполонил свое время и пространство
избыточной активностью-во-вне...
Ибо в плену контактов многих
не находится места ни для одного поступка,
совершаемого в полноте взаимообщения...

^{*} Там же. С. 123.

^{**} Там же. С. 124.

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 встречаешься истинно также и с другими,
если встречаешься с собою действительным...

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-глубинному бытию всех:
братскую родственность со всеми и каждым
и с нездешними, ненынешними, инаковыми, —
единящую поверх всего преходящего...
Именно эту глубину сопричастности
и безусловной сущности взаимности,
эту тайну братской родственности всех
ты и приносишь из тишины Высшего Общения
в звучание твоих ближних здешних встреч...»*

* Батищев Г. С. Диалектические строки (серия Б) // Философская и социологическая мысль. 1993. № 4. С. 73–75.

6. Универсалии глубинного общения

Исходя из очерченного понимания существа глубинного общения, Батищев предпринимает попытку прояснить его категориальное строение, выявить свойственные ему универсалии — своего рода «векторы-указания», определяющие его основную направленность. Поскольку принципиальное содержание, воплощенное в наборе этих универсалий, по большей части — без специальной их фиксации — уже было рассмотрено выше, здесь я счел бы возможным ограничиться лишь коротким комментарием к ним.

Итак, в качестве определяющих «векторов» глубинного общения Батищев выделяет:

1. «Мироутверждение: приятие и всежизненное утверждение несомненной, ничем не колебимой, абсолютной первичности и столь же абсолютной приоритетности Универсума, как мира всех возможных миров... утверждение этой первичности и приоритетности над любой субъектностью и над любым, сколь угодно значительным бытием во всех возможных отношениях...»*

О самом-то Генрихе Степановиче, используя его собственную манеру словообразования, с полным правом можно сказать, что он был «мироутвержденцем» — разумеется, при понимании самого «мира» не как средоточия плотских соблазнов. Мир для Батищева таинственно бесконечен и бесконечно таинственен, это живое, пульсирующее, неисчерпаемо многообразное собирательное Сверх-целое, в каждой

* Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 126.

своей точке излучающее свет, тепло, смысл, свободу, любовь и еще Бог весть какие энергии, в каждой своей точке проникнутое присутствием ведомых и неведомых нам «субъектностей», в каждой точке зовущее и манящее вдаль, в просторы своей Беспредельной Диалектики. Решусь сказать, что сам Генрих Батищев действительно ощущал дыхание этого Мира, нес в себе какой-то его заряд — и умел передать его окружающим. Знаю достоверно, что был он поистине способен страдать от страданий и смерти любого находящегося рядом живого существа, будь то животное или цветок; кое-кому из моих друзей он ведомым ему способом снимал головную боль. Да, в какой-то, пусть исчезающе малой, посильной для уязвимого смертного мере он действительно жил Миром, излучал его «мировость» из себя.

Что же касается утверждения такой внутримировой «субъектности», как человек, — читатель, надеюсь, помнит, что Генрих Степанович был принципиальным противником «самоутверждения», «своецентризма», «антропоцентризма». Помню, как в одну из последних наших встреч с ним, в сентябре 1988 г. на конференции «Творчество и педагогика», он горячим шепотом говорил мне о главнейшем: «Самоутверждение — губительно для человека. Пусть нас Бог утвердит в наших правых помыслах. Самостоянье — дело другое, это задача для нравственности...».

2. «Со-причастность: онтологическая... универсальная взаимная со-причастность каждого всем субъектам в Универсуме и всех — каждому»*

Конкретный смысл этого батищевского тезиса четко вырисовывается в контексте, во-первых, вхождения мыслителя в христианскую культуру, православную духовную традицию, во-вторых — его (по крайней мере, типологической) принадлежности к направлению философии диалога. Всеобщая, соборная («универсальная», хотя вообще эти термины не равнозначны) причастность и сопричастность прямо вытекают из евхаристической сущности христианства; в русле философии диалога этому соответствует особая тенденция, простирающаяся от раннего Бахтина с его концептом участного мышления к, например, митрополиту Пергамскому Иоанну Зизиуласу, истолковывающему тезис «бытие есть общение» именно в свете экклезиологической сопричастности**. Вполне очевидно, что упомянутая

* Там же. С. 127.

** См.: Зізіулас Йоан. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви. К., 2005.

тенденция противостоит, с одной стороны, тому «одержанию бытием», тому опьянению иррациональной стихией, которое усматривал и не одобрял в современной ему культуре Михаил Бахтин^{*}; с другой — жесткому левинасовскому разграничению онтологии и этики, сообразно которому нравственное отношение к Другому приходится рассматривать под рубрикой «иначе, чем быть». В указанном проблемном поле и раскрывается, на мой взгляд, подлинный смысл батищевской идеи онтологической со-причастности как существенной характеристики глубинного общения.

3. «Приоритет безусловно-ценностного отношения к миру над любыми, сколь угодно важными, но... 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 всею жизнью и каждым целостным ответственным поступком...»^{**}

Именно в этом пункте, по-видимому, наиболее ярко выступает начало духовной требовательности, неуступчивой настойчивости, несомненно дававшее о себе знать и в текстах Генриха Степановича, и в присущем ему стиле отношений с людьми. Издавна известно, что духу как таковому свойственна потребность в иерархии — это мы видим и у неоплатоников, и у Псевдо-Дионисия Ареопагита, — так же как, впрочем, и то, что, наряду с духом, существует еще и душа, которая в своей, быть может, высшей (а быть может, и заблуждающейся) прозорливости способна порой этой иерархии противиться. В христианстве, собственно говоря, неуместна абсолютизация субординационизма: крестной жертвой Христа освящается всякая человеческая жизнь, независимо от онтологических ступеней и духовных рангов, каждому открыта перспектива спасения (равно как и возможность погубить свою душу), каждый является предметом беззаветной божественной любви — следовательно, может стать и предметом беззаветной любви человеческой. Думается, для принципиального осмысления этой противостоящей всяческому иерархизму стороны дела в строгой, внутренне целостной концепции Батищева чего-то все-таки не хватает.

^{*} См.: Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 1920-х годов. К., 1994. С. 22, 48.

^{**} Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 127

4. «Доминантность на всех Других, устремленность человека... не к тому, чтобы сначала требовать от других и от всего мира убедительности для себя, надежности 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 — надежности для других, от себя — бытия достойным и заслуживающим доверия других»*

Продолжая и обобщая мысли А. Ухтомского о «доминанте на лицо другого», Батищев таким образом, как уже отмечалось, по сути дела утверждает, параллельно Левинасу, существенную связь философии общения с асимметрической этикой — этикой, возникающей не на основе «золотого правила» или принципа взаимности, а из определенного решения коллизии «или — или»: эгоизм или самоотверженность, жизнь ради себя или жизнь ради других. Не отрицая, разумеется, всего значения начал взаимности и симметрии, можно тем не менее признать обоснованность точки зрения, согласно которой подлинная нравственность начинается со способности поступиться собственными интересами ради интересов Других, собственным благополучием — ради благополучия ближнего. Оригинальное и способное убедить развитие такой «асимметрической» точки зрения на человеческую нравственность мы и находим у Батищева.

5. «Предваряющее утверждение достоинства каждого другого в неявных, виртуальных слоях его бытия, в его возможности быть инаковым...»**

Утверждение достоинства человека, да и всякого другого одушевленного существа, согласно Батищеву, опосредуется его онтологической неисчерпаемостью: человек всегда больше того, что он для кого бы то ни было «представляет собой», того, что можно ему приписать с какой угодно точки зрения. Как говорил Ф. Достоевский, человек есть тайна; и эту тайну, прежде чем ее «разгадывать», необходимо научиться уважать. Нравственный смысл такой антиредукционистской установки очевиден. Вопрос в том, чтобы мыслить и понимать предлагаемую виртуальность Другого действительно как другую (инаковость) в ее виртуальном состоянии, не пытаясь заполнить ее достаточно абстрактные очертания нашим собственным прив-

* Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения С. 128.

** Там же.

несенным смыслом. Иначе ведь легко соблазниться навязыванием Другому, каков он в своем собственном фактическом (на наш взгляд, быть может, «неполном», «превращенном», «ущербном» и т. п.) бытии, его якобы «подлинной», «глубинной» виртуальной сущности, на деле подотчетной нашему собственному желанию и воображению.

6. «Творчество как свободный дар встречи, дар междусубъектности»*

Это положение, по существу, резюмирует идейный смысл основного труда Г. С. Батищева «Введение в диалектику творчества». Смысл этот рассматривался на предыдущих страницах. В дополнение ко всему сказанному, отмечу его созвучие простой жизненной достоверности, выраженной, например, в замечательной формуле Льва Толстого: влюбленные всегда талантливы.

7 «Со-творчество: креативное участие в решении все более и более трудных задач универсального Космогенеза в преданном служении ему, в ценностной посвященности ему и приятие авторитетов такого служения и такой посвященности»**

Все сказанное выше, помимо прочего, дает, на мой взгляд, достаточно оснований видеть в Генрихе Батищеве замечательного продолжателя идей русского космизма. В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский всегда были для него фигурами авторитетными, однако важен еще и контекст диалогической проблематизации, вносимой Батищевым, пожалуй, в любую тематическую область и в любую традицию, к которым он ощущал себя причастным. Неплохим эпиграфом к собственно батищевской версии космизма, думаю, могли бы служить слова из «Прологоменов» к платоновской философии, составленных анонимным автором V–VI вв. н. э.: «...Диалог — это своего рода космос. Подобно тому как в диалоге звучат речи разных лиц сообразно с тем, что каждому подобает, так и в космосе есть разные природы, издающие разные звуки, ибо каждая вещь звучит согласно собственной природе... Так вот, космос есть диалог... Самое прекрасное живое существо — это космос, и ему подобен диалог...»***

Чего, однако, недостает приведенному отрывку на фоне размышлений и наставлений автора концепции глубинного обще-

* Там же.

** Там же. С. 128–129.

*** Анонимные пролегомены к платоновской философии // Платон. Диалоги. М., 1986. С. 490.

ния — это кипучей батищевской устремленности, деятельного пафоса, который, в сущности, никогда ведь и не покидал Генриха Степановича, даже погружаясь, так сказать, в почву, уходя в органику его «общительского» жизневосприятия. Со всем уважением к религиозным убеждениям Батищева, возьму на себя смелость заявить, что в затронутом здесь аспекте он представляется мне действительно советским мыслителем, советским *par excellence*. Ощущение себя частицей универсального внутримирового Целого, гармонического праведного единства, пронизанного живительными светоносными токами просвещенной революционно-творческой активности, всему, говорят, находящей сообразную меру, все, говорят, расставляющей по своим местам и при этом неукротимо стремящейся вперед и ввысь, к новым свершениям во имя Беспредельной Диалектики Универсума — разве это не апофеоз советскости как таковой? Говорю это без иронии, до иронии ли здесь: если мы, вопреки многим и многим непреложным вещам, чувствуем, что есть все-таки в нашем недавнем прошлом нечто и впрямь достойное любви, нечто такое, о чем забыть или отступить от чего мы не вправе, — нам надо стараться как можно глубже и отчетливее это наше прошлое постигать, наново открывая для себя его мысли и чувства, его добро и зло; постигать правду горечи, заключенную в нем.

7. Батищев и другие

Как нетрудно убедиться из уже сказанного, философские взгляды Генриха Батищева и прежде всего его концепция глубинного общения достаточно плотно вписываются в полилог отечественной и европейской культуры. Если говорить о философской мысли России и русской традиции духовных поисков в целом, то реальная укорененность Батищева в ней не исчерпывается ни русско-советской марксистской литературой, ни литературой по проблемам диалога и общения (М. М. Бахтин, А. А. Ухтомский и др.). В трудах Генриха Степановича различимы и отзвуки православного исихазма, и горячий полемический стиль интеллектуальной публицистики XIX века, и, как уже отмечалось, мотивы русского космизма; детализация различных линий «преемства», дающих о себе знать в этом отношении, потребовала бы специального исследования.

Не менее примечательные сопоставления характеризуют западный контекст батищевской мысли. Сам Генрих Степанович достаточно внятно характеризует созвучие собственных идей с идеями К. Ясперса и М. Бубера* Правда, с акцентом все-таки на дистанцирующие моменты — что, впрочем, объяснимо, ведь формирование Батищева как философа происходило по сю сторону пресловутого идеологического барьера, в поисках ответов на вопросы, возникающие «здесь» и «теперь», в данной духовной среде, так что ни Бубер, ни Ясперс непосредственно на этот процесс сущест-

* См.: Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 431 — 436.

венным образом повлиять не могли. Тем, повторюсь, примечательнее схождение столь разных троп философской мысли.

Гораздо более проблематичными представляются предпосылки, характер и масштаб схождений и расхождений Батищева с Хайдеггером. Отмечу постоянное подчеркивание московским философом онтологического характера глубинного общения, явно предполагающее онтологию неклассического типа, в чем-то родственную хайдеггерианской. При этом, однако, принципиальный для Батищева вопрос о соотношении Я («моей сущности», *Dasein*) и Другого решается названными мыслителями едва ли не противоположным образом. Достаточно сравнить в этом плане батищевскую «другодоминантность» — и фундаментальный хайдеггеровский экзистенциал заботы, смысл которого состоит в том, что присутствие (*Dasein*) «размыкает себе самому свое собственное бытие», причем «всякое событие с другими отказывает, когда речь идет о самой своей способности быть»* Философа прямо возмущает, что «присутствие как повседневное бытие с другими оказывается на посылках у других. Не оно само есть, другие отняли у него бытие»** Отсюда парадоксальная интерпретация задачи совести — вызвать «самость присутствия из потерянности в людях...»***

Впрочем, в конкретном понимании нюансов человеческой нравственности встречаются и сходные моменты. В частности, внимательному читателю Батищева явно покажется знакомым не только по своему смыслу, но и по интонировке рассуждение Хайдеггера о различных способах заботы о другом: заботливости «заменяюще-подчиняющей» и «заступнически-освобождающей». Первая «может с другого “заботу” как бы снять и поставить себя в озабочении на его место, его заменить. Эта заботливость берет то, чем надо озаботиться, на себя вместо другого. Он при этом выброшен со своего места, отступает, чтобы потом принять то, чем озаботились, готовым в свое распоряжение или совсем снять с себя его груз. При такой заботливости другой может стать зависимым и подвластным, пусть та власть будет молчаливой и останется для подвластного утаенной...» Напротив, вторая заботливость «не столько заступает на место другого, сколько заступничает за него в его экзистенци-

* Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997 С. 129, 263. Ср.: Там же. С. 192 и др.

** Там же. С. 126.

*** Там же. С. 274.

альном умении быть, чтобы не снять с него “заботу”, но собственно как таковую ее вернуть. Эта заботливость, сущностно касающаяся... экзистенции другого, а не чего, его озаботившего, помогает другому стать в своей заботе зорким и для нее свободным»*

Однако наиболее существенным в плане прорисовки оснований концепции глубинного общения представляется сопоставление Батищева с Левинасом. Выше уже отмечалась принципиальная родственность обоих мыслителей в определении основного водораздела этико-диалогической мысли и собственной позиции относительно этого водораздела («другодоминантность», обращенность к Другому), в вытекающем отсюда постулировании приоритетности асимметрических нравственных отношений («предпочтение себе других»), в онтологическом истолковании (по прототипу Паскаля) самоутверждения как «истока и символа» незаконного присвоения мира. Далее, однако, дороги Батищева и Левинаса расходятся самым решительным образом. Генрих Батищев, как мы видели, проторяет путь от Другого (да и «как бы сквозь него»**), шаг за шагом, ступень за ступенью, в беспредельные глубины бытия, космоса, Универсума. При этом вопрос о сущности бытия как такового им не рассматривается — лишь принимается определенное онтологическое «предпонимание» диалектики общения. Левинас же, как взбунтовавшийся ученик Хайдеггера, уделяет вопросу о бытии самое пристальное внимание — и приходит к мысли о том, что в основе субъективного опыта постижения бытийности лежит само наше «стремление быть», «настаивание на бытии» (лат. *conatus essendi*): бытийствовать и постигать бытие — значит, стремиться его продолжить, т. е. утверждать себя в нем. Таким образом, полагает Левинас, всякую онтологию можно в принципе свести к эгологии — учению о Я и утверждению Я. Отсюда, приоритетное отношение к Другому, не пытающееся подчинить этого Другого потребностям и целям нашей собственной субъективности, — а согласно Левинасу, оно и составляет сущность этики, — само по себе означает разрыв с порядком бытия, выход за пределы онтологии человеческого присутствия в целом, в измерение «иначе, чем быть» («*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*» — это и название одной из основных работ Левинаса).

* Там же. С. 122.

** Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 346.

Итак, от обозначенного выше общего исходного пункта Левинас и Батищев движутся в существенно разных направлениях, причем тот и другой продвигается — каждый в своем направлении — достаточно далеко. Раскрывая как территорию со-причастного общения «допороговые» и «запороговые», реальные и виртуальные, земные, космические и метакосмические ярусы бытийности, Батищев бесконечно расширяет круг наших Других, включая в него, наряду с людьми, также и представителей природного мира и вообще всех возможных «субъектностей» любого региона и уровня, независимо от ограничительных мерил антропоцентризма.

Насколько Батищев, таким образом, экологичен, настолько же Левинас эсхатологичен. Всякий Другой у него — наш конечный адресат, на нем обрывается последовательность бытия; именно поэтому контуры его «другости» вырисовываются перед нами с особой отчетливостью. Другой для Левинаса — это принципиально человек, наш ближний, и Лицо Другого — Лицо человеческое*. Только человек, по Левинасу, способен быть для нас «абсолютно чужим»**, только Другой человек своим обращением к нам, своей молящей и поучающей речью, жалкой и требовательной пустотой своего присутствия способен извлечь нас из гравитационного поля нашего самоутверждающегося бытия, обратить от онтологии к этике. Понятия «антропоцентризм» нет в перечне объектов левинасовской критики, защиту Добра и доброты*** этот философ ведет на другом фланге — отстаивая «гуманизм другого человека» («Humanisme de l'autre homme» — опять-таки, название одного из его трудов****), «человечность человека»*****, взывая к «пробуждению человеческого»*****

Знаменательно, однако, что, столь существенно разойдясь и двигаясь, повторю, каждый в собственном направлении, Батищев и Левинас, в конечном счете, встречаются — встречаются в точке, где современная философия, не изменяя себе и, главное, достояниям современного человеческого опыта, обретает

* См., напр.: Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. С. 360, 299.

** Там же. С. 106.

*** См.: Там же. С. 243, 245, 253, 285–286, 300–301 и др.

**** См.: Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 591–662.

***** Там же. С. 656.

***** См.: Левінас Е. Між нами: Дослідження думки-про-іншого. К., 1999. С. 131.

решимость заново открыть для себя проблему Бога. Согласно Левинасу, Бог есть Тот, кто «вовлекает» меня в отношение к Другому, Тот, чьи потусторонние «следы» конституируют мой нравственный опыт: «В моем отношении к Другому я слышу Голос Божий. Это не метафора и не просто исключительно важный момент, буквально — это истина. Я не говорю, что Другой есть Бог, но в лице Другого я читаю Слово Божие»*

У Батищева свой путь к Богу, одновременно и кратчайший — душа и храм, — и простирающийся через весь Универсум, в послушании Беспредельной Диалектике последнего (наименование Абсолюта, выбранное философом, надо полагать, не просто по цензурным соображениям).

Несколько лет назад кембриджский исследователь Ф. Блонд издал сборник эссе, посвященных творчеству крупнейших философов Нового времени и нашей современности под примечательным названием «Постсекулярная философия»**. Среди наиболее значительных глав этой книги — статья об Э. Левинасе «Бог и феноменология». Знай составитель о Г. Батищеве, очерк о нем, думается, также мог бы найти себе место в упомянутом издании. Разумеется, идея «постсекулярного» поворота вовсе не сводится к предположению о возврате «согрешившей» некогда философской мысли на проторенные пути былого благочестия. Обремененная — или одаренная? — новым опытом, в том числе и опытом кризиса традиционной веры, современная философия и в размышлении о Боге вынуждена искать новые подходы. Существенно, что сама потребность искать такие подходы не угасает. Существенно, на мой взгляд, и то, что и философия диалога последних десятилетий в различных своих вариантах проявляет тенденцию становиться философией постсекулярной. А это значит, вновь и вновь задаваться вопросом о возможностях и границах «вписывания» друг в друга собственно философского и собственно богословского дискурсов, вновь и вновь ставить перед собой проблему Абсолюта как гаранта адекватности междусубъектного общения — и сомневаться в способах такой постановки.

Завершая сопоставление расходящихся и вновь сходящихся философских путей Батищева и Левинаса, отмечу, что оба, каждый по-своему, ощущали собственное мышление — и в свете

* Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. С. 360.

** См.: Post-Secular Philosophy : Between Philosophy and Theology / Ed. by Phillip Blond. London; N. Y., 1998.

уже упомянутого это не удивительно — не некоей отстраненной интеллектуальной активностью, парящей над собственным предметом, а фактором, вовлеченным в конкретную ситуацию и действующим в ней. Мыслить необходимость обращения к Другому — значит, самому обращаться к Другому, становиться на путь Этики. У Левинаса, мы помним, «необратимое движение» к Другому, в котором узнает и мыслит себя нравственная личность, именуется «литургией». В свою очередь, сама мысль о Другом приобретает форму «идеи бесконечного» — «мышления, ежемоментно мыслящего больше, чем мыслит» и вследствие этого трансцендирующего в «желание», сущностную «неудовлетворенность нравственного сознания» перед лицом Другого*. Так же и Батищев, со своей стороны, требует от философского мышления «решительно отказаться от малейших попыток подменить или подчинить глубинное общение нашим... универсалиям — мерилам, “до конца” промерить его этими мерилami и воздвигнуть “обобщающие” философеми 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 одарить нас, если мы настроим себя открыто-полифонически**». В обоих случаях, таким образом, налицо стремление обосновать определенный этос философской мысли — способ ее самоорганизации, отвечающий запросам общения, в которое она включена, и вместе с тем обуславливающий ее конкретную «разрешающую способность» в разыскании истины. Едва ли есть необходимость подробно останавливаться на том, насколько актуальной оказывается затронутая тема в наши дни, когда философский дискурс все чаще утрачивает присущую ему человекомерность, обуревается неутолимой жадой «успеха» и «власти» или впадает в унылую манию подозрительности ко всему, содержащему в себе хотя бы малую частицу добра и света.

Однако вернемся к нашему изложению. И Левинас, и Батищев, каждый по-своему, предостерегают — в чем они, разумеется, не одиноки — против поглощения человеческой индивидуальности в ее живом и неповторимом общении Системой, по-

* Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. С. 300, 302.

** Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 121.

гложения Иного Тождественным. Последний мотив особенно характерен для Левинаса: «Самотождественное» или «То же самое» (*le Même*) для него — онтологическое устройство, не просто подавляющее инаковость, но подчиняющее ее субъекту власти: узнать нечто как «то же самое» — значит не только лишиться его подлинной самобытности, но и сделать шаг к овладению им.

Подобно Левинасу и Батищев предупреждает индивида об опасности «окаменеть в самотождественности»*, также имея в виду необходимость сохранить восприимчивость к голосам Других и защитить их от собственного «своемерия». Однако если для автора «Тотальности и Бесконечного» «Самотождественное», по существу, равнозначно «тотальности» (обобщающей потенции) бытия, которая в принципе противостоит Другому, то Батищев, с его напряженным онтологизмом, так просто отринуть «тотальность» (принимаящую у него соответственно образы Гармонии, Общности, Миропорядка и проч.) не может, ему необходимо сберечь ее позитивную бытийно-космическую перспективу. Своеобразным обозначением смыслового раздела для него выступает в этой связи словечко «ненавязчивое»: навязанные, предписанные, силой вколачиваемые общности, гармонии и порядки, естественно, отвергаются, «ненавязчивые» же — должны собою венчать позитивные творческие устремления общающихся субъектов**. Таким образом, в специфическом смысловом пространстве батищевского философствования перед нами в очередной раз вырисовывается знаменитая триада всеобщности, любви и власти — триада, обживаемая европейской мыслью, по крайней мере, с времен Платона. «Не замечать» следов ее присутствия в идейном наследии Генриха Батищева мы, думается, не имеем права.

Но если таковые следы действительно существуют, то какой фон они создают для воспринявшей их концепции глубинного общения? Понятно, что всеобщность в таком сочетании должна быть онтологичной, власть «ненавязчивой» — а любовь?

Прочитую характерный отрывок из «Диалектических строк»:

«Любящ ты — ты в Другом обретаешь
близость ко всем Другим.

* Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 325. Ср.: Там же. С. 36.

** См., напр.: Батищев Г. С. Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина) // М. М. Бахтин как философ. С. 123, 127, 130.

Ибо в Любимом по-правде лелеешь ты
 самое лучшее, самое высокое —
 его посвященность судьбе всех
 и распахнутость жизни настежь
 ради восхождения каждого из Других.
 Потому-то и в Лике Близком
 ты прозреваешь вестника от всех далеких.
 И любишь ты Его не отроженного,
 не вместо всех инаковых,
 но в Нем угадываешь чудесно
 пришедшее к тебе
 и ставшее столь родным
 ВСЕ ВОЗЛЮБЛЕННОЕ ТОБОЙ ЧЕЛОВЕЧЕСТВО,
 собранное в единый Лик»*

Я никоим образом не хочу ставить под сомнение благородство этих строк и воплощенную в них духовную правду. Дело в нюансах. Просто давно замечено, что трудней всего любить именно ближнего — и ради него самого. К тому же мы знаем, что и «возлюбленным человечеством» дело у Батищева отнюдь не кончается — о суровой батищевской критике антропоцентризма выше, надеюсь, было сказано достаточно. Человечество, выходит, также следует любить как «вестника от всех далеких...». От кого?

Вообще поражает та беспроблемность, с какой батищевский субъект общения «пролетает» мимо своего реального единичного собеседника в необозримые дали Универсума; недаром, видимо, в текстах философа мы так редко встречаем простое и определенное Ты. Наш прямой партнер и адресат, наш Другой предстает, по сути дела, посредником, за которым сразу же прозревается нечто «гораздо большее — виртуальная тотальность адресата»**. И даже тогда, когда «вся жизнь ценностно-устремленного субъекта» обращена к близкому Другому — в самой этой обращенности «она обретает, как бы сквозь него, свою адресованность всей беспредельности, всей диалектике...»*** За неповторимыми очертаниями конкретного предмета нашей обращенности, нашей любви нам, таким образом, начинает си-

* Батищев Г. С. Диалектические строки (серия Б) // Философская и социологическая мысль. 1993. № 4. С. 87

** Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 124.

*** Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 346.

ять своими вечными огнями милая сердцу мыслителя «беспредельная диалектика Универсума» — но что в такой «любви» (или все-таки любви) останется на долю самого нашего смертного ближнего, не покидает ли, несмотря на все заверения*, она его (согласно все тому же роковому принципу «или — или») в своем неудержимом стремлении ввысь, ко все более вечным и совершенным первопринципам бытия? Не вызывает ли она, по крайней мере, тенденцию ухода от него в область некоей универсальной благожелательности, область, откуда с одинаковой понимающе-ободряющей улыбкой можно взирать на всех? Да, дело в нюансах...

Впрочем, если вдуматься в суровый смысл Третьей батищевской «универсалии глубинного общения», все высказанные здесь сомнения придется признать еретическими.

* * *

Мысль человеческая хрупка и расплывчата, но при этом обладает неограниченной проникающей силой. С Генрихом Батищевым можно спорить, можно навешивать на него различные, в том числе взаимоисключающие ярлыки. Нам будут отвечать его тексты (которые давно пора бы собрать и издать). Сегодня он, слава Богу, стоит перед нами не как пророчествующий адепт «единственно правильного» учения (каково бы оно ни было), а как собеседник — человек с самостоятельной, уязвимой и проникающей мыслью, открытой для критики, превратных толкований, восторгов, заимствований и глубокого вдумчивого интереса. Все это Генрих Степанович, по-видимому, заслужил.

Рыцарь духовной устремленности, он знал и соблюдал старинное правило: служение требует свободы. Учитель вселенской благодарности, он не умел бить поклоны власти предержащим, зато хорошо умел идти против течения времени — а в философском ремесле это дело не последнее. «Несообразности» и «чуждачества» Генриха Степановича на фоне тогдашней повседневности, плодотворная трудность общения с ним, напряженный стиль его философствования, обязующий характер его нравственных убеждений — все это шло в одном направле-

* См., напр.: Батищев Г. С. Найти и обрести себя // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 106. Философ призывает здесь «неукоснительно соблюдать смысловую иерархию ступеней — восходящую лестницу верности, надежности и любящей самопожертвованности». Еще раз: дело в нюансах.

нии, в конечном итоге обогащая всех так или иначе общавшихся с ним опытом сопротивления «велениям времени» — ради велений более высокого порядка.

Ныне идеи Генриха Батищева — в кругу глубинного общения, вдохновенно описанного им самим. Хотелось бы, чтобы вокруг них шли споры, чтобы молодые люди нынешнего времени по-своему постигали чарующую свежесть другодоминантности, неустанно влекущей за пределы нашего «Своего», за горизонт — туда, где Другие готовы стать нашими друзьями, где Мир непременно повернется к нам неизведанной стороной, повинаясь властному зову своей Беспредельной диалектики.

Хроника основных событий жизни и творчества

1932, 21 мая — В г. Казани в семье профессионального философа Степана Петровича Батищева родился Генрих Степанович Батищев.

1943 — Г. С. Батищев вместе с родителями переезжает в Москву, где в сентябре поступает в 4-й класс школы № 59. Отец Г. С. Батищева получает ответственный пост в Отделе агитации и пропаганды ЦК ВКП(б).

1948 — Отец Г. С. Батищева С. П. Батищев подвергается партийной критике, инициированной И. В. Сталиным, за «объективизм» в освещении идейного наследия Г. В. Плеханова (статья в журнале «Большевик») и освобождается от работы в аппарате ЦК ВКП(б).

1950 — Г. С. Батищев оканчивает среднюю школу с серебряной медалью и в том же году поступает в Московский государственный экономический институт.

1951 — Г. С. Батищев поступает на философский факультет Московского государственного университета.

1956 — Г. С. Батищев заканчивает философский факультет МГУ.

1956—1958 — Г. С. Батищев работает в философской редакции издательства «Прогресс».

1958 — Г. С. Батищев поступает в аспирантуру на кафедру философии Московского государственного экономического института. Его научный руководитель — профессор Б. Э. Быховский.

1960 — В сборнике «В. И. Ленин и вопросы марксистской философии» (М.: Изд-во МГЭИ) выходит первая публикация Г. С. Батищева — статья «О категории противоречия в “Философских тетрадах” В. И. Ленина».

1961 — Г. С. Батищев заканчивает аспирантуру.

1962 — Г. С. Батищев заявляет о себе как специалист в области философии педагогики. В № 1 и 2 «Докладов АПН

РСФСР» выходит его статья «Методологические аспекты формирования целостной личности».

Г. С. Батищев поступает на работу в должности младшего научного сотрудника в сектор диалектического материализма (впоследствии — в 1977 г. — переименованный в сектор теории познания) Института философии АН СССР.

Г. С. Батищев защищает кандидатскую диссертацию на тему «Категория диалектического противоречия в познании».

1963 — В издательстве «Высшая школа» под грифом «Материалы к лекциям по философии» выходит в свет монография «Противоречие как категория диалектической логики» (119 с.).

1964 — В Токио на японском языке вышла книга Г. С. Батищева «Противоречие и диалектика».

1966 — В Институте философии АН СССР состоялся симпозиум на тему «Человек в социалистическом и буржуазном обществе», на котором Г. С. Батищев выступил с докладом «Деятельная сущность человека как философский принцип». Доклад опубликован.

1967 — В № 3 журнала «Вопросы философии» опубликована статья Г. С. Батищева «Общественно-историческая, деятельная сущность человека» с пометкой редакции журнала: «Статья публикуется в порядке обсуждения».

1968, 27–30 сентября — В Алма-Ате состоялся «Симпозиум по актуальным проблемам диалектической логики» всесоюзного масштаба. В материалах, изданных до симпозиума, содержится текст Г. С. Батищева «К вопросу о философских предпосылках разумно-рационального понимания творчества» (см.: Проблемы диалектической логики. Материалы к симпозиуму. Алма-Ата: Наука, 1968. С. 144–149). Эта же тема обозначена и в программе симпозиума. Однако в материалах, изданных после симпозиума (См.: Актуальные проблемы диалектической логики. (Материалы Всесоюзного симпозиума по диалектической логике, 1968 г.). Алма-Ата: Наука, 1971. С. 199–208) опубликован другой текст — «Диалектическая логика и творчество».

1969 — В издательстве «Наука» вышла в свет коллективная монография «Проблема человека в современной философии», в которой опубликована объемная статья (около 5,0 авторских листов) Г. С. Батищева «Деятельностная сущность человека как философский принцип», ставшая значимой вехой не только в творчестве самого ее автора, но и в советской философии в целом. В ней наиболее эксплицитно по сравнению с предшествующими исследованиями (как самого Г. С. Батищева, так и всех других марксистски ориентированных философов) раскрыта диалектика человеческой деятельности. В ней также дано глубокое освещение феномена отчуждения. Данная работа так и осталась в марксистской философии непревзойденным образцом, причем и для самого Г. С. Батищева, так как он впоследствии пересмотрел свою точку зрения на онтологический статус предметной деятельности. После публикации данной работы у Г. С. Батищева

появились как истые приверженцы, так и ярые противники и даже враги.

1970 — В издательстве «Наука» вышла приуроченная к 100-летию со дня рождения В. И. Ленина коллективная монография «Ленинизм и диалектика общественного развития» (отв. редактор В. Ж. Келле). Г. С. Батищеву принадлежит глава 10 этой книги («Задачи воспитания нового человека»), явившаяся фактически перепечаткой статьи «Современные проблемы воспитания в свете ленинских идей», опубликованной за три года до этого в сборнике «Наука убеждать» (М.: Молодая гвардия, 1967). Монография была передана ревнителями философской ортодоксии тогдашнему секретарю ЦК КПСС по вопросам идеологии, члену Политбюро М. А. Суслову. При этом особое внимание последнего было обращено на опубликованные в книге статьи Г. С. Батищева и Е. Г. Плимака как сугубо «ревизионистские». М. А. Суслов пришел в ярость при чтении этих статей и дал указание подвергнуть эти тексты идеологической критике. Разнос книги был устроен на заседании Отделения философии и права Академии Наук СССР (академик-секретарь Ф. В. Константинов). Был поставлен вопрос о возможности пребывания Г. С. Батищева в Институте философии АН СССР. Директору Института П. В. Копнину и заведующему сектором В. А. Лекторскому удалось сохранить Г. С. Батищева в Институте.

1974 — Г. С. Батищев под влиянием учения «Агни-Йоги» («Живой Этики») приступает к написанию работы под названием «Тезисы не к Фейербаху», в которой намечает контуры своего нового философского видения, которое он по целому ряду параметров противопоставляет философии К. Маркса. В композиционном отношении данное сочинение построено следующим образом. Текст разбит на две части. В правой воспроизведены марксовы «Тезисы к (ad) Фейербаху», дополненные тематически соответствующими содержанию конкретного тезиса извлечениями из других сочинений К. Маркса; в правой излагаются собственные взгляды Г. С. Батищева, альтернативные марксовым.

В данной работе сформулирован целый ряд идей, которые Г. С. Батищев в последующие годы разрабатывал и излагал в своих сочинениях. Главными среди них являются: 1) критика субстанциализма и анти-субстанциализма и положение о необходимости преодоления их альтернативы; 2) введение понятия высшего, или глубинного, общения; 3) идея трех уровней, или полей, в человеческом бытии; 4) критика антропоцентризма (примечательно при этом, что в данной работе Г. С. Батищев различает *активный* и *пассивный* антропоцентризм; в дальнейшем он будет подвергать критике лишь его активную форму, а о пассивной даже не будет упоминать); 5) идея трех типов (два из них имеют подтипы — разомкнутый и замкнутый) межчеловеческих связей; и некоторые другие.

26–30 августа — в Москве состоялся X Международный Гегелевский конгресс. Г. С. Батищев выступил на нем с докладом «Диалектика без

альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образовательного процесса и логического преформизма вообще)». В материалах конгресса доклад опубликован не был. В данном докладе четко изложен взгляд Г. С. Батищева на субстанциализм и анти-субстанциализм и поставлена задача преодоления их альтернативы.

1975 — В журнале «Boston college studies in philosophy. Vol. IV. Philosophical investigation in the USSR». 1975. (Р. 52—69) опубликована статья Г. С. Батищева «The problem of the universal: its historico-cultural meaning» («Проблема всеобщего и ее культурно-исторический смысл»).

1977 — Г. С. Батищев принимает православие. При крещении получает имя Иоанн. На протяжении последующих лет вплоть по 1980 г. включительно перерабатывает «Тезисы не к Фейербаху», пытаясь синтезировать идеи православия и идеи «Агни-Йоги».

1979 — В книге «Материалистическая диалектика как логика» (Алма-Ата: Наука), представляющей собой собрание материалов Всесоюзного симпозиума «Материалистическая диалектика как логика и методология современного научного познания» (состоялся 7—9 сентября 1977 г.), в котором сам Г. С. Батищев участия не принимал, опубликована его статья «Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека», в которой обнародована его идея уровней-полей в бытии человека как субъекта.

1980 — Окончательно отрекается от учения «Агни-Йоги», так и не найдя возможности синтезировать его с православием, и прекращает работу над «Тезисами не к Фейербаху», оставив их в том виде, какими они оказались на тот момент.

1983 — В Ростове-на-Дону в издательстве Ростовского государственного университета выходит в свет книга «Диалектика рефлексивной деятельности и научное познание». В ней опубликована статья Г. С. Батищева «Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма)». В ней впервые в печати он подвергает критике антропоцентризм (активный). Кроме того, здесь охарактеризованы три уровня сложности задач (проблем), встречаемых субъектом, а также три уровня жизненной позиции человека.

В этом же году в Алма-Ате (Изд-во «Наука») вышла книга «Диалектика и этика», в которой опубликована статья Г. С. Батищева «Нравственный смысл диалектики. (К критике антропоцентризма)». В ней впервые в печати дана характеристика трех типов (вместе с подтипами первых двух) связей между людьми.

Из КГБ СССР в дирекцию и партийное бюро Института поступают материалы о регулярном посещении Г. С. Батищевым церкви и о его тесных контактах со священнослужителями. Директор Института Г. Л. Смирнов после беседы с Г. С. Батищевым и заведующим сектора В. А. Лекторским принимает решение об оставлении Генриха Степановича в Институте.

1984, 10 ноября — В ИНИОН АН СССР депонирована рукопись монографии Г. С. Батищева «Диалектика творчества». Название дано ученым советом Института философии АН СССР. Авторское название: «Введение в диалектику творчества». Под этим названием она была издана в 1997 г. (СПб.: РХГИ). Монография состоит из двух частей. В первой («На подступах к диалектике творчества») осуществляется, так сказать, критическая расчистка почвы, на которой, согласно Г. С. Батищеву, должна строиться философская теория творчества. Название второй части — «Субстанциализм и анти-субстанциализм, их культурно-историческое объяснение и критика» — говорит само за себя. В пятой главе монографии («Марксова типология социальных связей и ее значение для критики субстанциализма и анти-субстанциализма») Г. С. Батищев развивает свою идею типов межчеловеческих связей, сформулированную еще в «Тезисах не к Фейербаху», но частично приписываемую здесь К. Марксу. Но в данной монографии он еще не подвергает сомнению претензии категории «деятельность» и базирующегося на ней принципа предметной деятельности на универсальность.

1985 — Г. С. Батищев, осознав ограниченность получившего распространение в философии, психологии и теоретической педагогике «деятельностного подхода», выступает с первой его критикой на «Круглом столе» в редакции журнала «Вопросы философии». Материалы «Круглого стола» опубликованы в № 5 за 1985 г.

1986 — Г. С. Батищев вырабатывает понятие гармонической системы, которую ставит выше системы органической, со времени И. Канта считавшейся наивысшей. В свете данного понятия он переосмысливает сущность философской диалектики. Согласно ему, диалектика должна строиться как гармоническая система, или целостность.

1987, май — В составе сборника «Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы», изданного ротاپринтным способом в Институте философии АН СССР тиражом в 300 экз., опубликована принципиально значимая для философского творчества Г. С. Батищева его статья «Особенности культуры глубинного общения». Им же было написано и «Введение» к сборнику.

17–22 августа — в Москве состоялся VIII Международный конгресс по логике, методологии и философии науки. Г. С. Батищев выступил на нем с докладом «Гуманитаризация и аксиологизация знания как тенденция в истории познания». Текст выступления опубликован на английском языке.

1988, март–ноябрь — Г. С. Батищев публикует в «Учительской газете» серию статей, в которых излагает свое новое философско-педагогическое видение. Главными среди них являются «Человек совершенствующийся» (3 марта), «Начать с себя» (17 марта) и «Три типа педагогики» (14 апреля).

1989 — В сборнике «Сергей Леонидович Рубинштейн. Очерки, воспоминания, материалы» (М.: Наука) опубликована обширная статья Г. С. Батищева «Философское наследие С. Л. Рубинштейна и

проблематика креативности», написание которой во многом явилось поводом изложить собственную концепцию творчества.

26 декабря — Г. С. Батищев защищает докторскую диссертацию в форме научного доклада на тему «Диалектический характер творческого отношения человека к миру».

1990 — В издательстве «Политиздат» в серии «Над чем работают, о чем спорят философы» издается книга-диспут «Деятельность: теории, методология, проблемы». Свою позицию Г. С. Батищев изложил в статье «Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности». Данная позиция была дополнена им в помещенных в этой же книге: критике позиций других участников диспута («Деятельностный подход в плену субстанциализма») и в ответе на критику со стороны других участников («Не деянием одним жив человек»).

31 октября — Г. С. Батищев скончался.

Библиография

Монографии и брошюры

1. Категория диалектического противоречия в познании. Автореф. дисс. кандидата филос. наук. М., 1962.
2. Противоречие как категория диалектической логики. М., 1963.
3. Противоречие и диалектика. Токио, 1964. На японском языке.
4. Принципы периодизации создания и развития материалистической диалектики К. Марксом. Доклад на секции по истории диалектики. М., 1967
5. Диалектика творчества. М.: ИФ АН СССР, 1984. Деп. в ИНИОН АН СССР, № 18609 от 01.11.1984.
6. Проблемы и трудности перевода некоторых Марксовых философских понятий. М., 1987. Деп. в ИНИОН АН СССР. № 80012 от 25.06.1987
7. Псевдодиалектика в идеологии маоизма. М., 1987. Деп. в ИНИОН АН СССР. № 80013 от 25.06.1987
8. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1989.
9. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997

Главы и статьи в коллективных монографиях и сборниках

10. О категории противоречия в «Философских тетрадах» В. И. Ленина // В. И. Ленин и вопросы марксистской философии. М.: Изд-во МГЭИ, 1960. С. 131–160.
11. К вопросу о математическом анализе и истолковании закона преобладания темпа первого подразделения // Применение математических методов в экономике и планировании. Т. II. Математический анализ расширенного воспроизводства. М., 1962. С. 237–252.

12. К вопросу о соотношении между I и II подразделениями // Применение математики в экономике. Вып. I. Л., 1963. С. 17–45.
13. Истина как процесс // Дialeктика — теория познания. Историко-философские очерки. М., 1964. С. 252–266.
14. Борьба и развертывание противоположностей (элемент 6) // Дialeктика — теория познания. Ленин об элементах диалектики. М., 1965. С. 217–246.
15. Коммунизм и труд // Научный коммунизм. Материалы к лекциям. М., 1965. С. 230–255.
16. Деятельная сущность человека как философский принцип // Человек в социалистическом и буржуазном обществе. Симпозиум. Доклады и сообщения. М., 1966. С. 245–286.
17. Творчество и рациональность (к определению понятия человека) // Человек, творчество, наука. Философские проблемы. Труды Московской конференции молодых ученых. М., 1967. С. 83–98.
18. [Ответы на вопросы Оргкомитета] // Проблемы исследования структуры науки (материалы к симпозиуму). Новосибирск, 1967. С. 13–16.
19. Современные проблемы воспитания в свете ленинских идей // Наука убеждать. М., 1967. С. 145–170.
20. К вопросу о философских предпосылках разумно-рационального понимания творчества // Проблемы диалектической логики. Алма-Ата, 1968. С. 144–149.
21. «Капитал» как философское произведение // «Капитал» Маркса, философия и современность. М., 1968. С. 46–65.
22. Проблема диалектического противоречия в «Капитале» // «Капитал» Маркса, философия и современность. М., 1968. С. 240–264.
23. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 73–144.
24. Задачи воспитания нового человека // Ленинизм и диалектика общественного развития. М., 1970. С. 325–350.
25. Революционная критичность и действенность марксистской диалектики // История марксистской диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа. М., 1971. С. 113–146.
26. Проблема диалектического противоречия // История марксистской диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа. М., 1971. С. 186–216.
27. Диалектическая логика и творчество // Актуальные проблемы диалектической логики. (Материалы Всесоюзного симпозиума по диалектической логике, 1968 г.). Алма-Ата, 1971. С. 199–208.
28. Диалектика подлинная и мнимая. (Критические заметки о маоистском понимании и применении диалектики) // Опасный курс. О политике пекинских руководителей. Вып. 2. М., 1971. С. 94–109 (В соавторстве с В. А. Лекторским и В. И. Кураевым).

29. О периодизации процесса создания К. Марксом материалистической диалектики // История общественной мысли. Современные проблемы. М.: Наука, 1972. С. 78–86.

30. Противоречие и антагонизм // Проблемы диалектики. Вып. III. Вопросы диалектико-материалистической теории противоречия. Л., 1973. С. 94–102.

31. Ценностное отношение — на полпути между техно-рационалистической полезностью и культурно-исторической конкретностью // Ценностные аспекты современного естествознания. (Тезисы докладов к теоретической конференции). Обнинск, 1973. С. 37–38.

32. Нравственный смысл и содержание всесторонне-целостного развития человека // Нравственный прогресс и личность. Методологические вопросы нравственного прогресса и совершенствования личности. Тематический сборник. Вильнюс, 1976. С. 111–117

33. Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания // Проблема человека в «Экономических рукописях 1857–1859 годов» К. Маркса. Ростов-н/Д., 1977. С. 147–170.

34. Культура, природа и псевдоприродные феномены в историческом процессе // Проблемы теории культуры. (Труды НИИ культуры МК РСФСР. С. 55). М., 1977. С. 78–100.

35. Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека // Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата, 1979. С. 113–122.

36. Категория противоречия и ее мировоззренческая функция // Диалектическое противоречие. М., 1979. С. 39–58.

37. Почему антиномия разлучается с истиной // Диалектическое противоречие. М., 1979. С. 233–251.

38. Диалектика процесса производства как диалектика деятельности // Марксистская философия в XIX веке. Кн. I. От возникновения марксистской философии до ее развития в 50-х — 60-х годах XIX века. М., 1979. С. 383–401.

39. Проблема овещнения и ее гносеологическое значение (в свете Марксовой концепции овещнения) // Гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1983. С. 250–272.

40. Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма) // Диалектика рефлексивной деятельности и научное познание. Ростов-н/Д, 1983. С. 42–58.

41. Нравственный смысл диалектики. (К критике антропоцентризма) // Диалектика и этика. Алма-Ата, 1983. С. 104–114.

42. Единство деятельности и общения // Принципы материалистической диалектики как теории познания. М., 1984. С. 194–209.

43. Самопознание человека как культуросозидательного существа: три уровня сложности задач // Человек и культура. Критический анализ буржуазных концепций. М., 1984. С. 4–24.

44. Целостность культуры и бесконечное мировоззренческое становление человека // Мировоззрение: опыт теоретического

анализа. Материалы Всесоюзной научно-практической конференции «Формирование научного мировоззрения — основа коммунистического воспитания». Москва, 17–18 апреля 1984 г. М., 1985. С. 65–72.

45. Логика осадного положения // Мы и наши дети. Свердловск, 1985. С. 58–66.

46. Диалектика перед лицом глобально-экологической ситуации // Взаимодействие общества и природы. Философско-методологические аспекты экологической проблемы. М., 1986. С. 175–197

47. Глубинное общение как исток нравственности // Проблемы нравственной культуры общения. Теоретические вопросы нравственной культуры общения в социалистическом обществе. Материалы симпозиума. Декабрь 1986. Вильнюс, 1986. С. 121–125.

48. Творчество с собственно философской точки зрения. (К вопросу о созидательном назначении человека во Вселенной) // Наука и научное творчество. Методологические проблемы. Сборник научных трудов. Ярославль, 1986. С. 20–27

49. Социальные связи человека в культуре // Культура, человек и картина мира. М., 1987. С. 90–135.

50. Бесконечное мировоззренческое становление человека // Философия. Мировоззрение. Практика. Алма-Ата, 1987. С. 69–79.

51. Безусловные ценности и творческое отношение к миру: творчество в исследовании и творчество в духовном искании // Человек: деятельность, творчество, стиль мышления. Симферополь, 1987. С. 67–77

52. Истина и ценности // Познание в социально-культурной системе. М., 1987. С. 19–21.

53. Введение [к сборнику «Диалектика общения»] // Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы. М., 1987. С. 4–13.

54. Особенности культуры глубинного общения // Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы. М., 1987. С. 13–51.

55. Ценностные уроки глобально-экономической ситуации. (К формированию со-творческого типа личности) // Современная экологическая ситуация: познание и практика (препринты докладов постоянно действующего методологического семинара «Философские вопросы экологии»). М., 1987. С. 29–39.

56. Истина и ценности // Познание в социально-культурной системе. М., 1987

57. Творчество и новое педагогическое мышление: от диалектики междусубъектности к проекту «Система обновления воспитательных процессов» // Творчество и педагогика. Материалы Всесоюзной научно-практической конференции. Секция 1. М., 1988. С. 16–26.

59. Истина и безусловные ценности. К критике аксиологического антропоцентризма с точки зрения диалектики междусубъектности // Гуманистические ценности современной культуры. Препринты докла-

дов советских ученых к XVIII Всемирному философскому конгрессу «Философское понимание человека» (Великобритания, Брайтон, 21–27 августа 1988 г.). М., 1988. С. 18–24.

59. Укорененность и плодотворность. К вопросу о философских уроках из глобально-экологической ситуации // Гармонизация системы «человек — природа». М., 1989. С. 29–43.

60. Философское наследие С. Л. Рубинштейна и проблематика креативности // Сергей Леонидович Рубинштейн. Очерки, воспоминания, материалы. К 100-летию со дня рождения. М., 1989. С. 245–277

61. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности // Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990. С. 21–34.

62. Деятельностный подход в плену субстанциализма // Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990. С. 169–176.

63. Не деянием одним жив человек // Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990. С. 317–329.

64. Познание, деятельность, общение // Теория познания: В 4 т. Т. 2. Социально-культурная природа познания. М., 1991. С. 119–135.

65. Познание и творчество // Теория познания: В 4 т. Т. 2. Социально-культурная природа познания. М., 1991. С. 136–169.

66. Философия как работа человека над самим собой // Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991. С. 146–151.

67 [Выступление на дискуссии по докладу В. М. Межуева] // Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991. С. 316–318.

68. Корни и плоды. Ультиматные уроки из глобально экологической ситуации // Культура и перестройка. Нормы, ценности, идеалы. М., 1990. С. 88–99.

69. Что такое концепция? Что такое концептуализация? (Фрагменты) // Культура и перестройка. Нормы, ценности, идеалы. М., 1990. Приложение. С. 145–146.

70. Медлить нельзя (к горожанам Подольска) // Культура и перестройка. Нормы, ценности, идеалы. М., 1990. Приложение. С. 144–145. (В соавторстве с И. К. Кучмаевой).

71. Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина) // М. М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 123–141.

72. Найти и обрести себя // Ступени самообретения. (Проблемы образования и культуры в малом городе). М., 1992. С. 18–27

73. Возвращение. (Комментированный обзор заседания Философского клуба Советского фонда культуры: «Религиозная и нерелигиозная вера в современной культуре») // Ступени самообретения. (Проблемы образования и культуры в малом городе). М., 1992. С. 60–85.

74. Истина и ценности. Дух универсальной объективности и дух аксиологического долженствования — объединимы ли они? // Познание в социальном контексте. М., 1994. С. 37–47

*Статьи в философских справочниках**а) Философская энциклопедия*

75. Блэк (Black) Макс // Философская энциклопедия. Т. 1. А — Дидро. М., 1960. С. 174. Прав. стбц.

76. Интроекция // Философская энциклопедия. Т. 2. Дизъюнкция — Комическое. М., 1962. С. 298. Лев. — прав. стбц.

77. Коммунистический труд // Философская энциклопедия. Т. 3. Коммунизм — Наука. М., 1964. С. 29. Лев. стбц. — 34. Лев. стбц.

78. Критика в научном познании // Философская энциклопедия. Т. 3. Коммунизм — Наука. М., 1964. С. 91. Лев. стбц. — 93. Лев. стбц.

79. «Немецкая идеология» // Философская энциклопедия. Т. 4. «Наука логики» — Сигети. М., 1967. С. 18. Прав. стбц. — 20. Лев. стбц.

80. Объективизм // Философская энциклопедия. Т. 4. «Наука логики» — Сигети. М., 1967. С. 124. Прав. стбц. — 125. Лев. стбц.

81. Овеществление // Философская энциклопедия. Т. 4. «Наука логики» — Сигети. М., 1967. С. 127. Прав. стбц.

82. Определенность и распределенность // Философская энциклопедия. Т. 4. «Наука логики» — Сигети. М., 1967. С. 154. Лев. стбц. — 155. Прав. стбц.

83. Партийность в философии // Философская энциклопедия. Т. 4. «Наука логики» — Сигети. М., 1967. С. 217. Лев. стбц. — 220. Лев. стбц.

84. Противоречие диалектическое [часть статьи] // Философская энциклопедия. Т. 4. «Наука логики» — Сигети. М., 1967. С. 404. Лев. стбц. — 407. Лев. стбц.

85. Разум // Философская энциклопедия. Т. 4. «Наука логики» — Сигети. М., 1967. С. 460. Лев. стбц. — 462. Лев. стбц.

86. Рассудок // Философская энциклопедия. Т. 4. «Наука логики» — Сигети. М., 1967. С. 468. Лев. — прав. стбц.

87. Субъективизм // Философская энциклопедия. Т. 5. Сигнальные системы — Яшты. Указатель. М., 1970. С. 156. Лев. — прав. стбц.

88. Утилитаризм [часть статьи] // Философская энциклопедия. Т. 5. Сигнальные системы — Яшты. Указатель. М., 1970. С. 290. Лев. стбц.

89. «Экономические рукописи 1857–58 гг.» // Философская энциклопедия. Т. 5. Сигнальные системы — Яшты. Указатель. М., 1970. С. 544. Лев. стбц. — 545. Лев. стбц.

90. Экономический материализм (экономический детерминизм) // Философская энциклопедия. Т. 5. Сигнальные системы — Яшты. Указатель. М., 1970. С. 545. Лев. стбц. — 546. Лев. стбц.

б) Философский энциклопедический словарь

91. Единство и борьба противоположностей // Философский энциклопедический словарь. Изд. 2-е. М., 1989. С. 190. Лев. стбц. — 191. Лев. стбц.

92. Идейность // *Философский энциклопедический словарь*. Изд. 2-е. М., 1989. С. 205. Лев. стбц. — 206. Лев. стбц.

93. Индивидуализм // *Философский энциклопедический словарь*. Изд. 2-е. М., 1989. С. 212. Лев. — прав. стбц.

94. Объективизм // *Философский энциклопедический словарь*. Изд. 2-е. М., 1989. С. 438. Лев. — прав. стбц.

95. Овеществление // *Философский энциклопедический словарь*. Изд. 2-е. М., 1989. С. 439. Лев. — прав. стбц.

96. Определенность и распределенность // *Философский энциклопедический словарь*. Изд. 2-е. М., 1989. С. 446. Прав. стбц.

97. Экономический материализм // *Философский энциклопедический словарь*. Изд. 2-е. М., 1989. С. 758. Лев. — прав. стбц.

в) Философский словарь

98. Всестороннее развитие личности // *Философский словарь*. Изд. 4-е. М., 1980. С. 60. Лев. — прав. стбц.

99. Единства и борьбы противоположностей закон // *Философский словарь*. Изд. 4-е. М., 1980. С. 109. Прав. стбц. — 110. Прав. стбц.

100. Деятельность // *Философский словарь*. Изд. 4-е. М., 1980. С. 91. Прав. стбц. — 92. Прав. стбц.

101. Интроспекция // *Философский словарь*. Изд. 4-е. М., 1980. С. 132. Прав. стбц.

102. Коммунистический труд // *Философский словарь*. Изд. 4-е. М., 1980. С. 161. Лев. — прав. стбц.

103. Объективизм // *Философский словарь*. Изд. 4-е. М., 1980. С. 258. Лев. — Прав. стбц.

104. Овеществление // *Философский словарь*. Изд. 4-е. М., 1980. С. 260. Лев. — прав. стбц.

105. Определенность и распределенность // *Философский словарь*. Изд. 4-е. М., 1980. С. 263. Прав. стбц. — 264. Лев. стбц.

106. Разделение труда // *Философский словарь*. Изд. 4-е. М., 1980. С. 309. Лев. — прав. стбц.

107. Фетишизм // *Философский словарь*. Изд. 4-е. М., 1980. С. 387. Лев. — прав. стбц.

108. Человек // *Философский словарь*. Изд. 4-е. М., 1980. С. 410. Прав. стбц. — 411. Лев. стбц.

119. «Я» (в философии) // *Философский словарь*. Изд. 4-е. М., 1980. С. 437. Лев. — прав. стбц.

г) Словарь по этике

110. Всестороннее, целостное развитие личности // *Словарь по этике*. Изд. 4-е. М., 1981. С. 45. Лев. стбц. — 47. Лев. стбц.

111. Конформизм // *Словарь по этике*. Изд. 4-е. М., 1981. С. 138. Лев. — прав. стбц.

112. Маркс // Словарь по этике. Изд. 4-е. М., 1981. С. 170. Прав. стбц. — 174. Лев. стбц.

113. Разум нравственный // Словарь по этике. Изд. 4-е. М., 1981. С. 278. Прав. стбц. — 279. Прав. стбц.

114. Энгельс // Словарь по этике. Изд. 4-е. М. 1981. С. 402. Прав. стбц. — 404. Прав. стбц.

д) Научный коммунизм. Словарь

115. Коммунистический труд // Научный коммунизм. Словарь. М., 1969. С. 139. Лев. стбц. — 140. Прав. стбц.

116. Разделение труда // Научный коммунизм. Словарь. М., 1969. С. 270. Лев. стбц. — 271. Прав. стбц.

117 Труд // Научный коммунизм. Словарь. М., 1969. С. 334—335. Прав. стбц.

е) Новая философская энциклопедия

118. Овеществление // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. III. Н — С. М., 2001. С. 140. Лев. стбц.

119. Определенность и распределенность // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. III. Н — С. М., 2001. С. 157 Лев. — прав. стбц.

Статьи в периодических изданиях

120. Методологические аспекты формирования целостной личности. Сообщение I. Освоение знания и диалектическое противоречие // Доклады АПН РСФСР. 1962. № 1. С. 29—34.

121. Методологические аспекты формирования целостной личности. Сообщение II. Освоение культуры и свободное время // Доклады АПН РСФСР. 1962. № 2. С. 19—24.

122. Коммунизм и труд // Вестник МГУ. Серия VIII. Экономика, философия. 1962. № 2. С. 40—53 (В соавторстве с Р. И. Косолаповым).

123. Отношение к труду как первой потребности жизни — важнейшая черта человека коммунистического общества // Философские науки. 1963. № 1. С. 13—21.

124. К вопросу об условиях познания диалектического противоречия // Философские науки. 1964. № 6. С. 167—173.

125. Активный характер воспитания (по К.Марксу и Ф.Энгельсу) // Новые исследования в педагогических науках. Вып. V. М.: Просвещение, 1965. С. 73—79.

126. Час, помноженный на века // Литературная газета. № 107 (3876). 1965. 9 сентября. С. 2.

127 Воспитание и образование (по К. Марксу и Ф. Энгельсу) // Новые исследования в педагогических науках. Вып. VI. М.: Просвещение, 1966. С. 70—77

128. Общественно-историческая, деятельная сущность человека // Вопросы философии. 1967 № 3. С. 20–29.
129. Богатство личности — в чем? // Комсомольская правда. 1967 16 августа. С. 3.
130. Современные проблемы воспитания в свете ленинских идей // Воспитание школьников. 1967 № 2. С. 24. 1-й стбц. — 29. 3-й стбц.
131. Гуманизм Марксовых принципов коммунистического воспитания // Воспитание школьников. 1968. № 4. С. 5. Прав. стбц. — 11. Прав. стбц.
132. Гуманизм Марксовых принципов коммунистического воспитания // Воспитание школьников. 1968. № 5. С. 71. Прав. стбц. — 75. Прав. стбц.
133. Диалектика подлинная и мнимая. (Критические заметки о маоистском понимании и применении диалектики) // Вопросы философии. 1971. № 8. С. 15–24 (В соавторстве с В. А. Лекторским и В. И. Кураевым).
134. Рационализм или диалектика? // Молодой коммунист. 1974. № 12. С. 70. Лев. стбц. — 78. Прав. стбц.
135. Логика осадного положения // Литературная газета. 1975. 13 августа (№ 33). С. 13. 1-й — 5-й стбц.
136. «Начать... с себя!» // Студенческий меридиан. 1977 № 4. С. 30. 1-й стбц. — 32. 1-й стбц.
137. [Выступление на «Круглом столе» в редакции «Вопросы литературы»] // Вопросы литературы. 1984. № 8. С. 136–141.
138. Деятельность и ценности. Критика «деятельностного» подхода и теории интериоризации // Вопросы философии. 1985. № 2. С. 41. Лев. стбц. — 44. Лев. стбц.
139. Познание творчества // Природа. 1986. № 6. С. 50. Лев. стбц. — 59. Прав. стбц.
140. Как возможно адекватное понимание // Театр. 1986. № 10. С. 125. Лев. стбц. — 127 Прав. стбц.
141. Выделявание себя в человека // Саянск. 1987 № 1. С. 5–6.
142. Выделявание себя в человека. Верность призванию: в со-творчестве наследуем и в наследовании сотворим // Саянск. 1988. № 2. С. 9–11.
143. Человек совершенствующийся // Учительская газета. 1988. 3 марта. С. 2.
144. Начинать с себя // Учительская газета. 1988. 17 марта. С. 2.
145. Воспитание в общении // Учительская газета. 1988. 31 марта. С. 2.
146. Три типа педагогики // Учительская газета. 1988. 14 апреля. С. 2.
147. Полюсы души // Учительская газета. 1988. 5 мая. С. 4.
148. Доверчивость // Учительская газета. 1988. 12 мая. С. 3.
149. Щедрость // Учительская газета. 1988. 24 мая. С. 3.

150. Радость // Учительская газета. 1988. 28 мая. С. 4.
151. Детская любовь // Учительская газета. 1988. 29 сентября.
152. Ступени // Учительская газета. 1988. 29 ноября. С. 3.
153. Педагогическое понимание // Учительская газета. 1988. 29 декабря. (В соавторстве с Н. Н. Лебедевой).
154. Философская концепция человека и креативности в наследии С. Л. Рубинштейна // Вопросы философии. 1989. № 4. С. 96–109.
155. Философско-аксиологические идеи в концепции человека С. Л. Рубинштейна // Философские науки. 1989. № 7. С. 26–36.
156. Педагогическое понимание как сотворчество (к философской проблематике нового педагогического мышления) // Вестник высшей школы. 1989. № 8. С. 58–63 (В соавторстве с Н. Н. Лебедевой).
157. «За воспитание, но другодоминантное» // Вестник высшей школы. 1989. № 11. С. 35–38.
158. Педагогическое экспериментирование // Советская педагогика. 1990. № 1. С. 94. Лев. стбц. — 97 Прав. стбц.
159. [Выступление на «Круглом столе» по теме «Перестройка и нравственность»] // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 15–18.
160. Корни и плоды. Размышление об истоках и условии человеческой плодотворности // Наше наследие. 1991. № V. С. 1. Лев. стбц. — 4. Прав. стбц.
161. Диалектические строки (серия А) // Философская и социологическая мысль. 1992. № 10. С. 140–150.
162. Диалектические строки (серия Б) // Философская и социологическая мысль. 1993. № 4. С. 73–88.
163. Диалектические строки (серия В) // Философская и социологическая мысль. 1993. № 11–12. С. 61–76.
164. Активность? Не чересчур активная попытка побеседовать с читателем // Шахар. [Алматы.] 1993. № 1. С. 53. Лев. стбц. — 74. Прав. стбц.
165. Человечность или антропоцентризм? Антитеза между ценностной посвященностью и гордым самодовлением // Философские науки. 1993. № 1–3.
166. Найти и обрести себя // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 103–109.
167. Особенности культуры глубинного общения // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 109–129.
168. Вступительное слово на защите докторской диссертации // Мир человека. [Алматы.] 2002. № 2. С. 84–90.
169. Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образовательного процесса и логического преформизма вообще) // Мир человека. [Алматы.] 2003. № 2. С. 31–40.
170. Проблема всеобщего и ее культурно-исторический смысл // Известия НАН РК. Серия общественных наук. 2004. № 5. С. 3–22.

Статьи на иностранных языках

171. Primary and secondary figures in the process of alienation according to Marx // Karl Marx and Modern Philosophy. Moscow, 1968. P. 225—303.

172. Primäre und sekundäre Figuren im Entfremdungsprozess nach Marx // Karl Marx und die moderne Philosophie. Moskau, 1968. S. 249—278.

173. Substancijos problema // Problemos. [Vilnius]. 1970. № 2 (6). P. 14 — 19.

174. The problem of the universal: its historico-cultural meaning // Boston college studies in philosophy. Vol. IV. Philosophical investigations in the USSR. 1975. P. 52—69.

175. Humanitarianization and axiologization of knowledge as a tendency in history of cognition // Тезисы докладов VIII Международного конгресса по логике, методологии и философии науки. Т. 3 (Секция 13). М.: Наука, 1987. С. 41—44.

176. Белсенділік? Оқырманмен сұхбаттасудың онша белсенді емес әректі // Шаһар. [Алматы.] 1993. № 1. Б.

Рецензии

177. Проблема абстрактного и конкретного и трудности ее исследования. Э. В. Ильенков. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. Изд-во АН СССР, М., 1960, 283 стр. // Вопросы философии. 1961. № 8. С. 161. Лев. стбц. — 165. Прав. стбц. (В соавторстве с Ю. Н. Давыдовым).

178. Человек — труд — свобода. Ю. Н. Давыдов. Труд и свобода. Издательство «Высшая школа», 1962. 132 стр. // Новый мир. 1963. № 12. С. 255. Лев. стбц. — 258. Прав. стбц.

179. В путь к диалектике общения. [О книге В. С. Библера «Мышление как творчество»] // Клуб и художественная самодеятельность. 1976. № 9. С. 21—22.

180. В. В. Кортава. К вопросу о ценностной детерминации сознания. Тбилиси: Мецниереба, 1987. 64 с. // Философские науки. 1989. № 6. С. 94. Лев. стбц. — 96. Прав. стбц. (В соавторстве с Е. А. Мамчур).

Литература о Г. С. Батищеве

1. Друзья. Батищев Генрих Степанович (1932—1990). Некролог. Бытие-на-Ты // Ступени самообретения. (Проблемы образования и культуры в малом городе). М., 1992. С. 226—229. Фрагмент «Бытие-на-Ты» перепечатан в журн.: Философская и социологическая мысль. 1992. № 10. С. 138—140.

2. Хамидов А. А. Батищев // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995. С. 42. Прав. стбц. — 43. Лев. стбц.

3. Шердаков В. Н. Г. С. Батищев: в поиске истины пути и жизни // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 95—102. (Перепечатано в кн.: Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997 С. 446—460).

4. Лекторский В. А. Генрих Степанович Батищев и его «Введение в диалектику творчества» // Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997 С. 5—20.

5. Малахов В. А., Чайка Т. А. Рыцарь устремленности. О Генрихе Батищеве и его книге // Вопросы философии. 1999. № 4. С. 139—147

6. Кучмаева И. К. Батищев // Новая философская энциклопедия. Т. 1. А — Д. М., 2000. С. 221. Лев. стбц.

7 Батищев // Алексеев П. В. Философы России XIX—XX столетий. Биографии, идеи, труды. Изд. 3-е, перераб. и доп. М., 1999. С. 86. Лев. — прав. стбц. То же: Изд. 4-е, перераб. и доп. М., 2002. С. 93. Прав. стбц. — 94. Лев. стбц.

Принципиально значимые работы

Г. С. Батищева, изданные посмертно

1. Познание, деятельность, общение. В кн.: Теория познания: В 4 т. Т. 2. Социально-культурная природа познания. М., 1991. С. 119—135.

2. Познание и творчество. Там же. С. 136—139. В этих двух работах Г. С. Батищев в концентрированной форме излагает основные свои идеи второй половины 80-х годов, а кроме того, дает критику метода восхождения от абстрактного к конкретному, который в гегелевско-марксовской традиции почитался как высший метод познания.

3. Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина) / В кн.: М. М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 123—141. Здесь Г. С. Батищев показал, что в идейном наследии М. М. Бахтина уживаются две, равно противостоящие монологизму, диалогические позиции-тенденции: 1) «холодный, несопричастный» (можно сказать, плюралистический) диалогизм и 2) полифонический диалог, который, согласно Г. С. Батищеву, является высшей формой диалогического отношения.

4. Найти и обрести себя. В кн.: Ступени самообретения. (Проблемы образования и культуры в малом городе). М., 1992. С. 60—85. В данной статье Г. С. Батищев впервые открыто излагает свою позицию, бескомпромиссно пронизанную духом православия. В ней уже начисто отсутствует все то, что он писал о человеке на протяжении всего предшествующего периода своего философского творчества.

5. Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образовательного процесса и логического преформизма вообще). В журн.: Мир человека. [Алматы.] 2003. № 2. С. 31—40. Это доклад Г. С. Батищева на X Международном Гегелевском конгрессе (1974 г.), не публиковавшийся при его жизни.

Именной указатель

- А**
Абишев К. А. 40, 141
Авдеев В. И. 81
Аверинцев С. С. 249
Аверинцева Н. П. 249
Адоратский В. В. 102
Адорно Т. В. 202
Аксельрод (псевд. — Ортодокс) Л. И. 51
Андреев И. Д. 196
Антоний Сурожский (Блум), митр. 287
Аристотель 26–27, 196–197, 249
Арсеньев А. С. 203–204
- Б**
Багатурия Г. А. 97, 109
Барт К. 202
Батищева Н. В. 71
Баткин Л. М. 252
Бахтин М. М. 15, 18, 51, 53–54, 134, 136, 213, 254, 256, 259, 261, 263, 276, 298–299, 309
Башляр Г. 202
Безчеревных Э. В. 97
Бердяев Н. А. 19, 30, 43, 63, 86, 92, 96, 145
Берия Л. П. 188
Беркли Дж. 25
Бернштейн Э. 90, 154, 184
Библиер В. С. 213–214, 252, 257
Блаватская Е. П. 70
Блонд Ф. 307
Блох Й. 90
- Боранецкий П. С. 122
Боргиус В. 91
Бородай Ю. М. 13
Бродхаус Джон (псевд.; наст. имя и фам. Г. М. Гайндман) 101
Бубер М. 63, 254–255, 257, 276, 295, 302
Булгаков С. Н. 193, 202
Бухарин Н. И. 89
Быховский Б. Э. 13, 31
Бэкон Ф. 27
- В**
Вебер М. 241
Вернадский В. И. 181, 301
- Г**
Гадамер Г.-Г. 259
Гайденко П. П. 13, 122
Гароди Р. 152
Гачев Г. Д. 281
Гегель Г. В. Ф. 9, 18, 23, 26, 28, 36, 46, 49, 53, 58, 65, 77, 135, 150, 183, 190, 196, 201, 203–207
Гелен А. 113
Гераклит Эфесский 212
Гоббс Т. 27, 150
Гольбах П. А. 24
Горбачёв М. С. 238
Горький (Пешков) А. М. 274
Грамши А. 155
Гумилёв Л. Н. 152
Гуссерль Э. 18, 155, 253
- Давыдов Ю. Н. 250, 273

- Дарвин Ч. Р. 108
 Деборин А. М. 24
 Декарт Р. 25–26, 253
 Демокрит 25
 Джентиле Дж. 68
 Дицген И. 183
 Достоевский Ф. М. 51, 123, 139, 301
 Екклесиаст 180
 Ермоленко А. Н. 287
 Жанэ П. 80
 Злотина М. Л. 200
 Иисус Христос 294, 299
 Ильенков Э. В. 12, 17, 18, 24, 26, 31, 37, 44, 58, 60, 76–77, 96, 97, 121, 155, 187–188, 190–191, 194–195, 196, 210, 251
 Иоанн Зизиулас, митр. 298
 Йонас Г. 287
 Каган М. С. 256, 266
 Каменский Х. 145
 Канарский А. С. 251
 Кант И. 9, 39, 115, 190, 203, 230
 Каутский К. 154
 Кедров Б. М. 201, 203
 Керим-заде Р. И. 203
 Кьеркегор С. 202, 250, 288
 Колаковски Л. 155
 Коменский Я. А. 136–137, 237
 Кон И. С. 55
 Копнин П. В. 196, 201, 204
 Корчак Я. (Гольдшмидт Х.) 237, 290
 Косарева Л. М. 27
 Косик К. 28, 155
 Косолапов Р. И. 31–32
 Кут Хуми Лал Синг (Махатма) 147
 Кучинский Я. 145
 Лабриола А. 104
 Лапин Н. И. 97
 Лафарг П. 24, 90, 92, 96, 104, 154
 Левинас Э. 254, 257, 263, 284, 300, 305–308
 Лейбниц Г. В. 25–26
 Лекторский В. А. 12, 13, 19–20, 87, 105–106, 248, 277
 Ленин В. И. 23, 24, 28–29, 79, 89, 96, 108, 154, 183, 185–186, 190–191, 201, 213, 223, 227
 Либерт А. 202
 Либлингфельс Ф., фон 249
 Лифшиц М. А. 24, 40
 Лосев А. Ф. 122, 250
 Лосский Н. О. 24
 Лотман Ю. М. 252
 Лукач Д. (нем. Георг) 24, 155
 Льюис К. С. 279
 Любимцев А. А. 181
 Маркович М. 155
 Мамардашвили М. К. 166
 Маньковский Л. А. 97
 Маркс К. 16, 26–27, 29–30, 31, 33, 35–37, 47, 52, 54–58, 69–71, 84, 89–94, 96, 98, 104–109, 111, 117, 119, 125, 133–134, 137, 151–155, 164–168, 171–173, 178–180, 180, 183–184, 190–192, 201, 205–207, 223, 226, 227–229, 277
 Марсель Г. 254
 Марш Дж. П. 137
 Мегрелидзе К. Р. 197
 Мендельсон М. 148
 Мид Дж. 80
 Мукашев З. А. 94–96
 Нарский И. С. 97, 99, 168, 177
 Николай Кузанский 148
 Ньютон И. 81

Огурцов А. П. 97, 137, 153,
155, 157, 163, 172, 219, 273
Ойзерман Т. И. 203
Орлова С. А. 99
Ортега-и-Гассет Х. 145

Паскаль Б. 284, 305
Пашков К. В. 287
Пиаже Ж. 80
Пико дела Мирандола Дж. 121
Платон 9, 26, 301, 309
Плеснер Г. 113
Плеханов Г. В. 24, 89, 104, 154,
185, 196
Плотин 26, 183
Попов Д. Н. 144
Прайс Д. С. 174
Протагор 119
Псевдо-Дионисий Ареопагит
299

Рерих Е. И. 70
Рерих Н. К. 70
Рерих Ю. Н. 7, 181
Рикардо Д. 37
Рикер П. 287
Рильке Р. М. 237
Розеншток-Хюсси О. 254
Рубинштейн С. Л. 54, 134, 181,
291
Руссо Ж.-Ж. 150

Садовский В. Н. 248
Сартр Ж.-П. 63, 95, 155, 202,
253
Свидерский В. И. 202
Сигов К. Б. 249
Сковорода Г. С. 287, 292
Смит А. 37
Сократ 213
Соловьёв В. С. 86
Соловьёв Э. Ю. 13
Спиноза Б. 24, 25–26, 28, 58,
66, 148
Сталин И. В. 29, 96, 186
Сухомлинский В. А. 237, 290

Табачковский В. Г. 293
Толстой Л. Н. 301
Туровский М. Б. 12

Унамуно М. де Х. 145
Ухтомский А. А. 78, 81, 123,
135, 181, 262, 300
Ушинский К. Д. 237

Фейербах Л. А. 41, 119, 150
Флоренский П. А. 53, 193–194,
202
Фраас К. 136
Фрейд З. 80

Хайдеггер М. 62, 139, 155, 253,
287–288, 295, 304
Хрущёв Н. С. 32

Чижевский А. Л. 181, 301

Швейцер А. 145
Шелер М. 113
Шеллинг Ф. В. Й. 148
Шердаков В. Н. 18, 19, 86
Шмидт К. 90–91
Штайнер Р. Й. Л. 145
Штирнер Макс (псевд.; наст.
имя и фам. Каспар Шмидт)
41, 43, 62

Энгельс Ф. 26, 28–29, 31, 47,
55, 79, 89–92, 94, 96, 101,
122, 154, 184, 208, 223, 226
Эпикур 294

Якоби Ф. 148
Ясперс К. — 63, 213, 254–255,
302

Сведения об авторах

Хамидов Александр Александрович — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии и права Академии наук Казахстана.

Малахов Виктор Аронович — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии Национальной академии наук Украины.

Содержание

От редактора	5
I. А. А. Хамидов. Путь открытий как открытие пути: философские искания Г. С. Батищева	
1. Штрихи к философской биографии Г. С. Батищева	11
2. В плену «субстанциализма»	23
3. Миражи «анти-субстанциализма»	43
4. Выход на новые горизонты	68
5. Отношение к философии Карла Маркса	89
6. Человек, творчество, Универсум	112
7. Проблема отчуждения	150
8. Теория диалектики	183
9. Философия педагогики	215
II. В. А. Малахов. Парадигма общения в философском творчестве Г. С. Батищева	
1. Несколько предварительных соображений	243
2. «Своецентризм» и «другодоминантность»	258
3. От философии деятельности к философии общения	265
4. Типология социальных связей и нравственный выбор личности ...	277
5. Глубинное общение как смыслообразующая основа междусубъектных отношений гармонического типа	286
6. Универсалии глубинного общения	297
7. Батищев и другие	303
Хроника основных событий жизни и творчества	313
Библиография	319
Именной указатель	331
Сведения об авторах	334

Научное издание

Философия России второй половины XX века

Батищев Генрих Степанович

Редактор *И. Н. Дорфман*

Художественный редактор *А. К. Сорокин*

Художественное оформление *А. Ю. Никулин*

Технический редактор *М. М. Ветрова*

Выпускающий редактор *И. В. Киселева*

Компьютерная верстка *А. Г. Колесников*

Корректор *Р. И. Кочнева*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 26.05.2009.

Формат 60×90/16. Печать офсетная. Усл. печ. л. 21.

Тираж 2000 экз. Заказ 5581

Издательство «Российская политическая энциклопедия»
(РОССПЭН)

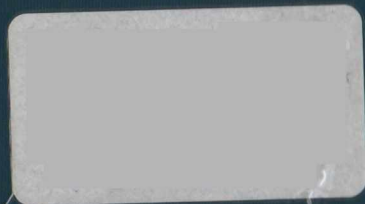
117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82.

Тел.: 334-81-87 (дирекция), 334-82-42 (отдел реализации)

Отпечатано с готовых файлов заказчика в ОАО «ИПК
«Ульяновский Дом печати». 432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

Культура познавательная, художественная, нравственная – это еще далеко не вся культура. Есть еще 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.

Г. С. Батищев



Институт философии РАН



Некоммерческий научный фонд
«Институт развития им. Г.П. Щедровицкого»



Издательство «РОССИЙСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»