

ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ

М.М. Прохоров

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ АБСТРАКЦИИ ТЕОРИИ КРЕАТИВНОСТИ

Аннотация. В статье рассмотрены предельные абстракции креативности в пространстве традиции и инновации. Выделены три плана абстрагирования: план основных форм взаимоотношения традиции и новации; срез их предельных идеализаций в плоскости отношения человека к миру; наконец, аксиологический аспект противопоставления креативности и симуляции. Во-первых, вычленены и описаны антиинтеракционизм, редукционизм и диалектическая взаимосвязь. Во-вторых, эксплицированы абстракции созерцательного, активистского и коэволюционного типа креативности как предельные мировоззренческие идеализации. Они входят в структуру обобщающей модели отношения человека и мира, определяя (детерминируя) природу предельно широко понимаемой творческой деятельности. В-третьих, как аксиологические абстракции автор характеризует креативность в её противоположности симулированию.

В качестве методологии исследования автор использует положения материализма, диалектики, методологии восхождения от абстрактного к конкретному, опираясь на эмпирические факты современной жизни. Основными выводами автора являются: выделение и характеристика предельных абстракций креативности в пространстве традиции и инновации; экспликация трёх планов абстрагирования отношения традиции и новации: онтологического; мировоззренческого и аксиологического. Это позволило автору раскрыть онтологическую сущность дуалистического антиинтеракционизма, редукционизма и собственно диалектической связи; эксплицировать абстракции созерцательного, активистского и коэволюционного типа креативности в мировоззренческом аспекте; наконец, дать характеристику противостояния креативности и её симулирования в аксиологическом аспекте. Показана важность этих абстракций для теории и практики мышления и творчества человека.

Ключевые слова: традиция и (инновация), антиинтеракционизм, редукционизм, созерцательность, активизм (конструктивизм), коэволюция, единство противоположностей, креативность, симуляция, закон зеркальности.

Abstract. The article highlights three types of extreme abstraction: first, in terms of the basic forms of relations traditions and innovations; second, in the plane of man's relationship to the world; thirdly, in axiological aspect. In the foreground are identified and described anti-interactionism, reductionism and dialectical relationship of tradition and innovation; shows the presence of the growth of their interaction, given categorization of traditional and technological cultures. In a second aspect explicated abstraction contemplative, activist and co-evolutionary type of creativity. They come in a generalizing model of man's relationship with the world; dictate the nature of the very broad sense of creative activity. Traditions and traditional culture corresponds to the contemplative type of attitudes toward the world, of fabricated - an innovative form of creativity and activist type of man's relationship to the world. Dialectical relationship corresponds to a co-evolutionary model of man's attitude with the world. A contemplative and activist opposed to creative types, but have the same ontological basis of antagonism as the conflict with the dominant "struggle of opposites." The co-evolution type of creativity dominated "unity of opposites", dialog with the relationship of man and the world. In axiological terms of creativity explicated as the opposite of simulation. They are rooted in the development of reality as opposed to progress and regress. The ascending branch of the being generates creativity, as its internal determinant of ensuring its existence and prolongation; in the context of degradation, there is a degeneration of thought and creativity, creativity is simulated, it is transformed into simulation as a means and function degeneration. They are connected "law of specular": the imitation of social laws are "mirror" of their action on the ascending branch of evolution.

Key words: unity of opposites, co-evolution, activism (constructivism), contemplation, reductionism, anti-interactionism, tradition and innovation, creativity, simulation, the law of specular.

Сегодня креативность нередко рассматривается как внедрение новшеств, инноваций, а в последних усматривают своеобразную панацею от любых бед и вызовов времени. Теоретически это неверно, а практически – опасно подменой креативности инноватикой. Сфера креативности есть особая область онтологической реальности, воедино связывающая человека с бытием. Поэтому «внутри себя» она уже не противопоставляет внешней природе, будучи, образно говоря, тем скульптором, который работает на два фронта: с одной стороны, лепит из материала природы личность (с учётом интересов и потребностей человека), с другой стороны, оформляет бытие, переоформляет его в субъектные формы, на что обратил внимание уже Аристотель. Он отделял человеческую деятельность и соответствующую ей теорию креативности от натурфилософского подхода (досократиков) и от односторонне антропологического подхода (антропоморфизма софистов). Зародыш теории креативности впервые появляется у Сократа – вместе с открытием разума, мышления как культурной реальности [1, с. 203–214].

Отчуждение этой сферы от бытия ведёт к её вырождению, изоляции и самоизоляции, преодоление которых предполагает признание объективности процессов творчества и мышления, тогда как изоляция чревата опасностью превращения её в гуманитарный вариант аналога механицизма. Исторический опыт человечества свидетельствует, что человеческая креативность не существует вне традиции, как не существует она и без инновации. С другой стороны, инновация и традиция находятся в более чем напряжённых отношениях друг с другом. Мышление стремится совместить их, на первых порах делая это двумя противоположными способами. При первом происходит «снятие» традиции в инновации, при втором уже традиция «съедает» инновацию. Как видно, разработка теории креативности буквально упирается в проблему соотношения традиции и новации (инновации), которая до сих пор не имеет общепринятого удовлетворительного решения.

Данная статья обобщает целый ряд исследований автора, которые были опубликованы в различных изданиях. Мы исходим из взаимной *дополнительности* традиции и новации вместо обычно распространённого противопоставления *концепций* и *самих* взаимоотношений традиции и новации. Методологически мы признаём, что каждая из концепций соответствует *своей* собственной реальности традиции, инновации и их взаимоотношению. Эта реальность может принадлежать «поверхности» или, можно сказать, «лежать на по-

верхности» либо, напротив, быть глубоко скрытой, в сущности. Приходится учитывать также и наличие сущностей разных порядков.

Такой подход позволяет выделить три абстракции, в которых схватываются и выражаются основные формы или инварианты взаимоотношения традиции и новации, их онтология: *антиинтеракционизм*, *редукционизм* и *собственно диалектическая взаимосвязь* [2, с. 28–50].

Антиинтеракционизм – логически первая абстракция, в которой соотношение традиции и инновации представляется дуалистически, ни одна из форм креативности не посягает на права другой, их взаимоотношение сведено к минимуму. Это как будто обеспечивает их равноправие, что открывается основанием признания этой концепции. На поверку обнаруживается преувеличение, абсолютизация альтернативности традиции и инновации, приводящая к их дуализму, по сути дела к разрыву отношений между ними, признаваемыми фактически существующими независимо друг от друга. Это – поверхностный статус взаимоотношения, он не исчез и до настоящего времени. Но мир культуры, творчества един, не распадается на два независимых мира, поддерживающих лишь внешние взаимоотношения, хотя взаимоотношения такого рода не исключаются и в настоящее время.

Соответственно сказанному в истории человечества различаются традиционная и техногенная цивилизации, представленные многообразием конкретных видов общества (например, А. Тойнби). К сожалению, смысл понятия «инновация» остаётся при этом без прояснения, а за знание принимают её оценки, без уточнения того, что именно в этих представлениях соответствует реальности, а что представляет собой игру ума, спекуляцию, симулякр.

Инновационная деятельность в традиционном обществе «умалчивается», недооценивается, *привязывается* к традиции так, как Ахиллес в апории Зенона *привязан* к черепахе, не будучи в состоянии не только перегнать, но даже догнать её, чтобы стать вровень с нею по своему статусу: новация здесь существует в границах самой традиции. В техногенной культуре, наоборот, её переоценивают, социальные изменения раскручивают с огромной скоростью, экстенсивное развитие истории заменяют интенсивным, пространственное существование – временным. Резервы роста черпают не за счёт расширения культурных зон, а за счёт перестройки самих оснований прежних способов жизнедеятельности и формирования принципиально новых возможностей. В результате ценностью признаётся сама инновация *itself*, оригинальность, новое как таковое.

Вехами данного противостояния стали античная культура, европейское средневековье, Ренессанс, Новое время, сделавшее ставку на инновацию преобразовательского отношения человека к миру, наконец, современные «повороты» (технологический, финансовый, лингвистический, коммуникационный и др.), где человек стал претендовать уже вообще на выход за пределы бытия – на основе приравнивания «бытия мира в целом» к сущему, к конкретной «вещи» или «системе». При таком приравнивании кажется, что за пределы бытия, несмотря на всю его неисчерпаемость, выйти так же просто, как за границы сущего. Результатами таких рассуждений стали «философия небытия» [3, с. 248], постмодернистские концепты «трансгрессии» (преодоление непреодолимого) («симулякра») и т.п. Прежде на такие «выходы» претендовали религия и идеализм, в наше время – технология, теория коммуникации и др. В итоге люди лишаются неисчерпаемых ресурсов «пространства» бытия, в котором развёртывается их жизнь и деятельность. Соответственно обоим подходам появилась «Книга рекордов Гиннесса», пришедшая на смену «Семи чудесам света» традиционного общества, где подчёркивалась завершенность мира, в котором, понятно, инновации не могли играть существенного значения.

Крайним выражением такой точки зрения является радикальный или мировоззренческий конструктивизм, суть которого состоит в том, что он отрицает уже не просто традицию, а само бытие, в котором, как отмечалось, растворяется человеческая креативность. Это делается ради сохранения «самостоятельности» креативности. Показательной в данном случае является позиция Бенно Хюбнера, бывшего «слушателем» лекций М. Хайдеггера, который пришёл к противоположному выводу: «истина бытия» состоит в том, что «Бытия не существует». Книгу Б. Хюбнера можно признать типичной для западной постмодернистской литературы, ведущей борьбу с позиций конструктивизма против философской «онтокрации».

Примечательно, что в английском варианте названия русское слово «одержимый» является идентичным, поясняют издатели, выражению «свихнувшийся на бытии», «с-ума-шедший». Место бытия, «материи» занимает «материал» как полностью находящийся в «распоряжении», «подручный» для человека. Б. Хюбнер стремится обосновать свой мировоззренческий конструктивизм, отрицая бытие пользу «Бытия-как-концепции» [4, с. 134]. Но если бытие есть *лишь* концепция, *лишь* человеческое представление, то оно *принадлежит* субъекту, который их *конструирует*, изобретает, создавая вымысел. В результате бытие должно утратить свою

объективность, превратиться в *объективацию* (*проекцию*). Во вступительной части «От издателя» говорится, что с этого момента «уже не Хайдеггер мыслил Бытие, но, наоборот, Бытие мыслило Хайдеггера. Или точнее: Хайдеггер мыслил самого себя и всё сущее, исходя из Бытия». Сам Б. Хюбнер пишет: «Приходится сделать вывод, что Хайдеггер оказался в плену Бытия. И не имеет никакого значения, Хайдеггер ли со всей решимостью совершил прыжок в Бытие, как он сам говорит, или Бытие наступило ему на голову, как утверждаю я. В любом случае в-падение в Бытие стало для него ловушкой, из которой он так и не нашёл выход» [5, с. 14–15].

С такой точки зрения, кажется, что человек живёт *не в бытии*, но в *представлении*, в *концепции* бытия, *изобретённой* человеком, М. Хайдеггером, оказавшимся, следовательно, в плену своего изобретения, как радикального мировоззренческого конструкта. И тут нет ничего удивительного, ибо «во всех метафизиках», полагает Б. Хюбнер, «люди выдумывали более высокие силы, исходя из которых они мыслят себя»; подобным же образом и М. Хайдеггер *выдумал* «метафизику Бытия» [6, с. 30]. Тем самым человеческая креативность полностью, полагает сторонник мировоззренческого конструктивизма, высвобождается от включённости в бытие и его изменение. Таким путём Б. Хюбнер надеется *освободить* человечество от «изобретения» «онтокрации». Исток «учреждённого» [6, с. 37] Хайдеггером Бытия, полагает он, следует искать в голове Хайдеггера и ещё, быть может, в языке, который Хайдеггер считает «домом Бытия» [5, с. 15]; в действительности же, полагает конструктивист, Бытия «не существует», его нет *среди фактов и явлений*, оно – *вне сущего*, оно растворено в мнимом пространстве, ортогональном действительному, есть вы-мысленное, есть знак, бренд, символ.

Б. Хюбнер сообщает, что когда он предложил М. Хайдеггеру «сделать из бытия понятие», т.е. подменить бытие понятием, то М. Хайдеггер возразил ему: «Понятие. А что вы хотите с его помощью понять?». И добавил: «Вы приближаетесь к той точке, из которой можно понять только темноту» [6, с. 30]. Б. Хюбнер сетует, что такому бытию в философии подчиняется всё сущее, даже Бог, которого М. Хайдеггер встраивает в своё Бытие. Творящего бытие Бога Б. Хюбнер толкует в духе скептицизма – как представление о могуществе и всемогуществе, которое должны, получается, принимать другие люди через М. Хайдеггера. Такое представление, подчёркивает автор, оказало *большее* влияние в человеческой истории, чем все короли, императоры, диктаторы, часто правившие «божьей милостью». Без создания-выдумывания такого

представления, принимаемого человеческим обществом, их правление было бы невозможным. Но это *бытие* есть всего лишь образ самого М. Хайдеггера. М. Хайдеггер, полагает Б. Хюбнер, обманул сам себя Бытием, ибо последнего не существует; *на самом деле* бытие есть лишь виртуальный образ, симулякр. Такова «ловушка» М. Хайдеггера, если верить утверждениям Б. Хюбнера.

Другим вариантом взаимоотношения традиции и новации является попытка решить проблему «взаимодействия» путём *сведения* одной противоположности к другой, доминирующей, что приводит к абсолютизации её подчинённого положения, к представлениям о её второстепенной роли в таком «взаимодействии». Это – **редукционизм**. Разумеется, здесь уже можно говорить о «взаимодействии» в большей степени, чем в дуалистическом антиинтеракционизме. Каково же в этом случае *приращение* по сравнению с последним? В редукционистских вариантах каждая сторона заявляет, что она включает в себя *рациональное зерно* другой. Правда, без учёта *специфики* содержания противоположной стороны. Оно *процеживается* сквозь сито своих собственных принципов. Значит, отбрасывается то, что не проходит сквозь такое сито. Усваивается лишь то, что в этой противоположной стороне идентично её собственным содержательным моментам. Повторим, так поступает каждая из противоположностей. Значит, редукционистская концепция ведёт к двум противоположным версиям: согласно одной версии традиции «дополняют» инновациями как формами продолжения самой традиции, согласно противоположной версии инновация признаёт традицию формой своего проявления и дополнения. Обе разновидности редукционизма можно встретить, например, в культуре Японии и других стран Востока, вставших на путь модернизации, но без полного отказа от национальных традиций.

Третья абстракция представляет и раскрывает собственно **диалектическую взаимосвязь традиции и инновации**. Она уходит с поверхности вглубь проблемы и характеризует сущность взаимоотношения наиболее глубокого порядка. Будучи наиболее глубокой по смыслу и наиболее продуктивной, эта концепция преодолевает дуалистический антиинтеракционизм и односторонний редукционизм, с которыми исследователь сталкивается «на поверхности». Именно на диалектическом уровне традиция и новация выступают как полярные противоположности и, подобно всем полярным противоположностям, имеют абсолютное значение только в пределах области креативности. Как только мы станем применять эти абстракции

вне пределов креативности, так их противоположность сделается непригодной для выражения сути взаимоотношения традиции и инновации.

Абстракция диалектического взаимоотношения традиции и инновации раскрывает их суть, обнаруживает её с момента их появления в качестве двух, обладающих собственной спецификой форм креативности, не редуцируемых друг к другу и не отчуждённых друг от друга в составе всей культуры, являющейся тем целым, в состав которого они входят как её «части», имеющие внутреннюю логику своего взаимодействия. Внутренне они связаны противоречивым единством, исключающим возможность процеживания специфики одной стороны через сито другой стороны, как и антиинтеракционистское отчуждение их друг от друга. Поэтому именно диалектическая концепция является наиболее перспективной и приемлемой, раскрывая внутреннюю, необходимую, существенную взаимосвязь между традицией и инновацией, их взаимодействие на принципах равенства, структурной сложности и развития механизма взаимодействия традиционного и инновационного. Восхождение от антиинтеракционизма к редукционизму и, далее, к диалектической модели соотношения традиции и новации есть восхождение от абстрактного к конкретному. Без абстракций антиинтеракционизма, редукционизма и диалектической взаимосвязи традиции и инновации не может быть *теории* креативности.

Они позволяют выделить далее основные типы взаимоотношения человека с миром. Речь идёт о созерцательном, активистском и коэволюционном мироотношении, которые входят как элементы в обобщающую модель отношения человека и мира. Традиции и традиционной культуре соответствует созерцательный тип мироотношения, техногенной культуре, в которой доминирует инновационная форма креативности, активистский тип мироотношения, а адекватным выражением онтологического содержания диалектической взаимосвязи традиции и инновации будет коэволюционная модель мироотношения.

Для их выделения мы предложили [7, с. 136–239] рассматривать мировоззрение как систему взглядов, которую можно уподобить сфере, в которой они располагаются от периферии к центру. На поверхности мировоззренческие положения характеризуются своей чрезвычайной сложностью, подвижностью и изменчивостью. Но по мере удаления от периферии к центру они демонстрируют всё большую стабильность, устойчивость и фундаментальную простоту. Положения на поверхности соответствуют преходящности, изменчивости кон-

кретных явлений, фактов и событий, получающих мировоззренческую описание, оценку или прогноз. Последние осуществляют с позиций более общих, значит, более обобщённых и устойчивых мировоззренческих положений, находящихся ближе к центру сферы. Самые общие и устойчивые из них располагаются в центре, образуя фундамент или ядро. Над последним возвышается вся совокупность подвижных, более изменчивых мировоззренческих положений, вплоть до самых «мимолетных». Можно утверждать, таким образом, что изменчивости, мимолетности периферийных утверждений соответствует устойчивость центральных, обладающих максимальной степенью общности (обобщённости).

Центральные, наиболее общие, центральные или самые фундаментальные не являются абсолютно неизменяемыми. В то же время характер их изменения специфичен, ибо в таких изменениях находят себе выражение коренные, качественные перемены всей системы взаимоотношений между человеком и миром. Их принято идентифицировать с понятием мироотношения. Кардинальные перемены вызывают коренную, качественную ломку всех, вплоть до самых периферийных, мировоззренческих описаний, оценок и прогнозов. Их можно характеризовать как революционные, тогда как изменения периферийных мировоззренческих утверждений, могут долгое время не сказываться на существовании коренных, глубинных, наиболее устойчивых и общих мировоззренческих положений. «Ядро» как неким «защитным слоем» или «буфером» защищается от перемен совокупностью мировоззренческих положений меньшей степени общности. Но когда в человеческой культуре происходит радикальная, революционная ломка, тогда не помогает никакой защитный слой или буфер, ибо тогда происходит изменение взгляда на *всю* систему взаимоотношений человека с миром в целом, то есть происходит смена *типа* мироотношения.

Нужно отметить, что выделение трёх типов мироотношения как базисных *универсалий* культурной креативности не отрицает неисчерпаемого многообразия *реально* существующих отношений и мировоззрений. Ведь мы говорим об идеализациях, «идеальных типах», являющихся «мерами», воспроизводящими глубинное ядро мироотношения, соответствующего в истории культурной креативности той или иной эпохи. Очевидно, что такие идеализации позволяют ориентироваться в конкретном многообразии всех реально существующих отношений и мировоззрений.

Второй важный методологический момент нашего исследования состоит в том, что при экс-

пликации основных типов мироотношения мы руководствуемся законом единства и борьбы противоположностей. Однако по отношению к нему мы предлагаем сложную мыслительную процедуру. К данному закону приходится отнестись аналитически, абстрагируя «борьбу противоположностей» и «единство противоположностей», трактуя их как отношения противоречивости *противоположных* типов.

На основе «борьбы противоположностей» выделяются два типа мироотношения: в одном случае высшая степень влияния, *prioritet* (от лат. *prior* – первый, важнейший) достаётся мирозданию (это соответствует традиционной культуре), в другом – человеку, стремящемуся господствовать над мирозданием (это соответствует инновационной культуре техногенного общества Нового времени, проходящего под знаком, говоря вместе с М. Хайдеггером, «господства субъекта»). Примечательным является то обстоятельство, что при всей альтернативности созерцательного и активистского мироотношения их объединяет единое основание – *борьба противоположностей*.

Перейдём к противоположному варианту, к абстрагированию противоречия типа «единство противоположностей». Оно выводит за уже описанные пределы. При таком переходе приоритет сменяется *paritetom* (от лат. *paritas/paritatis* – равенство, равносущность). Появляется образ коэволюции. Это значит, что коэволюция является альтернативой как традиции, так и инновации, взятым как порознь, так и вместе. Коэволюции характерно стремление преодолеть чрезмерность «борьбы противоположностей», выступавшей, как выяснилось, *основанием*, характерным для созерцательной и активистской форм креативности.

Если подвести итог нашему мысленному моделированию всей ситуации, то можно утверждать, что абстракции созерцательной, активистской и коэволюционной креативности исчерпывают глубинную сущность всех реальных форм креативности человека в мире.

Дадим их краткую характеристику. Абстракция созерцательной креативности раскрывает сущность традиционной культуры: человек адаптируется к мирозданию в соответствии с его фундаментальными характеристиками, лежащими в основании всей человеческой деятельности. В обосновании этого типа креативности древние мыслители (Востока и Запада) видели суть традиции как идеала, имеющего глубокий космический смысл подлинно человеческой творческой деятельности. Закономерности мироздания не могут быть устранены или нарушены. Даже изменяя

мир, то есть создавая нечто новое, человек толкует свою деятельность и мышление от лица «самого» мира, а себя признаёт *функцией* мира, действующей «от имени» мировой сущности. Человек не допускает мысли о противостоянии этой мировой субстанции, как не допускает он и мысли о своей исключительной субъективности. Таким образом, мироздание признаётся абсолютным, тогда как человеческая креативность опознаётся относительной, «носителем» сущностных черт и тенденций «самости» мироздания, его субстанции. Приведу в пример позицию Гераклита. Мир он называет Космосом и заявляет, что его не создал никакой Бог и никакой человек; Космос, один и тот же для всего существующего (значит, ничто не существует в пустоте, но в Космосе), всегда был, есть и будет вечно; живым огнём, мерами загорающимся и закономерно угасающим. Иначе говоря, субъективность со всеми её эмпирическими признаками следует погасить в себе; когда это сделано, тогда в человеке, цивилизации, культуре вскрывается таящаяся в них внутренняя, глубинная, сущностная жизнь; это – существование *самой* «субстанции» мироздания, независимой от человека. Являя себя во всём сущем, такая субстанция обнаруживает себя также и через человека. Как человека *разумного*. Это означает, что владение сознанием снабжает человека знанием первоначальности субстанциального мироздания, как и *действием человека* в соответствии с законами такого мироздания. Следовательно, сознание предстаёт как важнейший механизм, обеспечивающий, определяющий, детерминирующий созерцательный тип креативности.

Важно отметить, что данный образ является обобщающим. Иначе говоря, субстанция может толковаться по-разному: материалистически и идеалистически, теистически и атеистически, метафизически и диалектически. И под миром может пониматься не только природа, но и общество, и государство, и вообще – всякая иная целостная органическая система, если в неё человек *входит* как её часть, которая «слушается» целого, обуславливается им. Правомерен поясняющий образ: человек буквально *растворяет себя* в мире, подчиняет себя его законам, *пленяет себя* им как *«пленяет себя»* любовник любимой женщиной, когда он отдаётся ей, что называется, без остатка. Поэтому свобода здесь воспринимается как осознанная необходимость (как её понимал и трактовал Б. Спиноза). Причём дело не заканчивается голый онтологией, но распространяется и на эстетическую сферу, поскольку здесь «мир в целом», «целое как целое» представляется *возвышенным*, эстетически совершенным, а онтологически завершённым.

Любопытно, что религия подобную «возвышенность» именуется *божественностью*. Это значит, что не эстетически возвышенное здесь предстаёт как проявление религиозного, но, наоборот, религиозное может быть представлено как проявление эстетического, как его «превращённая форма». И аналогичным образом может быть представлено взаимоотношение этического и религиозного.

Примечательно, что абстрагирование данного типа креативности разделяет классическая наука. Ведь она говорит о «*Homo sapiens*» как о природно-биологическом существе. Например, классическое естествознание учит, что человек закономерно рождается в конце естественной эволюции, процесса «возгонки» низших форм в высшие, что человек есть *«высший цвет»* природы. Следовательно, человек не может представлять себя творцом природы. Она вначале существует, «живёт» в форме объективности, которая не осознаёт себя, и только много позднее, пройдя по эволюционному пути, в лице человека обретает сознание, *не переставая от этого быть* природой.

Таким образом, человек может быть высшим продуктом природы, явлением «самой» материи, в котором и через которое эта самая материя приходит к сознанию и осознаёт себя, как и своё движение – как восхождение от низшего к высшему, восходя к человеческой креативности. В самом деле, человек возникает тогда, когда природа *завершает* свой процесс образования, *завершая* его в человеке, поэтому он приходит «слишком поздно», чтобы он мог быть творцом такого универсального процесса; в итоге природа выступает, «высваивает» себя как самостоятельно существующая, субстанциональная реальность. Здесь уместно также обращение к образцу-принципу древнекитайской культуры «у-вэй», который предполагает подобное «вхождение» человека в природный процесс. Не отрицая человеческой деятельности, им подчёркивается, что данный принцип не должен вести к разрушению природной гармонии, но оставаться в её границах, пролонгируя, продлевая её и в самой человеческой деятельности. Он вполне соответствовал сути традиционной культуры и креативности. Для традиционных земледельческих культур подобные принципы играли важную регулирующую роль. Они ориентировали человека на адаптацию, «включённость» во внешние природные условия, воспринимаемые как вполне гармоничные; в зависимости от них человека ставили результаты земледельческого труда. Их интенциональность – угадывать ритмы смены погоды, терпеливо выращивать растения, веками накапливать опыт наблюдения за природной средой и свойствами рас-

тений. Напомню притчу из китайской культуры, высмеивающую человека, который проявлял нетерпение и недовольство тем, что злаки растут излишне медленно; желая ускорить их рост, он стал тянуть их за верхушки и, в конце концов, выдернул их из земли; такие действия расцениваются древним традиционным человеком как «отчуждение», достойное осмеяния. Принцип «у-вэй» был также способом включения человека, каждого индивида в социальные структуры, которые традиционно воспроизводились на протяжении жизни целого ряда поколений без сколько-нибудь существенных изменений. Он исключал стремления к её полному целенаправленному преобразованию, выходящему за пределы доминирования «целого над частью», требуя самоконтроля и самодисциплины от индивида, включающегося в корпоративную структуру.

Если обратиться к философскому учению великого диалектика Гегеля, то мы и в ней обнаружим однотипную картину «вплетённости» человеческой креативности в мировой процесс. Гегель заявляет, что «разумная точка зрения» есть «примирение с действительностью», что не лишает его способности к творчеству и мышлению. Вот как Гегель объясняет свою позицию: творческий человек свободен только «в себе самом, в субъективной области», при этом он «упразднил свою непокорную личность, отказался от неё и находится со своим сознанием внутри некоторого целого». И, далее, «каждый» есть «сын своего времени», своей «эпохи», своего «Родоса» [8, с. 5–6, 59]; «*всемирной истории*», которая «совершается в духовной сфере», обнимая «собой физическую и психическую природу». Не забудем, что Гегель разрабатывает идеалистический вариант размышлений, поэтому для него «субстанциальным является дух и ход его развития», «кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно» [9, с. 12–16].

Правда, гегелевская концепция не столь прямой, как позиция традиционной созерцательной креативности. Она дополняется учением о «божественной хитрости» как основанием и предпосылкой человеческой созерцательности. Божественный разум, полагает Гегель, столь же хитёр, сколь *могуществен*. Хитрость состоит вообще в опосредующей деятельности, которая, позволив объектам действовать друг на друга и истощать себя в этом воздействии, не вмешиваясь вместе с тем непосредственно в этот процесс, всё же осуществляет лишь свою собственную цель. В этом смысле можно сказать, что божественное провидение ведёт себя по отношению к миру и его процессу как *абсолютная хитрость*. Иначе говоря, Бог даёт людям действовать так, как им угодно, не

стесняет игру их страстей и интересов, но получается из этого осуществление *Его* целей, которые отличны от целей, руководивших теми, которыми *Он* пользуется [10, с. 397–398]. Можно назвать *хитростью разума* то, что он заставляет действовать для себя страсти, причём то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред, а индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Так Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности, уплачивает не из себя, а «из страстей индивидуумов» [9, с. 32]. Однако, хотя мы и примиряемся с тем, что индивидуальности, их цели, их удовлетворение приносятся в жертву, что их счастье вообще предоставляется *случайности*, к царству которой оно относится, а индивидуумы вообще «*подводятся под категорию средств*», однако в них есть и такая сторона, которую мы не решаемся рассматривать только с этой точки зрения даже и по отношению к высшему началу, потому что она есть нечто безусловно независимое, само по себе вечное, в них. «*Это моральность, нравственность... они являются самоцелями*» «и по содержанию цели» [9, с. 33].

Фактически в этих рассуждениях Гегель, вслед за И. Кантом, указывает на возможность, если не необходимость, признать людей не только и, быть может, не столько *средствами*, сколько *субъектами*, свободными *личностями*. Это, во-первых. Во-вторых, здесь Гегелем уже намечается переход к тому, чтобы человек в свою очередь мог овладеть этой «хитростью». Зиждется такой переход на возможности понимания действительности как упорядоченного, закономерно устроенного «поля», в котором, познав её законы, субъект, как существо вполне разумное и самостоятельное, стремящееся к господству над миром существо, что характерно для немецкой классической философии, в особенности у И. Фихте с его «делом-действием», способно *обрести власть* над этими внешними процессами и объектами, поставить их под полный контроль своих собственных целей и воспринимая действительность как неиссякаемую «кладовую» материалов и способов, из которой человек может черпать бесконечно, если изобретёт *хитрость*, позволяющую ему искусственно изменить естественный процесс и поставить его себе на службу. И тогда укрощённая природа действительности будет способна бесконечно удовлетворять человеческие потребности во всё расширяющихся масштабах.

Упомянем З. Фрейда, в учении которого субстанциальную роль играет бессознательное начало. Интересно, что З. Фрейд открывает бессознательное в душевной жизни индивида, полагая поэтому, что «Я» не есть хозяин в собственном доме. З. Фрейд

полагает, что природные инстинкты превалируют над сознанием человека, а сознание обречено «довольствоваться» сведениями о том, что происходит в его душевной жизни бессознательно.

Наконец, можно высказать и парадоксальное утверждение, согласно которому созерцательный тип креативности не преодолевается даже диалектикой, признающей изменимость мира. На первый взгляд кажется, что если мир изменяется, то человек может изменить его своей креативностью. На деле же, если мир изменяется, то человек, *оказывается*, не изменяет его именно потому, что он изменяется *сам*, и в это его изменение непосредственно *вплетён* человек со всей его креативностью. В нём он и растворяет себя.

На основе такого типа креативности разрабатывались представления о познании: здесь человеку отводится роль «чистой доски», на которой природа оставляет свои «письмена»; объект представляется активной стороной, а субъект – пассивной; соответственно этому и в образовании – ученику отводится роль «пустого сосуда», который учитель *наполняет* знаниями.

Наконец, следует указать на *границы* созерцательной креативности. Ведь мировой процесс может представляться *идушим к концу*, например, на основе закона сохранения и превращения энергии, либо, скажем, на основе второго начала термодинамики, «тепловой смерти Вселенной». В таком «идушем к концу» процессе само человечество попадает в ситуацию смертности. Учитывая абстракцию созерцательной креативности в предшествующей истории, К. Маркс усмотрел подобную опасность. Он утверждает, что ускоряющийся поток увеличивает экономическое производство, а с ним и стремительный рост людей, отбрасываемых нищетой на вымирание. Обнаружилось, что стихийный механизм эволюции рано или поздно перестаёт обеспечивать «восхождение», он угрожает смениться нисхождением, гибелью homo sapiens (*Позже «Римский клуб» представит подобную угрозу в образе «пределов роста экономики», исчерпания ресурсов, экологического кризиса – М.П.*). Для спасения человеческого рода К. Маркс предложил внести качественные изменения в человеческую креативность, заменить её созерцательный тип на активистский – для обеспечения *дальнейшего* прогрессивного восхождения человечества.

Аналогичным является проект философии «общего дела» Н.Ф. Фёдорова, всей философии русского космизма, вознамерившейся творчески управлять уже не только историей, но эволюцией всего мироздания, частью которого эта история является. Ныне всё чаще это «проективное мышле-

ние» объявляется «нормой». На этом, как мы видели, настаивал и Б. Хюбнер.

Активистский тип креативности исходит из признания инновационно-творческого отношения человека к мирозданию. Мироздание больше «не устраивает человека» и последний решает изменить его своей творческой деятельностью. Особенно с наступлением Нового времени, когда человек «выходит из потаённости» в мировом процессе, отказывается от «растворения» в последнем, заявляет о себе как о субъекте, претендует на мировое господство, не подозревая (как не подозревали Ф. Бэкон и Р. Декарт) о последствиях такой интенциональности возможными глобальными проблемами, давшими о себе знать лишь в современную эпоху. Утверждается, что он определяет себя инновационностью. Преодолевается «самость» мироздания, всё более подпадающего в зависимость от человека.

Впрочем, уже Библия обещала «новую землю», отказываясь встраивать мышление в контекст episteme в пользу преобразующего мир *τέχνη*. Это свидетельствует о *технологических* корнях религии [11], нашедших в ней своё *первоначальное* выражение. Формирование абстракции, выражающей и закрепляющей технологию как активистский тип креативности человека в отношении к природе удачно показал и В. Розин, характеризуя религию как своеобразный *двойник* технологии [12, с. 45–69]. *Склейка* религии и технологии характерна для философии «общего дела» Н.Ф. Фёдорова, для учения С.Н. Булгакова, по которому технологический поворот происходит в виде бурного развития «хозяйства», всё более «охватывающего» окружающее мироздание собственным процессом преобразования, опираясь на достижения науки и техники.

Если в прошлом религия прокладывала путь технологии, то ныне уже, наоборот, как бы возвращая ей долг, на базе технологии всё чаще оправдывается религия [13, с. 19–29]. Так, исторически устаревает зависимость судеб человека от мироздания, от природы и общества. Напротив, они все более сами подпадают в зависимость от креативности человека, обретающего, кажется, статус всемогущего субъекта. Это – капитальный конкретно-исторический факт, который приходится взять на вооружение мыслителям, ибо его нельзя игнорировать. Об этом и писали отечественные философы русского космизма. Теперь же космизм становится мировым явлением. Например, об этом писали Н.А. Умов и В.Н. Вернадский, выдвигавшие на первое место плановую деятельность человека по овладению природой. По мнению В.Н. Вернадского, «это движение» не может быть повернуто вспять,

переход биосферы в ноосферу, «охваченную» разумной творческой деятельностью человека, произойдёт неизбежно. Об этом писал и Н.А. Бердяев, заявляя, что «космос античности и средневековья» исчез, что «человек нашёл компенсацию и точку опоры, перенеся центр тяжести внутрь человека». Он полагал, что «идеалистическая философия нового времени и есть эта компенсация за потерю космоса, в котором человек» «чувствовал себя окруженным высшими силами», что «мощь техники продолжает дело раскрытия бесконечности пространств и миров...» [14, с. 154].

Оба типа креативности с классической чёткостью описал и противопоставил Л. Фейербах. Сам он защищал «права» природного мира от явно чрезмерных претензий креативности всепожирающей «субъективности». В отечественной философии ему вторил Л. Шестов, который вставал на сторону инновационно-активистского типа креативности [15, с. 317–339]. Нельзя не упомянуть и С.Н. Булгакова, который указывал уже на однотипность такого поворота в работах К. Маркса, символа западноевропейской философии, и В.С. Соловьёва, символа русской философии. С.Н. Булгаков поясняет активистский разворот креативности набирающим *мирообъемлющий* размах «хозяйством», каким оно стало в «нашу эпоху». Он констатирует, что сегодня уже «мир становится человеческим делом», что «дух» хозяйственного покорения, дух очеловечивания, преобразования мира теперь уже «обозначился» как «колоссальный всемирно-исторический факт», что мимо этого колоссального факта пройти уже невозможно. Наконец, в наше время заговорили о «второй Вселенной», как и о «драме» человека с креативностью активистского типа. Ибо она чревата глобальными проблемами современности, в которых может найти свою кончину само человечество; так пришло время вновь уповать на Бога, которому вменяется в обязанность ограничить чрезмерную человеческую креативность [16, с. 3–17].

А ведь, как было сказано, духовным фактором, пролагавшим дорогу активистской инновационности, была религиозная креативность, которую всё более человек «примерял на себя», осваивал её, но опираясь уже на достижения науки и техники, не надеясь на «слово», которым творил Бог. Она возникла тогда, когда креативные возможности человека были незначительными. Всё же она исподволь делала своё дело. В эпоху Средневековья она сформировала соответствующий стиль мышления по отношению к миру. Далее продвинулось Возрождение, раскрыв эту креативность в сфере искусства. Новое время пошло ещё дальше и глубже. Оно претворяло

активизм инноваций в сфере «хозяйства», обретавшего, как говорилось, «мирообъемлющий характер». «Втягивая» в себя природный материал, преобразовывая его с помощью технических средств, подключив сюда науку, участвующую отныне в создании техники, человек нового времени выбрасывал произведенные артефакты во внешнюю среду, которая всё более превращалась из «естественной» в «искусственную», созданную сознательной, конструктивной деятельностью людей. Поэтому нет ничего удивительного в том, что взгляд на мироздание как на «материал» (прежде доминировал взгляд на него как на «материю») стал характерной чертой техногенной цивилизации.

Активистская креативность стала восприниматься синонимом той «подлинной действительности», которая освобождает себя, «выходит из потаенности». Здесь человек всё ещё «прикрывался» основным религиозным фактором, Творцом, подобием которого он признавал себя. Религиозный фактор сыграл важную роль в этой революции. Вторым фактором экспансии активистской креативности выступила философия. Х. Ортега-и-Гассет весьма точно отметил это, когда указал на идеалистов: Г. Лейбниц осмелился назвать человека маленьким богом, И. Кант сделал «Я» высшим законодателем природы, а И. Фихте возвестил: «Я – это все».

Далее К. Маркс – уже от имени материализма – заявил о необходимости вовлечения философии в процесс активистской креативности. Это позволило М. Хайдеггеру переопределить суть материализма, связать существо материализма с техникой, техническими средствами как средоточием власти человека над природой, «первой Вселенной», в которой прежние материалисты видели субстанциональную реальность «материи».

Отныне действительность идентифицируется с деятельностью, а действительность представляется в форме деятельности. Таковую позицию, её разработку можно наблюдать в философии Л. Шестова. По Л. Шестову, ошибочно видеть во Вселенной «само по себе существующее». Чтобы проникнуть в *настоящую* действительность, нужно почувствовать себя Хозяином мира, то есть нужно научиться повелевать, творить, прорвавшись туда, где *делается* бытие. В том же ключе Н.Ф. Фёдоров, основоположник философии русского космизма, высказывает идею космократии, которая радикально отличается от «космократии» досократиков. У них речь шла о приоритете Космоса, теперь же говорят о власти *над* космическим мирозданием. Надо признать, что это изменение прекрасно проясняет нам *предельный* смысл марксистской креативности, её формулировок – о «взятии» действительности не

в форме объекта («созерцательно»), а «субъективно», как поясняет К. Маркс, в форме «практики».

Однако сегодня чрезмерное человеческое творчество стало угрозой существованию Земли, жизни на ней и самому человеку. Такое творчество привело, констатировали представители Римского клуба, к глобальному кризису. О чём это свидетельствует? Это свидетельствует об **исчерпании** инновационно-активистского типа креативности, дошедшей до своего предела, став угрозой человечеству. Об этом недвусмысленно пишет, в частности, В.С. Стёпин, он заявляет, что «все сложности развития нашей цивилизации заложены в этой ментальности» [17, с. 525], можно было бы сказать, «в этой креативности», охватывающей и ментальность.

Преодолеть трудности креативности активистского типа обещает креативность коэволюционного типа.

Рассмотрим соответствующую ей абстракцию. Она предполагает паритет человека и мироздания. Обычно в диалектике говорят, что борьба противоположностей абсолютна, а их единство относительно, производно от борьбы, *обязательно* завершающейся победой одной стороны над другой. Предложенный в статье аналитический подход к «закону противоречия» приводит к признанию противоречивости, существующей уже в двух разновидностях или формах. Он позволяет утверждать, что признание *абсолютности единства* противоположностей и *относительности к ней борьбы противоположностей*, её подчинённости единству, партнёрству, даёт *коэволюционный* тип креативности. При таком подходе «бороться» имеет смысл лишь ради достижения общего мирного состояния; иначе борьба бессмысленна, ибо она чревата уничтожением самих противоположностей – человека и мироздания. Значит, «борьба» не должна выступать за пределы единства противоположностей человека и мироздания, она есть не что иное как «продолжение», «выражение», «модификация» самого противоречия как единства противоположностей. В этом суть коэволюции. А.Ф. Лосев писал, что «взаимная борьба частей целого» обладает только тем смыслом, что в её основе лежит мирное их состояние. Значит, всё мировое есть нечто «мирное». И какую бы вы философию ни строили, продолжал А.Ф. Лосев [18, с. 313–314], без этого отождествления *мирового* и *мирного*, если вы хотите рассуждать здраво, не обойтись. Таково кредо коэволюции.

Элементы коэволюционной креативности обнаруживают себя в разные эпохи, как и её существование с традиционной и инновационной

креативностью, но особенно востребована она современной культурой, ибо с нею связывают надежды на решение остро стоящих глобальных проблем. А это значит, что речь вновь идёт об *обновлении* сути человеческой креативности.

Конечно, хотя творчество первобытного человека «растворялось» в естественном круговороте природы, его можно воспринимать и как активную жизнь – по обслуживанию мироздания, *ухаживанию* за ним, сказали бы древние, стремившиеся не нарушать своей креативностью гармонию мироздания. Как *сервизм*. Но новое время определило «итоговый смысл» созерцательной креативности «всего лишь» как пассивное саморастворение Homo sapiens и его творчества, следовательно, как их самоотрицание. Почему? Потому что они оставались *скрытыми* в самости, субстанциальности мироздания и его движения (как *самодвижения*). Здесь не видно претензии человека с его креативностью на выход «из потаённости», «из тени» субстанции. Это мы видим и в материализме, и в идеализме. Далее, зафиксировав самоотрицание, сторонники инновационности в свою очередь абсолютизировали креативность, о чём свидетельствуют претензии к сегодняшнему человеку на его стремление к «боготворчеству».

Абстракция коэволюции задаёт иные ориентиры. Она ориентирует креативное мышление и деятельность человека на защиту идеи и практики *существования* и *со-развития* мироздания, и человека, т.е. на их *совместное существование и развитие*. Этого требует та же телесность человека, «соразмерная» природе, в которой она исторически возникла и вне которой она не может существовать, не может сохранить себя. Получается, что, заботясь о природе, человек заботится о себе, о своей природе, телесности; и наоборот.

На разных этапах истории культуры обнаруживаются причудливые сочетания основных типов креативности, что прокладывает дорогу для обобщающей модели креативности. Попытки найти такую модель, описать её характерны для философской литературы. В этом ключе В.В. Казютинский, при анализе философии К.Э. Циолковского [19, с. 342–373], указывал на сочетание в ней традиционной («судьба существа зависит от судьбы Вселенной») и инновационной («судьба Вселенной зависит от разумного существа») креативности. Он обнаруживал в философии русского космизма и зародыши креативности коэволюционного типа. И это верно. Но попытки представить её как разработанную концепцию коэволюции, с чем приходится сталкиваться в литературе в комментариях практически ко всем произведениям представи-

телей русской философии комизма [20], являются неоправданными.

Современная наука имеет дело со сверхсложными системами, в которые человек входит в качестве целеполагающего начала, и это отличает её от науки классической и неклассической, переводит её в статус *постнеклассической* или «прикладной» [21, с. 59–64]. С точки зрения обобщающей модели креативности, никакой процесс не является одномерным. Во всяком процессе могут быть усмотрены три «потока», которые соответствуют традиционной, инновационной и коэволюционной креативности, образуя различные вариации их, подлежащие эмпирическим исследованиям. Это значит, что предлагаемая нами обобщающая модель креативности имеет не только онтологическую, но и методологическую ценность и смысл, ибо она более полно, чем иные существующие модели раскрывает онтологическое содержание человеческой креативности, объединяя в себе все три формы креативности и соответствующие им идеализации.

Наконец, обратимся к аксиологическому срезу исследования креативности. Здесь сразу обнаруживается, что исследование ценностных оснований креативности можно вести в терминах высокого и низкого, – указывая на выбор высоких целей и для того, чтобы исключить «низкое» как недостойное. Это подтверждается известными фактами. Так, устремлённость своей творческой активности к высокому выражал, например, Г.П. Щедровицкий, заявляя, что он «всегда был *идеалистом*». Конечно, речь идёт не об «идеализме» в смысле философской противоположности «материализму». Г.П. Щедровицкий пишет об идеализме своей позиции в смысле её отличия, альтернативности своей «высокой» креативности от «коммунальных, обыденных» стремлений людей [12, с. 119–120]. Понятно, что такую «устремлённость» креативности к высокому проявляли и проявляют и материалисты, и идеалисты, вообще представители самых различных концепций.

Пределными аксиологическими абстракциями, выражающими суть данной противоположности, являются идеализации подлинно человеческой *креативности и её симуляция (имитация)*. Это побуждает рассматривать креативность в контексте концепции развития – как единства и борьбы противоположностей прогресса и регресса, восхождения и нисхождения. Мы берём их как идеализации соответствующих тенденций бытия объективной реальности.

Обыкновенно считается, что имеющий голову человек мыслит и творит, следовательно, что

для мышления и творчества достаточно головы. Но не менее важно обратить внимание на связь мышления и творчества с бытием, с его развитием, изучение которого ведёт к обнаружению в нём некой противоречивости. Процесс развития человека и общества происходит в виде противоположности прогресса и регресса при ведущей роли восходящей, прогрессивной тенденции. Это обеспечивается или стихийным механизмом эволюции, или сознательно организованной деятельностью людей. Мы утверждаем, что подлинное, объективное и предметное мышление и творчество связаны с прогрессом, восхождением бытия. Они являются порождением восходящей ветви бытийного развития. Они возникают в контексте прогресса, *порождаются* процессами восхождения и, в свою очередь, являются *внутренними* детерминантами этих процессов. Эти детерминанты обеспечивают их существование и пролонгацию.

Напротив, в контексте деградации бытия происходит вырождение мышления и творчества, тогда в них начинают доминировать разного рода уловки мысли, интеллектуальное мошенничество, софизмы, поделки и подделки, симулякры – как продукт симулирования мышления и творчества. Именно этим противостоянием можно вполне удовлетворительно объяснить следующие «странные» рассуждения Г.П. Щедровицкого, презрительно отзывавшегося о личности как таковой. Такие «странности» Г.П. Щедровицкого ставили в тупик его близких и исследователей его творчества как яркой и самобытной личности. Он говорил о себе как о сосуде с живущим, саморазвивающимся мышлением: «Я есмь мыслящее мышление, его гипостаза и материализация, организм мысли» [12, с. 119].

Здесь исследователю приходится пересмотреть концепцию определения бытия. Приходится давать его, указывая на разные уровни в таком определении [22, с. 1–100; 23, с. 99–165]. Определение бытия как объективной реальности есть лишь первый уровень, оно *продолжается* на втором уровне характеристикой её атрибутов, главным среди которых является движение в качестве способа существования объективной реальности. Как движение есть единство изменчивости и устойчивости при ведущей роли изменчивости, так развитие бытия есть противоречие восхождения и нисхождения при ведущей роли восхождения. Иначе бытие деградирует, вырождается. Развитие *продолжается* с появлением человека в его *креативности*, мышлении и творчестве. Повторю: восхождение бытия для своего поддержания

и продолжения (пролонгации) порождает мышление и творчество, тогда как нисхождение ведёт к их вырождению, т.е. к симулированию подлинной креативности. Симулирование мышления и творчества и есть симулирование подлинной человеческой креативности, аксиологическая альтернатива последней, укоренённая в процессах деградации.

Прогресс и регресс, восходящая и нисходящая ветви бытийной эволюции, будучи *противопоставлены* друг другу, оказываются связанными между собой «законом зеркальности». Это значит, что при симулировании человеком мышления и творчества социальные законы продолжают своё действие, но оказываются *зеркальными* к законам «традиционного» развития с доминированием восхождения над нисхождением. Причём в отличие от креативности при её симулировании «действуют те же общие социальные законы, что и на восходящей ветви, но действуют» они «как зеркальное отражение их действия на восходящей ветви, то есть одновременно похоже, но и наоборот» [24, с. 440]. В результате мы попадаем в ситуацию, в которой люди стремятся мыслить и творить «так, как положено действовать для успеха, но их усилия, которые могли бы принести успех в восходящей ветви эволюции, теперь, в ситуации эволюционного упадка, дают результаты противоположные. Получается лишь имитация (*симуляция* – М.П.) подъёма, успеха» [24, с. 441]. За примерами сегодня можно обратиться, например, к результатам деятельности в сфере искусства, в котором в постсоветской России имеет место засилье разного рода ремейков, симулятивных поделок и подделок.

Итак, аксиологически мы должны вести речь о ценностной противоположности креативности и её симулирования. Эту противоположность и её социальные основания выявил К. Маркс, опираясь на исследования политэкономов. Когда-то Платон говорил, что люди живут «в пещере». Политэкономы показали «тюремное заточение» человека в мире экономики, которая, будучи *частью* общества, подчинила своей власти его как *целое*. Против этого состояния и было направлено материалистическое понимание истории Маркса: экономика есть необходимое условие жизни, но высшая цель и смысл человеческой жизни лежит совсем не в этом «базисе». Можно и нужно вернуть его в статус части общества, чтобы она не подчиняла себе жизнь общества в целом. В этом пункте Маркс расходился с «политэкономами», которые относились к господству *части над целым* позитивно, позиционируя себя просто как учёных, дело которых состоит в *исследовании* и

объяснении окружающего мира. Их можно сравнить с энтомологами, в лучшем случае – с историками, которые не могут изменить прошлое. По Марксу, хотя прошлое изменить нельзя, но можно повлиять на будущее; экономическое нельзя просто отождествлять с материальным, как нельзя отождествлять с ним, например, механицизм. Маркс настаивал на преодолении засилья «экономизма» [25, с. 67–78; 26, с. 188–210], как и засилья механицизма. Именно господство «экономизма» оказывается сегодня условием симулирования креативности. Кстати, об этом пишет и Г.П. Щедровицкий, когда противопоставляет свой «идеализм» «коммунально-обыденным» интересам, о чём сообщает в своей книге В. Розин.

Избавиться от пещеры «экономизма», значит прорваться в сферу бытия и его развития, а не воспринимать мир сквозь денежные знаки доллара, евро или рубля. Г.П. Щедровицкий, например, ещё в детстве обратил внимание эту двойственность: «Я понимал, что движет окружающими меня людьми, каковы их человеческие интересы, страсти, насколько слова не совпадают с тем, что происходит реально... и мне каждый раз хотелось понять, что же происходит. Это – с одной стороны, а с другой – я даже не осознавал своей социальной принадлежности к правящему слою, что во многом предопределило постоянные трудности моей социализации в предстоящей жизни». В его семье «думали и спорили о высоком, старались к этому приобщить детей. Это он называл полученным им в семье “идеальным содержанием”, обращённостью сознания “на идеальное”» [12, с. 121]. Собственно, идеальна здесь только форма, тогда как содержание является вполне реальным, можно говорить о его материалистическом и диалектическом содержании, но без сведения к экономизму. Ведь объективная реальность, бытие и его развитие существует «дважды»: во-первых, в виде внешней к сознанию человека действительности, которой он принадлежит душой и телом, во-вторых, будучи выраженной в идеальной форме, в форме мысли, обладающей объективным содержанием, мысли, которая претворяется в творческой деятельности. Здесь-то и проявляет себя ценностное значение креативности по сравнению с симулированием, о котором пишут многие представители философии постмодернизма, пребывающие в пещере, порождающей такое симулирование негативной диалектики вырождения.

Не случайно, что буржуазия ныне оказывается всё более неспособной оставаться *господствующим* классом, ибо она «неспособна обеспечить своему рабу даже рабского уровня существова-

ния». Рабочий становится паупером, и пауперизм растёт ещё быстрее, писал Маркс, чем население и богатство [27, с. 435]. Конечно, можно отвергнуть эти положения, указывая на историю капитализма в XX в., который поднял общий уровень жизни народов и привлёк на сторону своей креативности значительную часть пролетариата, сняв вопрос о революции. Но это не только плод спонтанного действия капиталистических механизмов, а и, в ещё большей степени, результат действий самого пролетариата и, как следствие, результат осознания правящим классом необходимости сделать это общество более приемлемым для пролетариата. «В этом смысле можно сказать, – пишет Gourinat Michel, – что марксистский анализ классовой борьбы способствовал одновременно и отрицанию пролетариатом капиталистического общества, и мерам, предпринятым правящим классом в интересах собственного выживания» [28, с. 100].

Как известно, нищенское положение угнетённого класса оказывается решающим аргументом против его прихода к власти и, одновременно, основанием сближения его с люмпеном. Люмпен-пролетариат несчастен и одновременно опасен, так что на него, согласно марксизму, полагаться нельзя: «в силу всего своего жизненного положения он гораздо более склонен продавать (и предавать себя – М.П.) себя для реакционных козней» [28, с. 434]. Так, история фашизма свидетельствует, что немецкий люмпен-пролетариат, к которому принадлежал и Гитлер, с помощью содействия и денег людей, обладавших экономической властью, вовлёк широкие слои дезориентированного пролетариата в самую *реакционную* историческую авантюру XX столетия. Того, что пролетариат опускается ниже человеческих условий существования, недостаточно, чтобы он оказался эффективно революционным, хотя он готов *принять* общество без частной собственности на средства производства. В периоды, когда классовая борьба близка к развязке, процесс разложения господствующего класса принимает турбулентно бурлящий характер и часть его представителей поднимается до теоретического осознания «всего хода исторического развития», тогда он и принимает позицию революционного класса, которому принадлежит будущее, отрекаясь от «своего» класса. Так, когда часть дворян переходила к буржуазии, часть буржуазии в XX в. – к пролетариату. По той же причине марксизм, будучи результатом целого культурного движения, оказался более радикальной идеологией, чем стихийная идеология пролетариата [28, с. 101].

Соответственно сказанному возможно (и существует) *двойное* понимание социализма: как прогрессивного процесса освобождения человечества от тюрьмы «экономизма», на путь которого вступил СССР в результате революции 1917 г., и противоположное его толкование как процесса закрепощения человека под гнётом бюрократического правящего класса, который задавил, принизил живое творчество народных масс, для которых прокламировалось освобождение от гнёта «экономизма» [29].

О втором понимании социализма Г.П. Щедровицкий пишет: «Я ненавижу весь этот социализм, он рухнет. Когда это произойдёт, мы должны быть готовы управлять всеми процессами в стране» [12, с. 127]. Если первая часть этого прогноза сбылась, даже раньше, чем Г.П. Щедровицкий ожидал, то вторая – нет, постсоветская Россия вернула людей в пещеру дикого «экономизма», накопления капитала. Та же двойственность видения и отношения к социализму пронизывает мышление и творчество А.А. Зиновьева, автора едкой сатиры на советское общество, ставшей мотивом высылки его на Запад, невольно и детально познакомившись с которым, он стал писать о советском социализме уже как о процессе освобождения человеческой креативности от видения всего и вся сквозь призму денежных знаков «экономизма». Именно это «начало», считает он, должно прорасти, став той «точкой роста», которая позволит человечеству справиться с «вызовами времени».

Мы полагаем, что такой, аксиологический подход глубже и плодотворнее получающих в постсоветской России всё большее распространение богоискательских подходов. Последние, ведя исследования креативности в русле симулирования, в лучшем случае, лишь констатируют всё большее расхождение научно-технической деятельности и нравственности, уповая на помощь Бога либо религиозности как типа человеческого отношения к миру, исходящего из веры в Бога. Объясняется это тем обстоятельством, что религиозное мировоззрение, развившись из глубин ещё не расчленённого, не дифференцированного сознания масс, спекулирует на «высоких» чувствах – любви, веры, надежды, благоговения перед мирозданием и жизнью, что оно «удваивает» мир, разделяя земное и сакральное на полярные противоположности, где подчиняет человеческое и земное Богу как сверхразумной сверхъестественной творческой всемогущей силе. Поэтому предложенные *аксиологические* абстракции теории креативности могут быть методологически эффективными лишь вместе с остальными её фундаментальными абстракциями.

Список литературы:

1. Прохоров М.М. Диалектика «телесности» и виртуальности как теоретическая проблема изучения зародышевых форм философской культуры // *Фундаментальные проблемы культурологии*: в 4 т. Т. 1. Теория культуры. СПб.: Алетейя, 2008. С. 203–214.
2. Прохоров М.М. Философские основания мировоззрения постнеклассической эпохи: в 3 ч. Ч. 1. Философия осевого времени. Н. Новгород: Изд-во НФ МЭСИ, 2014. 224 с.
3. Солодухо Н.М. Философия небытия в очень кратком изложении // *Философия. Язык. Познание*. Казань: Казан. гос. энерг. ун-т, 2011. 248 с.
4. Сайкина Г.К. Трудно быть человеком... (Метафизические маршруты человека). Казань: Казан. ун-т, 2012. 428 с.
5. Деменок С.Л. Пламенеющая истина. От издателя // Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер – одержимый бытием. СПб.: Академия исследования культуры, 2011. 172 с.
6. Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер – одержимый бытием. СПб.: Академия исследования культуры, 2011. 172 с.
7. Прохоров М.М. Смыслы и ценность модели отношения человека с миром // *NB: Философские исследования*. 2013. № 7. С. 136–240. (DOI: 10.7256/2306-0174.2013.7.369. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_369.html)
8. Гегель Г.В.Ф. Философия права // Гегель Г.В.Ф. Соч.: в XIV т. Т. VII. М.-Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. 380 с.
9. Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Соч.: в XIV т. Т. VIII. М.-Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1935. 470 с.
10. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1974. 501 с.
11. Прохоров М.М. Технологическая природа религии. Нижний Новгород: ВГИПУ, 2010. 327 с.
12. Розин В. Мышление и творчество. М.: Пер Сэ, 2006. 360 с.
13. Эпштейн М. Техника – религия – гуманистика // *Вопросы философии*. 2009. № 12. С. 19–29.
14. Бердяев Н.А. Человек и машина // *Вопросы философии*. 1989. № 2. С. 147–166.
15. Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 317–339.
16. Киселев Г.С. «Вторая Вселенная»: драма свободы // *Вопросы философии*. 2010. № 3. С. 3–17.
17. Стёпин В.С. Оккультизм и магия в современном мире // *Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев*. М.: Республика, 1994. 527 с.
18. Лосев А.Ф. О мировоззрении // Лосев А.Ф. Дерзание духа. М.: Политиздат, 1988. С. 313–314.
19. Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. Изд-е 2-ое. Калуга, 2001. 384 с.
20. Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. 368 с.
21. Никифоров А.Л. Что такое «постнеклассическая наука»? // *Эпистемология и философия науки*. 2013. Т. XXXVI. № 2. С. 59–64.
22. Прохоров М.М. Атрибутивное определение бытия // *NB: Философские исследования*. 2012. № 5. С. 1–100. (DOI: 10.7256/2306-0174.2012.5.244. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_244.html)
23. Прохоров М.М. Историческое определение бытия // *NB: Философские исследования*. 2012. № 2. С. 99–165. (DOI: 10.7256/2306-0174.2012.2.189. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_189.html)
24. Зиновьев А.А. Фактор понимания. М.: Алгоритм, 2006. 528 с.
25. Прохоров М.М. Феномен экономизма // *NB: Философия и культура*. 2014. № 1. С. 67–78. (DOI: 10.7256/1999-2793.2014.1.10457. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_113.html)
26. Прохоров М.М. Экономизм как модальность бесчеловечности // *Мировоззренческая парадигма в философии: Модусы и модальности практические и теоретические* / Под ред. проф. М.М. Прохорова. Нижний Новгород: НФ МЭСИ, 2014. С. 188–210.
27. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. М.: Политиздат, 1955. С. 435.
28. Гурина М. Философия. М.: Республика, 1998. 540 с.
29. Восленский М. Номенклатура. М.: Захаров, 2005. 640 с.
30. Гуревич П.С., Спирина Э.М. Личностный рост: теория и практика (Отчёт о работе Лаборатории личностного роста Московского гуманитарного университета) // *Педагогика и просвещение*. 2011. № 1. С. 42–54.
31. Прохоров М.М. Онтология: «бытие и небытие» или «бытие и сущее»? // *Философская мысль*. 2013. № 5. С. 1–102. (DOI: 10.7256/2409-8728.2013.5.284. URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_284.html)
32. Машошина А.А. Роль креативности личности в построении жизненного пути (методические аспекты) // *Психология и психотехника*. 2014. № 2. С. 201–207. (DOI: 10.7256/2070-8955.2014.2.10461)
33. Гуревич П.С. Достоинства и изъяны креативности в образовании // *Педагогика и просвещение*. 2014. № 4. С. 4–7. (DOI: 10.7256/2306-434X.2014.4.14160)
34. Гуревич П.С. Поэт о культуре // *Филология: научные исследования*. 2013. № 2. С. 99–101. (DOI: 10.7256/2305-6177.2013.2.8846)

References (transliterated):

1. Prokhorov M.M. Dialektika «telesnosti» i virtual'nosti kak teoreticheskaya problema izucheniya zarodyshevykh form filosofskoi kul'tury // *Fundamental'nye problemy kul'turologii*: v 4 t. T. 1. Teoriya kul'tury. SPb.: Aleteiya, 2008. S. 203–214.
2. Prokhorov M.M. Filosofskie osnovaniya mirovozzreniya postneklassicheskoi epokhi: v 3 ch. Ch. 1. Filosofiya oseвого времени. N. Novgorod: Izd-vo NF MESI, 2014. 224 s.

3. Solodukho N.M. *Filosofiya nebytiya v ochen' kratkom izlozhenii* // *Filosofiya. Yazyk. Poznanie*. Kazan': Kazan. gos. energ. un-t, 2011. 248 s.
4. Saikina G.K. *Trudno byt' chelovekom... (Metafizicheskie marshruty cheloveka)*. Kazan': Kazan. un-t, 2012. 428 s.
5. Demenok S.L. *Plameneyushchaya istina. Ot izdatelya* // *Khyubner B. Martin Khaidegger – oderzhimyi bytiem*. SPb.: Akademiya issledovaniya kul'tury, 2011. 172 s.
6. Khyubner B. *Martin Khaidegger – oderzhimyi bytiem*. SPb.: Akademiya issledovaniya kul'tury, 2011. 172 s.
7. Prokhorov M.M. *Smysly i tsennost' modeli otnosheniya cheloveka s mirom* // *NB: Filosofskie issledovaniya*. 2013. № 7. S. 136–240. (DOI: 10.7256/2306-0174.2013.7.369. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_369.html)
8. Gegel' G.V.F. *Filosofiya prava* // *Gegel' G.V.F. Soch.: v XIV t. T. VII. M.-L.: Gosudarstvennoe sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo, 1934. 380 s.*
9. Gegel' G.V.F. *Filosofiya istorii* // *Gegel' G.V.F. Soch.: v XIV t. T. VIII. M.-L.: Gosudarstvennoe sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo, 1935. 470 s.*
10. Gegel' G.V.F. *Nauka logiki: v 3 t. T. 1. M.: Mysl', 1974. 501 s.*
11. Prokhorov M.M. *Tekhnologicheskaya priroda religii*. Nizhnii Novgorod: VGIPU, 2010. 327 s.
12. Rozin V. *Myshlenie i tvorchestvo*. M.: Per Se, 2006. 360 s.
13. Epshtein M. *Tekhnika – religiya – gumanistika* // *Voprosy filosofii*. 2009. № 12. S. 19–29.
14. Berdyayev N.A. *Chelovek i mashina* // *Voprosy filosofii*. 1989. № 2. S. 147–166.
15. Shestov L. *Afiny i Ierusalim* // *Shestov L. Soch. T. 1. M.: Nauka, 1993. S. 317–339.*
16. Kiselev G.S. *«Vtoraya Vselennaya»: drama svobody* // *Voprosy filosofii*. 2010. № 3. S. 3–17.
17. Stepin V.S. *Okkul'tizm i magiya v sovremennom mire* // *Magicheskii kristall: Magiya glazami uchenykh i charodeev*. M.: Respublika, 1994. 527 s.
18. Losev A.F. *O mirovozzrenii* // *Losev A.F. Derzanie dukha*. M.: Politizdat, 1988. S. 313–314.
19. Tsiolkovskii K.E. *Ocherki o Vselennoi*. Izd-e 2-oe. Kaluga, 2001. 384 s.
20. *Russkii kosmizm: Antologiya filosofskoi mysli*. M.: Pedagogika-Press, 1993. 368 s.
21. Nikiforov A.L. *Chto takoe «postneklassicheskaya nauka»?* // *Epistemologiya i filosofiya nauki*. 2013. T. XXXVI. № 2. S. 59–64.
22. Prokhorov M.M. *Atributivnoe opredelenie bytiya* // *NB: Filosofskie issledovaniya*. 2012. № 5. S. 1–100. (DOI: 10.7256/2306-0174.2012.5.244. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_244.html)
23. Prokhorov M.M. *Istoricheskoe opredelenie bytiya* // *NB: Filosofskie issledovaniya*. 2012. № 2. S. 99–165. (DOI: 10.7256/2306-0174.2012.2.189. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_189.html)
24. Zinov'ev A.A. *Faktor ponimaniya*. M.: Algoritm, 2006. 528 s.
25. Prokhorov M.M. *Fenomen ekonomizma* // *NB: Filosofiya i kul'tura*. 2014. № 1. S. 67–78. (DOI: 10.7256/1999-2793.2014.1.10457. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_113.html)
26. Prokhorov M.M. *Ekonomizm kak modal'nost' beschelovechnosti* // *Mirovozzrencheskaya paradigma v filosofii: Modusy i modal'nosti prakticheskie i teoreticheskie* / Pod red. prof. M.M. Prokhorova. Nizhnii Novgorod: NF MESI, 2014. S. 188–210.
27. Marks K., Engel's F. *Manifest Kommunisticheskoi partii* // *Marks K., Engel's F. Soch. T. 4. M.: Politizdat, 1955. S. 435.*
28. Gurina M. *Filosofiya*. M.: Respublika, 1998. 540 s.
29. Voslenskii M. *Nomenklatura*. M.: Zakharov, 2005. 640 s.
30. Gurevich P.S., Spirova E.M. *Lichnostnyi rost: teoriya i praktika (Otchet o rabote Laboratorii lichnostnogo rosta Moskovskogo gumanitarnogo universiteta)* // *Pedagogika i prosveshchenie*. 2011. № 1. S. 42–54.
31. Prokhorov M.M. *Ontologiya: «bytie i nebytie» ili «bytie i sushchee»?* // *Filosofskaya mysl'*. 2013. № 5. S. 1–102. (DOI: 10.7256/2409-8728.2013.5.284. URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_284.html)
32. Mashoshina A.A. *Rol' kreativnosti lichnosti v postroenii zhiznennogo puti (metodicheskie aspekty)* // *Psikhologiya i psikhotehnika*. 2014. № 2. S. 201–207. (DOI: 10.7256/2070-8955.2014.2.10461)
33. Gurevich P.S. *Dostoinstva i iz'yany kreativnosti v obrazovanii* // *Pedagogika i prosveshchenie*. 2014. № 4. C. 4–7. (DOI: 10.7256/2306-434X.2014.4.14160)
34. Gurevich P.S. *Poet o kul'ture* // *Filologiya: nauchnye issledovaniya*. 2013. № 2. C. 99–101. (DOI: 10.7256/2305-6177.2013.2.8846)