

ДИАЛОГИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ТВОРЧЕСТВА

Ю. А. Бубнов, А. А. Костюк

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 30 декабря 2018 г.

Аннотация: статья посвящена феномену творчества и его трансформации в условиях современного общества. Исследуя структуру творческой деятельности, авторы производят попытку интерпретировать творчество как диалогический процесс, утвердив, тем самым, диалог в качестве некой основы творчества. Диалогизм открывает новую перспективу в изучении творчества, акцентируя внимание на персоналистическом восприятии бытия. Творчество предстает в виде определенного способа существования, который связывает человека с окружающим миром и с Другим как главным источником диалогического отношения. В современном обществе отсутствие такого отношения к реальности ведет к кризису идентификации и возникновению отчуждения, что особенно ярко иллюстрирует феномен виртуальной реальности.

Ключевые слова: творчество, диалог, Другой, персонализм, отчуждение.

Abstract: the article is devoted to the phenomenon of creativity and its transformation in the conditions of modern society. Investigating the structure of creative activity, the authors make an attempt to interpret creativity as a dialogical process, thereby approving the dialogue as a kind of basis for creativity. Dialogism opens a new perspective in the study of creativity, focusing on the personalistic perception of being. Creativity appears in the form of a certain mode of existence, which connects a person with the outside world and with the Other, as the main source of the dialogical relationship. In modern society, the absence of such an attitude to reality leads to the crisis of identification and the emergence of alienation, which the phenomenon of virtual reality vividly illustrates.

Key words: creativity, dialog, Other, personalism, alienation.

Проблематика творчества, творческой деятельности является, с одной стороны, хорошо изученной, поскольку традиция философского осмысления творчества берет начало в эпохе Античности. Однако, с другой стороны, к настоящему времени феномен творчества, будучи проинтерпретированным различными способами, тем не менее, не стал для нас абсолютно понятным. Творчество, даже рассматриваемое с позиций строго рациональных, не приобретает от этого облик логичности и структурированности. В процессе исследования данного феномена философская мысль ветвилась и множилась, облекаясь в формы как рациональные, так и иррациональные, мистические или же экзистенциальные. С особенной остротой незавершенность исследований в области творческой деятельности ощущается сегодня, когда философская мысль вынуждена трансформироваться, отвечая запросам наступившей эпохи информационного общества.

Исследование структуры творческой деятельности следует начать с выявления возможных измерений данного феномена, неких смысловых узлов, которые станут каркасом для дальнейшей работы мысли. На наш взгляд, основополагающими измерениями творчества являются онтологическое, социальное и гносеологическое. Онтологическое измерение творчества освещает вопрос о месте творчества в структуре бытия, о выполняемых им функциях. На основе результатов изучения данного измерения мы делаем вывод о возможности присвоения творчеству статуса бытийного принципа, что позволяет говорить об онтологизации творческой деятельности.

Однако гипостазирование творческого процесса ведет к необходимости еще одного измерения – социального, – поскольку встраивание творчества в структуру бытия подразумевает некий социальный контекст, который позволил бы соотнести творчество как процесс с субъектом данного процесса, что, в свою очередь, подводит нас к проблеме творческой самореализации индивида. Наконец, гносеологическое измерение творчества позволяет анализировать данный феномен в единстве субъекта и приписываемого ему способа бытия, включая, тем самым, в сферу его применимости не только художественное творчество, но и продуктивную деятельность человека в целом.

Исследование продуктивной деятельности предполагает наличие некой социальной структуры, в рамках которой эта деятельность может совершаться. К схемам социального функционирования, которые позволили бы рассмотреть творчество как процесс, нужно отнести коллективизм, индивидуализм и персонализм как вариант индивидуализма. О соотношении коллективизма и индивидуализма пишет М. Бубер, отмечая несостоятельность как первого, так и второго способа социального бытия человека. Он предлагает в качестве альтернативы некую сферу «между», в которой, по его словам, только и могут возникнуть диалогические отношения.

Применительно к современному обществу можно говорить о двух типах непонимания – индивидуализме и коллективизме. Ни один из этих типов не является приоритетным, поскольку оба они, по сути, представляют собой различные стадии одиночества: «Если индивидуализм познает лишь часть человека, то коллективизм знает человека только в качестве части: к целостности человека, к человеку как таковому не прорываются ни индивидуализм, ни коллективизм. Индивидуализм видит человека в его соотнесенности с самим собой, коллективизм же вообще не видит человека, он рассматривает лишь “общество”. В индивидуализме лицо человека искажено, в коллективизме оно закрыто» [1, с. 90]. Человек, находясь в состоянии «космической и социальной бездомности» [там же], испытывает гипертрофированное чувство страха перед чуждым ему миром.

Индивидуализм, в данном случае, является первой реакцией человека, который в отчаянной борьбе с одиночеством начинает прославлять это самое одиночество. Он подчиняется этому состоянию, погружается в

него, используя при этом воображение в качестве инструмента. Вторая реакция человека на ситуацию одиночества – коллективизм. В коллективизме человек стремится полностью включиться в какую-либо группу или организацию. Важным фактором, влияющим на принятие подобного решения, выступает исчезновение собственной ответственности, которая заменяется коллективной ответственностью. Коллектив, таким образом, дает человеку гарантии безопасности. Он перестает чувствовать себя одиноким, перед собой он видит не вселенную, а технизированную природу, которая кажется покоренной обществом.

Потребность человека быть частью группы не отличается новизной, однако характер этой принадлежности также трансформируется. Раньше для того, чтобы вступить в определенную группу, необходимо было обладать набором определенных качеств и характеристик. Теперь же человеку достаточно обладать каким-то одним формальным качеством. Яркий пример тому – группы в социальных сетях, объединяющие людей по самым разным, часто абсурдным, характеристикам, создающие видимость единства, видимость коммуникации: «Присоединение личности к надежно функционирующему “целому” осуществилось, однако оно не является соединением человека с человеком. Существование человека в коллективе не равнозначно существованию человека в общении с другим человеком» [там же, с. 92]. Индивид утратил в этом процессе важнейшую составляющую своего бытия – связь с Другим: «Массовый человек не видит в Другом ничего, кроме собственного отражения» [2, с. 194].

Коллективизм, таким образом, вовсе не избавляет человека от одиночества. Оно прочно вплетено в саму структуру социального бытия, оставаясь непреодоленным, из чего следует вывод: «Современный коллективизм – это последний барьер, который возводится человеком на пути встречи с самим собой» [1, с. 92]. Эти рассуждения приводят к мысли о необходимости третьего пути, третьего типа жизнепонимания. М. Бубер видит его в опыте встречи с Другим, в постижении Другого в его инаковости. Подобный прорыв к Другому повлечет за собой избавление от одиночества и, наконец, встречу с самим собой. Этот процесс возможен лишь как результат потрясения – лишь результатом бунта станет освобождение отношений с другими людьми.

Состояние взаимодействия с другими – «человек с человеком», как его называет Бубер, – является основополагающим фактом человеческой экзистенции. Определяя характер этого взаимодействия, Бубер прибегает к мистическому «что – то», которое характеризует следующим образом: «Это что-то коренится в том, что одно существо, отличающееся от другого конкретного существа, имеет в виду другое существо для того, чтобы общаться с ним в сфере общей для них, но вместе с тем выходящей за пределы их собственных областей. Эту сферу <...> я называю сферой “между”. Она является изначальной категорией человеческой действительности» [там же, с. 94]. Сфера «между», несмотря на свою неопределенность, иллюстрирует новый тип взаимодействия, новый тип миропонимания. «Между» – это место и носитель межчеловеческой со-

бытийности. Нечто мимолетное и неуловимое таит в себе встреча «Я» и «Ты» в сфере «между»: «Бывают случаи, когда в полумраке оперного театра между двумя зрителями, воспринимающими звук музыки Моцарта с одинаковой частотой и одинаковой интенсивностью, устанавливается едва видимая и притом простейшая диалогическая связь, которая исчезает, как только вспыхивает свет» [там же, с. 95].

Таким образом, сфера «между» есть путь, пролегающий за пределами индивидуализма и коллективизма, субъективного и объективного, представляющий собой новое отношение – диалог Я и Ты. Открытие диалога как обращения к «Ты» меняет отношение к творческой деятельности, утверждая диалогическую основу творчества. М. Бубер выделяет два базисных типа отношения человека к бытию: Я – Ты и Я – Оно. Человек определяет свое отношение к Другому (миру, другим людям) посредством двух главных слов: Ты и Оно. Поскольку человек способен двояко соотносить себя с миром, мир для него раскрывается в своей двойственности. Мир как «Оно» есть мир вещей и воспринимаемых человеком процессов. Такой мир характеризуется постоянством и надежностью, поскольку процессы, происходящие в нем, закономерны. Однако, выбирая такое отношение к миру, человек сам становится вещью среди вещей.

Слово «Оно», по Буберу, никогда не может быть сказано всем существом. «Оно» (Он, Она) образует сферу механических, не действующих внутреннего существа человека, взаимоотношений и взаимодействий. Это мир опыта, знания, мир обладания и распоряжения, мир прошлого и опосредованного, мир вещного и предметного. «Оно» – предмет коммуникации, но не сама коммуникация. В отношении к нему нет действительности отношения и подлинности присутствия. «Оно» всегда подразумевает нечто, содержит в себе предметность, в то время как «Ты» безгранично: «Тот, кто говорит Ты, не обладает никаким Нечто как объектом. Ибо там, где есть Нечто, есть и другое Нечто; каждое Оно граничит с другими Оно; Оно существует лишь в силу того, что граничит с другими. Но когда говорится Ты, нет никакого Нечто. Ты безгранично» [3].

Следовательно, отношение Я – Ты является истинным отношением, поскольку исключает всякое опредмечивание. М. Бубер дает следующую характеристику основному слову Я – Ты: «Если я предстаю человеку как своему Ты и говорю ему основное слово Я – Ты, он не вещь среди вещей и не состоит из вещей. Этот человек не Он или Она, он не ограничен другими Он и Она; он не есть некая точка в пространственно-временной сети мира, он не есть нечто наличное, познаваемое на опыте и поддающееся описанию, слабо связанный пучок поименованных свойств. Но он есть Ты, не имеющий соседства и связующих звеньев, и он заполняет все поднебесное пространство. Это не означает, что кроме него ничего другого не существует: но все остальное живет в его свете» [там же]. В отношении Я – Ты заключена подлинность человеческого существования, встреча Я и Ты есть действительная жизнь. В таком отношении к миру существует перспектива творчества, поскольку именно в нем содержится возможность диалога.

Таким образом, диалог у Бубера становится не просто процессом коммуникации, диалог – это непосредственное присутствие Другого. Основное слово Я – Ты может быть сказано только всем существом. Отношение к Ты ничем не опосредовано. Коммуникация впервые становится истинно философским предметом – диалог воспринимается как критерий осмысления бытия. Мир разделился на область диалогического и область недиалогического отношения, причем подлинность признается только за первым. Диалог не просто был представлен как способ межличностной коммуникации, но раскрыт как самоценное начало мира.

Еще один представитель диалогизма Э. Левинас трактует встречу с Другим или Ближним не как симметричное отношение, а скорее как событие, которое мы не можем предвидеть. Мы с Ближним не являемся частями какого бы то ни было целого, ибо при встрече не следует предполагать и ожидать взаимность. Ближнего нельзя сделать своим объектом, его невозможно познавать. Но вместе с ним можно познавать всё окружающее. Исходным тезисом работы Левинаса «Время и другой» становится следующая мысль: «Реальность по праву и с самого начала обладает неким значением» [4, с. 126]. Левинас связывает смысл, значение реальности и наличие Другого. Без Другого невозможно истолковать мир, дать его экзегезу, которая выступает у него исходной формой переживания, опыта; именно на экзегезе, а не на созерцании базируется познание. Через понятие Другого раскрывается проблема смысла, поскольку Другой «есть смысл как первоисток, ибо наделяет смыслом выражение, и только через него такой феномен, как значение, внедряется в бытие» [там же, с. 167].

Понятие Другого связано с еще одной важной категорией – «лицом». Другой обнаруживается как лицо. Лицо характеризуется своей наготой – лишенностью всякого культурного покрова. Лицо требует своего признания, признания своей наготы и нищеты. Перед лицом, Другим, возникает ответственность, причем «такая ответственность не превращает Я в момент вселенского строя, но подтверждает его неповторимость» [там же, с. 171]. И далее: «Неповторимость Я заключается в том, что никто не может ответить вместо меня» [там же]. Таким образом, отношение между Я и наготой лица Другого – это отношение ответственности, на котором базируются описываемые во «Времени и Другом» отношения «любви» и «отцовства» как центральные формы переживания друг друга в диалоге.

Возвращаясь к вопросу о социальной структуре, в которой человеческая деятельность становится творчеством, мы приходим к выводу о необходимости найти переход от уровня индивидуального бытия к уровню общественному. В связи с этим Э. Левинас формулирует положение о возможности, исходя из собственной идентичности, не оставлять без внимания всеобщее: «...есть еще время для того, чтобы люди, существуя, конечно же, совместно, опирались тем не менее каждый на себя, а не на тотальность. Мысль о бытии, выходящем за рамки истории, предполагает существование людей, одновременно включенных в бытие и об-

ладающих чертами личности, способных отвечать за свою жизнь, стало быть, уже взрослых, то есть способных говорить от своего имени, а не повторять анонимные слова, диктуемые им историей» [5, с. 68]. В рамках философии диалога можно говорить о формировании нового типа социальности: «Если прежде – в условиях доминирования «классических» форм социальности – стояла задача подтянуть индивидуальное начало под всеобщее в человеке, то теперь актуально обратное: всеобщее может быть возрождено через обращение к идее человеческой самости» [6, с. 277]. Подобный акцент на индивидуальном в системе «индивид-общество» отсылает к персонализму как единственно возможному подходу в интерпретации творчества.

Проблема коммуникации, которой касаются концепции диалогизма, тесно связана с персоналистическим восприятием бытия и почти никогда не затрагивает понятия социальности. На единственном Другом рамки диалога словно замыкаются. «Мь», как это звучит у Бубера, – это тот предел социальности, который задается самим форматом концепции диалога. Не будет преувеличением сказать, что диалог меняет фокус социальности, воспринимая ее из перспективы экзистенциального Я. В отличие от дихотомии индивидуализм – коллективизм, в персонализме нет противопоставления личности как автономной и атомизированной единицы, и общества как довлеющего над ней целого. Персонализм открывает путь к диалогу.

Таким образом, установка на творческую активность человека со всей очевидностью предполагает также установку на персонализм в философии, яркий пример которого – философская система Н. А. Бердяева. Сам он характеризовал свою философию как антииерархический персонализм: «Качественно различные, неравные личности не только в глубинном смысле равны перед Богом, но равны перед обществом, которому не принадлежит права различать личности на основании привилегий, т. е. на основании различия социального положения. Смысл социального уравнивания в направлении бесклассовой структуры общества как раз и должен заключаться в выявлении личного неравенства людей, качественного различения, не по положению, а по существу. Так прихожу я к антииерархическому персонализму» [7, с. 11]. Персонализм Бердяева проявляется, с одной стороны, в отрицании общественных структур, иерархий, которые объективируют личность, превращая общество в пространство отчуждения, с другой – в провозглашении творчества основой истинного существования человека [8–9].

Персоналистическая философия Н. А. Бердяева также открывает путь к пониманию отчуждения не только как отчуждения продуктов творчества, но, прежде всего, отчуждения самого творчества как особого способа бытия человека – проблемы, с которой сталкивается современное общество. Отчуждение творчества есть отчуждение деятельной, продуктивной способности человека, ведущее за собой застывание личности в бесконечной веренице репродуктивной иллюзорности существования.

Только в возвращении творчеству статуса главного бытийного принципа заключен выход из состояния отчуждения: «Творчество, творческое отношение ко всей жизни есть не право человека, а долг и обязанность человека. Творческое напряжение есть нравственный императив, и притом во всех сферах жизни» [7, с. 160].

Если мы устанавливаем в основе творчества диалогические отношения, возникает вопрос: как влияет изменение этих отношений на творческую деятельность? Возьмем в качестве примера трансформированного диалога эффект анонимности, порождаемый условиями виртуализированного информационного общества. Эффект анонимности, возможность сбежать от себя, предоставляемая индивиду в поле виртуального, приводит к трансформации как самой социальной сферы, в которую включен данный индивид, так и к изменению способа бытия человека в поле социального [10]. Продуктивная деятельность человека сопряжена с диалогом, следовательно, утрата диалогического отношения к реальности ведет к отчуждению творческой деятельности как исключительной способности человека. Диалог выступает в данном контексте в качестве базиса – основы, на которой зиждется творчество. Человек, независимо от целей, преследуемых в творчестве, всегда создает что-либо с оглядкой на Другого как на оценивающего и, тем самым, придающего ценность продукту творчества.

Подобные рассуждения приводят нас к следующему выводу: диалогическое отношение к миру является единственно возможным способом создания качественно нового в любой сфере человеческой деятельности. Другой, благодаря которому появляется возможность установить отношение «Я – Ты» (в терминах М. Бубера), является для нас, в конечном итоге, той целью, которую мы ошибочно пытаемся найти в самом процессе творчества. Творчество как процесс как раз исключает и должно исключать всякую цель, поскольку процессуальность есть движение, причем движение не предзаданное, а значит, не контролируемое. По этой причине задание цели, искусственное создание финальной точки, которая становится точкой отсчета, может быть только неким идеальным образом, за которым следует человек творящий. Попытка же упорядочить саму эту деятельность, посредством задания цели и разделения ее на этапы по достижении этой цели, приводит к схематизации творчества, которая уничтожает его, превращая продуктивную деятельность в бесконечное воспроизводство заданного образца.

Единственным способом изучить творчество в его процессуальности становится такой взгляд на творческую деятельность, который устанавливает диалогическую природу этой деятельности. Диалогизм здесь также предполагает некую процессуальность, что максимально сближает его с творчеством. Диалогическое отношение к реальности есть отношение выхода за пределы собственной субъективности, отбрасывание установленных форм и образов, а значит, переход к бесформенности как источнику нового-в-потенции, как полю бесконечного ко-

личества возможностей. Определение творчества, данное еще в эпоху Античности, как перехода из небытия в бытие задает определенный метод – метод творца, извлекающего из хаотичного потока возможностей нечто новое, ранее не бывшее, облекая его в форму и, тем самым, переводя из возможности в действительность. Диалог с реальностью в данном случае является точкой отсчета, с которой начинается всякое творчество. Человек творящий никогда не может быть замкнут на себе, в этом отличие персонализма от солипсизма. Персонализм, утверждая человека, дает ему возможность увидеть себя глазами Другого. Этот взгляд, пожалуй, есть единственное оправдание нашего существования в творчестве. Солипсизм же, запирая человека в его собственном сознании, останавливает жизнеутверждающее движение, экстраполяцию воображения на внешнюю реальность. Мы тогда только живем творчеством и в творчестве, когда эта процессуальность, переход из хаоса к форме, из внутреннего во внешнее становится неотъемлемым атрибутом нашего бытия в мире.

Диалогизм, утверждая персоналистическое видение реальности, устанавливает, тем самым, и определенное к ней отношение. Деятельность человека, направленная на поддержание данного отношения с необходимостью разрушает схематизм, заложенный в сознании и позволяющий конструировать образы, не привносящие в реальность ничего качественно нового. Однако разрушение старого и устоявшегося образа мыслей, порядка вещей не приводит автоматически к появлению нового. Отбрасывание старого – это всегда риск. Риск оставить реальность незаполненной, с одной стороны, и риск раствориться в жизненном потоке, поддаться власти хаотического, не создав при этом никакого продукта, – с другой. Для человека творящего первоочередную значимость приобретает сам акт творческой деятельности – акт поддержания диалога с реальностью, поскольку именно в нем происходит самоактуализация, оправдание себя в творчестве и творчества в себе.

Литература

1. Бубер М. Проблема человека. Перспективы / М. Бубер ; пер. с англ. А. Казаряна // Лабиринты одиночества. – М., 1989. – С. 88–98.
2. Новиков А. С. Атомизация общества и ее роль в становлении «общества масс» / А. С. Новиков // Теория и история. – 2009. – № 2 (16). – С. 192–197.
3. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер. – Режим доступа : <http://lib.ru/FILOSOF/BUBER/ihunddu1.txt> (дата обращения: 02.06.18)
4. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас. – СПб. : Высш. религ.-филос. шк., 1998. – 264 с.
5. Левинас Э. Избранное : тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – М. : СПб. : Унив. кн., 2000. – 416 с.
6. Шайхитдинова С. К. Информационное общество и «ситуация человека» : эволюция феномена отчуждения / С. К. Шайхитдинова. – Казань : Изд-во Казанского гос. ун-та, 2004. – 306 с.
7. Бердяев Н. А. Творчество и объективация / Н. А. Бердяев ; сост. А. Г. Шиманского, Ю. О. Шиманской. – Минск : Экономпресс, 2000. – 301 с.

8. Бердяев Н. А. *Философия свободы. Смысл творчества* / Н. А. Бердяев. – М. : Правда, 1989. – 607 с.

9. Бердяев Н. А. *О назначении человека. О рабстве и свободе человека* / Н. А. Бердяев. – М. : АСТ : Хранитель, 2006. – 637 с.

10. *Baudrillard J. The Ecstasy of Communication. The Anti-Aesthetic essays on Postmodern culture.* Port Townsend, Washington : Bay Press, 1983. – P. 126–134.

Воронежский государственный университет

Бубнов Ю. А., доктор философских наук, профессор кафедры истории философии и культуры

E-mail: bubnov@vsu.ru

Костюк А. А., аспирант кафедры истории философии и культуры

E-mail: alice_costiuc@mail.ru

Voronezh State University

Bubnov Yu. A., Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the History of Philosophy and Culture Department

E-mail:bubnov@vsu.ru

Kostyuk A. A., Post-graduate Student of the History of Philosophy and Culture Department

E-mail: alice_costiuc@mail.ru