

Российская Академия Наук
Институт философии

САМОСОЗНАНИЕ:

мое и наше

К постановке проблемы

Москва
1997

Ответственный редактор
академик РАО *Ф.Т.Михайлов*

Редактор
кандидат филос. наук *А.А.Ворохин*

Рецензенты:
доктор филос. наук *В.А.Лекторский*
доктор филос. наук *Н.С.Злобин*

С-17 **Самосознание: мое и наше. К постановке проблемы. — М., 1997. — 249 с.**

Суть развиваемого нами понятия о самосознании в том, что вопреки господствующим в социальных науках представлениям, интра- и интерсубъективность сознания и самосознания индивидов, групп и масс не противостоят друг другу как две разные реальности: как индивидуальное и надиндивидуальное сознание, или как дух и душа, а одновременно, как нечто единое, нерасчлененное творятся и творчески воссоздаются обращениями людей друг к другу и к самим себе. В творимом всегда заново обращении его мотивы, цели, воления и т.п. субъективные движения души овнешняются, становясь предметом критического рефлексивного отношения (предметом внимания, коррекции, совершенствования и т.п.), да и вообще становятся. Иными словами, создаются, укореняются в его психике, обособляясь от его Я, чем, собственно, это Я и само создается. В этом суть, в этом *causa sui* человеческой субъективности как творческого акта самопорождения.

1. Преамбула

Целью нашего исследования, обобщенный результат которого вы найдете в этой книге, было подтверждение логико-историческим (философским) и историко-культурным анализом оригинального, как нам кажется, подхода к формированию и развитию теоретического понятия самосознания, *в явном виде* не представленного ни одним из ведущих философских направлений как в России, так и в мировой философской литературе.

В отечественной и мировой литературе господствуют ныне так называемые модернистские и постмодернистские философские направления и школы, воспроизводящие, однако, новыми исследовательскими приемами фундаментальные проблемы, разработанные классической философией.

Это справедливо и по отношению к проблеме самосознания и его изначальной креативности.

В философии Нового времени наиболее радикальные способы ее постановки и продуктивные ходы решения были разработаны в немецкой классике. Модернизм *философии жизни* и *феноменологии* подготовил не только и даже не столько неопозитивистский взгляд на сознание и самосознание (для технологической цивилизации утилитарно наиболее продуктивный)¹, но и *философию персонализма* с ее особым подходом к проблеме духовной самости, а так же — мощный неопсихоаналитический прорыв в коллективное Бессознательное и экзистенциальные искания истоков самосознания в трагических антиномиях нашего “Я”, безнадежно одинокого во всех формах человеческой общности.

Суть дела, однако, в том, что основанием даже столь разных современных пониманий феномена самосознания служат социально-философские и психологические идеи рекапитуляции², сохраняющие в этом случае всеобщее и поистине роковое для любой философской теории противопоставление (а вместе с ним и поиск каузальной взаимосвязи) интер- и интрасубъективности, что и проявляется во всех особенных вариантах его содержательной конкретизации.

В философской классике самосознание человека так или иначе понималось в качестве эпифеномена полагающей себя в бытии интерсубъективной духовности³. Только ведь и в постмодернизме сохранилась не иная, а та же зависимость самосознания индивида от надындивидуальной ментальности, хотя и с необходимой поправкой на творческую активность индивида, с головой погруженного, однако, в мозаичную среду текстовой культуры. И теперь она, так же как логика саморазвития классической духовной субстанции, определяет способы и средства реализации его творческой активности.

В основании развиваемого нами понятия о самосознании всех субъектов жизненной и социальной активности (индивидов, групп, масс) лежит, как мы смеем надеяться, иная гипотеза, уже не первый год осмысливаемая нами и в какой-то мере нами же используемая при обсуждении и реализации проектов форм встречи и общения разных поколений в образовательной деятельности.

Суть нашего понимания их самости, если говорить коротко, в том, что вопреки господствующим в социальных науках⁴ представлениям, как и вопреки многим предрассудкам нашей и зарубежной социальной философии, интра- и интерсубъективность сознания и самосознания индивидов, групп и масс⁵,

во-первых, не противостоят друг другу как разные реальности идеального плана их бытия. Их различие на самом деле лишь в том (и там), в чем (и где) индивид, группы индивидов, массы отчуждены от их же социально организованной общности и противопоставлены ей в качестве ее агентов, ориентированных внешней им целесообразностью, поневоле реализующих лишь по видимости объективные цели, предопределенные безликим социумом, его спонтанным самоизменением.

А это значит, что данная историческая социальная реальность (осознанная и исследованная не нами) есть одновременно и реальность располосования и противопоставления самосознания человеческой общности и образующих ее индивидов.

А, во-вторых, и это главное! — человеку сама его субъективность не только не дана от природы, от Бога, но и вообще не дана, а всегда и в каждый данный момент задана. Задана как задача, как необходимость поиска постоянной опоры именно на личностно мотивированное и целесообразное со-мыслие и со-чувствие с другими людьми, а потому, как сие ни странно, — с другим в себе, с самим собой.

Потребность каждого в слиянии осознаваемого переживания своего бытия с внутренним миром (субъективностью) других людей, — это и *natura naturans* (*творящая природа*) всех его жизненных сил, обеспечивающая активное воспроизводство самой его физической жизни, и, одновременно, — главное условие формирования его внутренне осязаемой и осознаваемой самости — постоянно его заботившего, а подчас и удивляющего собственного “Я”. В каждый момент его бытия она творится им самим как нечто уникально индивидуальное и в то же самое время — как всеобщезначимое. Более того, только в своей всеобщей форме она у человека и может стать индивидуальной и уникально субъективной как для него самого, так и для всех других.

В жизнедеятельности человека нет таких интрасубъективных актов самосознания, которые, будучи произведением самих индивидов, не имели бы всеобщей (общей всем и общественно значимой) эмоционально-мысловой содержательно определенной формы их овнешненного проявления для других и для себя как для другого.

В каждом обращении к субъективности друг друга (и к своей собственной) исторически укорененные общением людей всеобщие (культурные) формы, способы и средства обращения друг к другу, овнешняющие, объективирующие субъективные мотивы, цели, воления и т.п., используются отнюдь не только в готовом виде. Они с необходимостью случая — с необходимостью осуществляемого “здесь и теперь” обращения индивида *urbī et orbī* (к городу и миру, как говорили древние римляне) **творчески перевоссоздаются**.

Таким образом, обращение *urbī et orbī*, эта поистине витальная необходимость для каждого индивида *Homo sapiens*, жива лишь ответными обращениями другого человека (тем самым — и очеловеченного мира). Ими же она преобразуется в главную потребность обращающегося — потребность в динамичном предметном насыщении собою всего многообразия общих восприятий, представлений, аффектов, эмоций мыслей, волений, олицетворенно являемых *sapiens*, жива лишь ответными обращениями другого человека (тем самым — и очеловеченного мира). Ими же она преобразуется в главную потребность обращающегося — в динамичном предметном насыщении собою многообразия общих восприятий, представлений, аффектов, эмоций, мыслей, волений, олицетворенно являемых ему другими людьми — этими, хотя бы и “поневоле”.

но носителями древней культуры своего народа. А тем самым — и общечеловеческой культуры.

Реализация этой потребности — в перевоссоздании для других (и для себя самого) им и себе известных, исторической культурой укорененных в общении людей, форм, канонов, способов и средств их обращения друг к другу. Но часто — и в сотворении для всех, и только тем самым для себя, формально и содержательно новых текстов обращений, овнешняемых в самых разных формах словесного, художественного, музыкального, научного, инженерного и любого другого творчества, всегда обращенного к субъективности человека и человечества.

Даже индивидуально-личностная модификация канонизированных (если не клишированных) обращений людей друг к другу и к себе самим, а тем более творение уникальных по форме и содержанию, формирует у индивида *Notio sariens* не только все собственно человеческие способности (как и все собственно человеческие потребности), но и (как бы “вне его”) — всеобщие интерсубъективные (в то же время всегда индивидуально субъективные) общечеловеческие ценности — ценности духовной и духовно-практической культуры.

При такой необходимой их модификации, творимой всегда снова и заново при каждом обращении к другим (и к себе как к другому), мотивы обращения, цели, воления и т.п. субъективные движения души, овнешняются и для самого обратившегося. Но тем самым они предстают перед ним, становятся для него предметом критически рефлексивного отношения — предметом внимания, коррекции, совершенствования и т.п., да и вообще *становятся*. В том числе — и в нем самом. Иными словами: создаются, укореняются в его психике как нечто, переживаемой овнешненностью своей отличное от импульсов витальных нужд и нерелективных усилий их реализации. А главное — всеобщностью своего смыслообраза (его общностью для всех, хотя в первую лишь по времени очередь — для здесь и теперь данного адресата и для самого корреспондента). Причем, образ цели обращения и ее, цели, всеобщий смысл одновременно порождают друг друга — между ними нет каузальной зависимости: смысл мотива целеполагания творит своей обращенностью (своей овнешняемостью) образ, а сам перевод субъективного мотива *во образ* — в *создающую смысл* реально предстающую перед субъектами всеобщность их сопереживания, сочувствия и уже в том — содействия, есть не что иное, как *продуктивное воображение*.

Субъективно переживаемое различие и даже противопоставление, с одной стороны — мотивов обращения, субъективных усилий, его создающих и еще только возникающего при этом его *смыслообраза*, а с другой — *полученного продукта*: прозвучавшего (написанного, вылепленного, нарисованного и т.п.) обращения к людям, заключенного в нем ожидания их реакции, их столь же предметно и внешне выраженного сочувствия, сопереживания, содействия, а так же разных форм его неприятия, все это странным образом “раздваивает” внутренний мир человека — его субъективность, психику. Странным потому, что сохраняет при этом его единство и целостность, более того — перестраивает все психические процессы на основании этой, каждый раз *новой целостности*.

Ее-то мы и называем своим “Я”, способным одновременно и постоянно в каждом акте, мотивированном общезначимым смыслом обращений к другим⁶, отличать свою субъективную волю от субъективного же переживания самого процесса овнешнения и объективации (реализации) мотивов, цели, мысли, эмоций и т.п.

Потому и первая субъективная способность субъекта обращения есть способность постоянно относиться к субъективной своей воле совершенно *похожэйски*, как к вполне произвольному *своему* усилию над самим собой. Тем самым, это и способность отнестись и к иницирующим ее всеобщим смыслообразам, но уже с позиций субъекта, способного отличить себя от них и целесообразно их применять и изменять. Вторая субъективная способность есть способность отличения себя от внешнего мира, от других людей, от общности с ними, от общей с ними культуры, от событий и т.п. Она рождается вместе с первой как ее оборотная сторона. Так рождается и сохраняется на весь век жизни индивида его отношение к миру бытия как к внешней ему реальности.

Тут важно заметить, что именно овнешненность собственной интимной субъективности в обращениях *urbi et orbi* рождает перманентный акт отношения к себе, как к себе-другому (или как к другому в себе). Это и есть переживание своей способности деятельно и рефлексивно отнестись к себе и как к постоянно потенциальному субъекту целеполагания и произвольных действий, и как к своему переживанию своих же живых движений — всех движений души и тела. Тем самым, к себе как к владеющему собой — всеми своими органами и членами, мыслями, чувствами, то есть так, как может владеть ими лишь хозяин собственной воли над ними. Постоянное переживание *хозяйской части* своей раздвоенной души есть не что иное, как переживание собственного "Я" или самосознание.

Мы покажем в дальнейшем, что именно оно рождает (точнее — порождает собой и одновременно с собой) другую *часть* души, а именно ту, которую принято называть сознанием. Так и только так — в такой одновременной их взаимозависимости, а точнее: в их постоянном отождествлении.

Заметим и еще одну, пожалуй, самую существенную особенность самосознания: благодаря той же постоянной своей обращенности к другим, потенциально (нередко и актуально) каждый акт обращения (действия) оценивается общей для всех (всеобщей) *мерой*. Эта мера сопричастия в бытии, мера добра и зла, мера соответствия мотива действия общей нашей человечности. Ею поверяется и оценивается (другими и нами самими) не что иное, как само наше отношение к себе⁷. Так формируется нравственное чувство — *реальная основа* самосознания. (О добре и зле, о человечности нам еще придется поговорить особо).

Всеобщая мера человечности для каждого акта отношения к себе объективно играет роль Кантова "нравственного закона внутри нас", ибо именно ею наше "Я" не может не оценивать мотивы своих волений и самих действий. — Наше "Я", как *Ego* З.Фрейда, — сознательно, или, как его же *Id*, — бессознательно, но в любом случае обращаясь прежде всего не к субъективности других, а к субъективности другого-в-себе, ожидает именно от *него* роковую для себя оценку и как раз по той же всеобщей мере, по какой судил бы эти мотивы высший суд людей — суд их собственной человечности.

Зигмунд Фрейд назовет вечно живую в нас меру *Super-Ego* (Сверх-Я). К. Юнг будет искать ее корни в архетипах человеческой субъективности, но и они, и все их последователи-психоаналитики⁸, эту сущностно исходную, а именно — нравственную, интимно-личностную основу человеческого "Я" связывали с культурными формами общности людей. Причем именно в самом ее историческом и индивидуальном генезе.

Таким образом, осознаваемая индивидами (resp. группами, массами⁹) субъективность их мотивов, целей, образов и смыслов, их эмоций и волений

творится в процессе их обращения к столь же жизнеутверждающей субъективности (самости) других, потенциально всегда способных откликнуться на всеобщий смысл создаваемых и воссоздаваемых при этом реально-идеальных средств и способов каждого данного обращения к ним. Тем самым — оно всегда взывает к нетленности и аподиктичности смысла идеальных реалий (ценностей) человеческой культуры и... природы¹⁰, и только потому обращено и к самим обращающимся, к их далеко не всегда им послушному “Я” — к себя осознающему субъекту мышления, эмоций и воли. В этом суть, в этом *causa sui* человеческой субъективности.

И самое главное: вопреки распространенному и в философии, и в науках о человеке эмпиристскому предрассудку, формирование индивидуального самосознания включает в себя креативные силы эволюционно подготовленной субъективности совсем не потому, что только что родившийся младенец, вступая в круговорот реальных отношений с людьми и природой, очень скоро научается с помощью взрослых опосредствовать отдельные предметы восприятия символами и знаками¹¹, якобы замещающими сушностные свойства вещных реалий своим информационным значением и смыслом. Именно этот предрассудок старого, но живучего эмпиризма делает вечную проблему креативности самосознания неразрешимой без оправдания творческих потенций индивида вмешательством трансцендентных (если не прямо инфернальных) сил. Но на самом деле дитя человеческое, вступая в жизнь, отдается всеми своими витальными нуждами отнюдь не дискретности знаковых опосредствований и прочих носителей байтов информации, а, возможно, уже и генетически потребной ему континуальности общего шума общественной жизни — никогда не иссякающему потоку обращений людей друг к другу: звучанию пока еще нерасчлененной для него человеческой речи, слитому с шумом всей окультуренной, очеловеченной, потому и говорящей с ним природы. Второй природы, созданной людьми, а затем и природы первой, органично слитой со второй, и именно через вторую ему явленной.

Мир Бытия дан ему сразу как звучащая, светящаяся, всеми цветами радуги переливающаяся целостность... Целостность живого и непосредственного человеческого общения. И так же, как необходимы ему глаза и уши, чтобы впитывать в себя потребные образы и звуки, вычленяемые им для своих витальных нужд, так же и для тех же нужд необходимы ему образы, звуки, движения близких взрослых — этих главных органов его человеческой жизнедеятельности¹².

Да, именно другие люди и прежде всего близкие взрослые сразу и на всю оставшуюся жизнь — это его, хотя и дистантные, и не очень-то послушные ему, но зато самые необходимые органы чувственно-осмысленной физической жизнедеятельности его организма. Более необходимые, чем даже ноги и руки, чем глаза и уши. И для того, чтобы *приручить* их (а они и сами идут ему навстречу во всем жизненно ему необходимом), младенцу приходится активнейшим образом включаться в поток взаимных обращений, изобретательно приспособляя к своим возможностям всеобщие средства управления мотивами поведения людей. Для чего, напрягая все витальные силы свои, он из любого подвластного его слабости окружающего *материала*, точнее: из всего в глаза и уши льющегося смыслочувственного *шума*, сам извлекает те звуки и те визуальные и моторные средства, которыми... взрослые открывают свою доступность его опыту.

Он сам творит свои обращения к ним, не замечая и не оценивая (нередко и до самой старости своей) тех столь же творческих усилий, которые прилагают взрослые (*другие*) для достижения общей великой цели — взаимопонимания. В свою очередь, взрослым тоже лишь кажется, что он у них учится говорить, ходить, а потом и читать, и писать... И это как раз в то время, когда ребенок творит свою, но и общую для всех речь, свое умение как и все ходить... В то поистине великое время, когда он творит из себя человека разумного, выпрямленного. Так и только так *создает себя* этот самый *Homo sapiens erectus*.

Пространство и время общения творится самими людьми. И только в этом процессе формируется “Я” индивида и “Мы” той или иной его общности с другими. Только вместе с творческими усилиями воздвигания, воссоздания и совершенствования смысловочувственного пространства-времени их бытия, их культуры, возникает, формируется и укореняется в них главная сила продуктивного воображения — их самосознание.

Следовательно, мы собираемся доказать, что, во-первых, самосознание человека и в доисторическом филогенезе, и в истории, и в индивидуальном онтогенезе было, есть и будет психическим новообразованием, сущностно производным от типа и способа жизнедеятельности *Homo sapiens* — Человека разумного, возникшего и выживающего до сих пор за счет устойчивых форм, способов и средств обращения к субъективности себе подобных прежде всего для физического воспроизводства своей общности — главного *органа* своего укоренения и распространения на планете Земля. Во-вторых, мы собираемся доказать, что генезисно-сущностной основой самосознания служит его креативность — атрибутивная способность к творчеству, и ориентация на человечность — нравственность. И, в-третьих, в нашу задачу входит доказательство тождества интер- и интрасубъективности самосознания и сознания — тождество духовно-практической культуры людей и креативно-нравственной основы субъективности каждого человеческого индивида.

Отсюда и общие принципы нашей программы формирования региональных и локальных образовательных и — более обще и более точно: социокультурных пространств; программа формирования каждый раз надиндивидуального (интерсубъективного) поля всеобщей культуры смысловочувствия — напряженного поля креативной энергии индивидов, поля, создаваемого ими и питающего их своей целокупной энергией — энергией духовной и духовно-практической креативности.

2. Выполненная задача исследования: суть и характер итоговой коллективной монографии

Главной его задачей было написание коллективной монографии, подытоживающей двухлетнее исследование проблемы креативных сил самосознания. В процессе работы (собираение и анализ материала, обсуждение докладов и текстов на авторских семинарах) стало ясно, что для начала мы сможем лишь обобщить ведущие методологические и ряд фундаментальных, прежде всего историко-философских, проблем нашей темы. Поэтому было решено в нашей монографии представить в законченном виде описание и анализ теоретических предпосылок современного взгляда на онто- и филогенетические истоки

феномена самосознания — осознания себя субъектами жизненной и социальной активности (индивидами, группами и массами).

Осуществляя главную задачу, мы должны были установить генезисное и функциональное единство процесса перманентного воспроизводства самими субъектами их особой, собственно человеческой, развернуто рефлексивной субъективности. (Отсюда и название монографии: “Самосознание: мое и наше”.)

Ряд *прикладных* (уже сегодня решаемых нами) проблем и дальнейшее углубление в исторические, социально- и индивидуально-психологические предпосылки и результаты исследуемого нами процесса, изучение которых способно не только серьезно усилить аргументацию в защиту нашей концепции, но и открыть новые перспективы в теоретической разработке проблемы креативных сил самосознания, мы оставляем как новое, еще более трудоемкое и серьезное задание для себя.

Но уже на первом этапе мы фактически вышли за рамки поиска философского обоснования исходного и функционального тождества субъективного и интерсубъективного самосознания. В значительной части своей этот поиск осуществлялся при помощи методологических исследований и историко-логиче-ских реконструкций. Переходом к следующему этапу работы над темой можно считать четвертую и две последних главы. Уже в них — начало подготовки к обсуждению (в том числе и читательскому) новых материалов, способных наглядно обнаружить справедливость нашей концепции “обращений”.

Ее суть — в выделении и осмыслении феномена обращения людей к субъективности друг друга и к своей собственной субъективной способности сопереживания и сомыслия.

Монография выполнена в классической философской традиции и на классическом философском и научном материале. С нашей точки зрения, сегодня — это отнюдь не недостаток, а насущная необходимость. Ибо неклассическим вариациям на те же темы явно недостает обращения к генезису процессов, в которых самосознание человека — самоосознание Бытия, выступает и как предпосылка, и как результат реально-идеального мира культуры. Прежде всего — предпосылка как раз тех идеально-реальных проявлений человеческого самосознания, о которых с разных позиций постмодернизма так много сказано, да ещё как красиво и мудро!

Остается представить авторов. Весь первый раздел написан мной, второй образован двумя более чем оригинальными текстами; первый — “Проблема аксиоматики экономической науки” — написан к.ф.н. К.В.Сорвиным, второй текст написан к.ф.н. А.А.Ворониным и воплотил в себе главную проблему в нашем исследовании — нравственную! — это научно-фантастический рассказ “Модели”.

Ф. Т. Михайлов

СИЛЫ ДУШИ

Трудно не согласиться с Вильгельмом Виндельбаном: в истории европейской культуры только Аристотелю и Канту удалось подытожить своим творчеством предшествовавший им более чем тысячелетний опыт рефлексивной мысли и на сотни лет вперёд задать проблемы, тип и способы философствования. Это относится и к нашей проблеме: их идеи, на наш взгляд, оправдали Виндельбандово пророчество: так современные психологи доказали всем своим творчеством, что определение души Аристотелем не исчерпало своей продуктивной сути, а заданная Кантом проблема *априоризма* и *аподиктичности* форм творческой активности всех сил души человеческой до сих пор требует своего продуктивного осмысления.

К Аристотелю мы ещё вернёмся, а пока напомним ключевую мысль *беспокойного Иммануила*, как величал Канта булгаковский Воланд: *аподиктические* (т.е. вечно хранящие свою всеобщность и необходимость) формы субъективности — чувственного восприятия, рассудка и разума, не могут быть послушным отражением и сохранением бесконечно разнообразных, случаем рождённых, постоянно меняющихся форм бытия, с которыми имеет дело наш опыт. Их несовместимость даже с такими, казалось бы, простыми формами *Аристотелевых* суждений, как “**Все S <с необходимостью и непреходяще> есть (не есть) P**”, несущими, однако, на себе все сооружения научного знания и весь

эстетический мир перцепций и эмоций, — поистине роковое противоречие в самом фундаменте познания! Это старая-престарая проблема. Аподиктичность всегда *субъективного* утверждения (отрицания) определённого смысла (в том числе и образного смысла высших эмоций) в ней замыкается в себе и на себя, а предполагаемая “аподиктичность” реального мира — незыблемые законы его *объективности*, оказывается навсегда непознаваемой, трансцендентной.

В таком случае психическое и «физическое» (объективное) — параллельны друг другу (что задолго до Канта вынужден был признать и сам Декарт), и «параллели» эти, как это положено в интеллигибельном мире евклидова пространства, никогда не должны пересечься. Как и Декарт, Кант — философ, поэтому и он не мог не искать точку схождения этих «параллелей»! Однако — не в *шишковидной железе* и вообще не в морфофизиологии человеческого мозга. Он искал эту точку, этот краеугольный камень гносеологии, на котором зиждется всё обоснование научного знания. И даже *предустановленная гармония* Лейбница его не устраивала...

Вечные звёзды над нами и нравственный закон внутри нас — вот поэтический образ их единения и отождествления, строгое осмысление которого спасает, как это ему виделось, истину субъективных прозрений человека — истину, к которой он стремился. Не стоит, однако, забывать, что нашёл он её для себя в пространстве реализации сил *практического разума* — в пространстве бытия людей, ими же всегда осознаваемого, в мире их **человеческой общности**.

Разработке этой Кантовой идеи посвящено творчество Фихте, а затем и Шеллинга, и Гегеля... Фейербах *родовой сущностью* индивида внёс в неё свой вклад. Маркс обосновывал её анализом *общественно-производящей* деятельности людей. Франц Брентано своей попыткой породнить весьма капризную субъективно-психическую реальность с аподиктичностью логических форм мышления подтолкнул Эдмонда Гуссерля вернуться к той же идее, представив единый мир культуротворного, по-кантовски трансцендентального и в то же время объективного Бытия *феноменологическим* тождеством субъективности и объективности. В самой *формальной* логике — в логике XX века, *математически* моделирующей все возможные логические следования из аподиктических форм обращения людей друг к другу и к себе самим, наметился прорыв к тождеству этих всеобщих и

столь необходимых человеческой субъективности форм мышления с уникальностью смысловых *казусов* единичных, переходящих и таких... *необязательных* что ли... предметов объективирующего себя опыта.

И даже в психологии, в конце XIX—начале XX в. стремившейся в своих суждениях к природе психики стать вровень с объективностью естественнонаучных знаний законов физической природы, возрождался образ априорной, надиндивидуальной и феноменологической, *объективно-идеальной* реальности, в которой индивиду, его психике, его душе могло бы быть задано Кантово тождество “*вечных* звёзд над нами (*вещь-вне-нас, вещь-в-себе*) и *нравственного* закона внутри нас”.

Этот образ зарождался в заведомо парадоксальных — *спекулятивно- натуралистских*, предпосылках Фрейдова *психоанализа*, он имплицитно присутствовал в *генитальту* человеческого смыслоощущения, он был предметом поиска Жана Пиаже, увидавшего всё те же звёзды и тот же *вечный* нравственный закон в *формировании логических структур мышления ребёнка*... Но образ этот лишь *призраком бродил по Европе*. Однако, как мне кажется, никто так радикально и так глубоко психологически не проник в само основание проблемы тождества психического и “*физического*” в человеке (а тем самым — и не только в нём) как Лев Семёнович Выготский.

Всё его творчество насыщено энергией критического преодоления односторонности *психологических* концепций сил души, трактуемых либо как произведения природы (их *биологической* природы, в частности¹⁾), либо как проявления в телесной жизни человека особой, *субстанциональности* спиритуалистической субстанции. Впрочем, об этом мы уже писали¹⁴.

Настойчивое проведение доказательства слияния *натуры* и *культуры* во внутриутробном формировании человеческого эмбриона, не говоря уже о развитии психики ребёнка с момента его рождения, противопоставляется Л.С.Выготским рефлексологии, и психоанализу З.Фрейда, и бихевиоризму, и *понимающей психологии*, базировавшейся на философии Дильтея — всем современным ему концепциям в психологии, которые он смело и точно разделил на два больших клана¹⁵, содержательно противостоящих друг другу. Разделил их по ответу на один вопрос, который и служит основанием их разплюсования: *какая внешняя* психике сила ответственна за её развитие в процессе жизнедеятельности человека?

По его убеждению, и тот и другой ответ разрушает фундаментальные основания психологии, ибо не только *натура* (природные силы жизни, воплощённые в саморазвитии *телесной субстанции* живых организмов), но и *культура* (служащая лишь *внешним* посредником субъект-объектного отношения) отводит психике пассивную роль исполнителя внешних ей требований. *Натура* предъявляет психике человека требования закона приспособления живого к среде, *культура* — требования закона саморазвития Духа, воплощённого в ней как в посреднике. Но и в том, и в другом случае психология редуцирует свой предмет (и свой подход к нему — свой *способ его полагания*) в нечто иное — либо в *объектно-*, либо в *духовно-*сущее, чем и сохраняется Декартов философский дуализм и психофизический параллелизм в науках о человеке.

Только нарочито слепой не увидит в продуктивной попытке Л.С.Выготского найти основание тождества природы и культуры начало пути разрешения фундаментальной антиномии Канта, задавшей на два века вперёд проблему тождества бытия и сознания. В попытке, сулящей психологии человека обретение её *собственного предмета*: изначально *духовной* сущности человеческой психики, формирующей себя и тем себя же реализующей в едином и общем поле *Духа* — в поле исторической культуры осмысленных, целесообразных, аффективно и произвольно творимых совместных дел.

Добавлю от себя (ибо не вижу иной возможности понять *по-Выготскому* начало и суть динамичного единства и целостности культуры): возникновению и развитию духовной сущности своей психики каждый индивид *Homo sapiens* обязан лишь *собственному субъективному устремлению*... к полному сроднению с субъективностью других людей. И прежде всего — с эмоциональными переживаниями каждым из них своей *способностями суждения* о... совместно творимом их общем будущем¹⁶.

Оно, только оно — это его субъективное устремление, им же переживаемое *как своё* лишь будучи овнешнённым для других *аподиктическими* формами всех его *обращений* к ним, и в этих же формах, как в генах, в качестве главной способности людей сохраняемое и передаваемое от поколения к поколению при непрерывном общении людей друг с другом, — именно оно инициирует... *все акты его жизнедеятельности* (потому *целесообразной и произвольной*). И именно оно — это его субъективное устремление к сроднению с субъективностью других людей,

и само образуется в им же воссоздаваемом заново надындивидуальном (интерсубъективном) поле общей духовной культуры *практического разума*.

И так же, как в своё время *философ* Кант в прозрении своём, так и Л.С.Выготский своей работой *психолога* именно в деятельной сущности *практического разума* находит *causa sui* **аподиктических форм** саморазвития психики, к тому же реально **априорных** по отношению к всегда ограниченному опыту людей. Но если Кант умозрением своим вводил аподиктические формы созерцания, рассудка и разума как изначально *априорную* и безусловно *субъективную* основу чувственно-познавательного опыта людей, просто необходимую для спасения строгой определённости и неизбежности логических следований и нравственных опор человеческого бытия, то Выготский видит ту же их аподиктичность и ту же их априорность принципиально иначе.

Его открытие заключается как раз в том, что и априорность, и аподиктичность этих форм никем и ничем не предзадана, а порождается и воспроизводится лишь активностью каждого акта креативного движения какой либо из сил души в её собственном предметном поле — одновременно и интимно личностном, и овнешнённом, заданном *в представлении*. Как мотив, как интенция жизненно необходимой реализации своей субъективности во всеобщих формах интерсубъективности культуры каждое креативное движение человеческой психики — **интимно личностно**; оно же как овнешняемое в этих всеобщих формах, как состоявшееся обращение *urbi et orbi* (к городу и миру) — это уже общее всем интерсубъективное **представление**, акт и факт надындивидуальной реально-идеальной культуры.

Именно этим движением каждая из конфигураций (форм, типов, канонов, стилей и т.п.) смыслочувственного поля культуры общих дел, чувств и мысли заново рождается и снова существует во всегда лишь личностном и субъективном своём воспроизведении, оставаясь, однако, изначально общей всем (всеобщей) и всем необходимой (иными словами — **аподиктической**), а по всеобщезначимому содержанию полученного в ней с помощью смыслового и эмоционального следования — **априорной** любому возможному казусу мышления, чувств и дел.

Тем и близки, тем и едиnorodны философскому типу мышления Кант и Выготский, что первый глубже других (как предшественников, так и последователей) проник в причины научно-эмпирической неразрешимости так называемой психофизи-

ческой проблемы, а второй — своей гипотезой тождества природы и культуры в онтогенезе человека (самой продуктивной в XX веке!) показал пути её разрешения, но уже в творимой им исторически и философски рефлексивной психологической науке.

* * *

То, о чём поведал нам переход от Иммануила Канта к Льву Выготскому — заведомо не истина, но проблема. И проблема как раз — из вечных, по словам Г.Гейне — “проклятых” или, как писал Ф.М.Достоевский, “последних” проблем бытия. Из тех, на интуитивные решения которых (решения, казалось бы, на все века верные) мыслящее человечество опирается не одно тысячелетие. И никак не менее двух тысяч лет эти же вечные и последние проблемы упорно, порой даже страстно обсуждают теоретики.

В той или иной форме (а форма зависит от особенностей этнических и эпохальных культур) последние вопросы бытия встают перед каждым, кто пришел в сей мир, чтоб удивляться, а не бездумно примиряться с ним... Банальность? Но нельзя не заметить спрятавшуюся даже в банальности, в трюизме, вечную *проклятую* проблему (да не одну — все они тут как тут). Действительно: чем и как в таком случае жив человек? Удивляться миру или, не задумываясь, вживаться в него — две вещи вроде бы несовместные (не от того ли и несовместность гения и злодейства?), но они “совмещаются” чуть ли в каждом из нас... Так какая же из этих наших способностей прочно связывает нас с миром Бытия? Тем самым и непереносимо беспокойная загадка — само окружающее нас и в нашем же сознании оживающее — чувствующее себя, себя осмысливающее — Бытие мира.

Так, воспринимаемая всеми органами чувств естественность бытийной (своей и мирской) реальности — что это, осуществление задуманной кем-то (Богом?) гармонии, покорно служащей высшей Истине, высшей Идее? Или бесцельно, бессмысленно изживающая себя вещественность вечно вспыхивающей и гаснущей Вселенной? Мы-то, люди, тогда зачем? И откуда тогда в нас божественная искра удивления — пытливая мысль?

Вот так и сама способность мыслить, удивляться, вопрошать бытие о его тайне тайн — еще одна, отнюдь не меньшая

загадка — загадка души, или, как сказано в Библии, *тайна бытия человеческого*. Вечная, *проклятая* проблема, таящая в себе все вечно же решаемые проблемы, даже по определению не полным и не окончательным *решением* своим предопределяющие (и оправдывающие) наше видение смысла жизни, а, тем самым, — и мотивы наших дел и поступков. Да и у каждой из таких проблем есть та же особенность: её обсуждение вовлекает в себя и все остальные. Все они как бы входят друг в друга, замешают друг друга, и каждая способна сыграть роль как любой из них, так и общую их роль.

Мы избрали одну из них, но, следовательно, поневоле затронем их общий корень, загадочное их основание: **осознаваемость бытия всего сущего**. Пусть же прозвучит эта проблема так: в чём основание единства всех сил души, участвующих в осознании Бытия? Или (что то же самое) — что разделяет и что объединяет в нас интуицию, воображение, интеллект, высшие эмоции и аффекты, нравственное чувство и волю?

Да, именно эти шесть (с *модификациями* их гораздо больше) креативных сил нашей души заметно отличаются друг от друга, и не только в своих проявлениях. Когда мы чувствуем в себе работу мысли, давая ей простор покоем чувств, отсутствием аффекта, отвлеченностью от нравственных проблем, то уверенно ждем успеха, торопим результат этой собственно *интеллектуальной* работы. Бывает ведь так, и нередко — почти всегда.

С другой стороны, когда ум, как бы подавленный безотчетным восторгом (от музыки, от ласки любимого человека... ну, хоть бы и от победы над большой и сильной рыбой на зимней рыбалке), совсем не торопится подвергнуть критике происходящее, таится в глубине сознания, давая простор воображению и чувствам, тем лишь усиливая аффект, то попробуйте-ка не отличить эмоции от интеллекта!

Когда же не знающая выбора совесть, вопреки благоразумным подсказкам разума и наперекор аффекту (например, страсти или страху, парализовавшему волю) заставляет нас хоть на мгновение (нередко роковое!) сказать или сделать то, что просто невозможно не сказать, не сделать, не изменив своей сути, не прокляв себя на веки вечные в глубине души, то тогда, а может быть только тогда, наступает для нас миг торжества нравственности. Когда нельзя отступить перед чем-то высшим в себе. Здесь только ты и... нет, не молва, не правила и принципы мо

рали, а нечто действительно высшее в нас. Одни скажут Бог, другие (Кант, например) — нравственный закон внутри нас, столь же нерушимо вечный и столь же непреложный в априорном своем бытии, как вечны звезды над нами. Третьи будут искать ответ в устройстве гена, в структуре ДНК... Иные же ничего не скажут, не очень-то и веря в совесть, не доверяя ей, якобы не учитывающей всех pro и contra при определении последствий слов своих и поступков. Мы же заметим лишь, что нравственный поступок — эмпирически и исторически констатируемый факт.

Хоть и бедна история дел мирских именно нравственной мотивацией, хоть и слабы люди перед совестью своей подчас настолько, что торопятся совсем задушить ее в себе, и слишком уж многие про себя только тем и гордятся, что *раз в жизни* совершили истинно нравственный — не знающий выбора, совестью предопределенный поступок, но именно таких поступков в той же истории бесконечно много, и лишь благодаря им нравственное чувство — не идеал, а реальная сила души нашей. Сила, побеждающая силу аффекта и рационального расчета. И кажется: лишь тогда и сила, когда она, совесть, их подавляя, освобождается от них.

А не так ли и интуиция — озарение сознания истиной, ранее бесплодно искомой, внезапно посещает нас? Вот уж и мысль усталая отступила, и чувства не напряжены, и спокойна совесть... Вдруг — *эврика!* То, над чем ты напрасно ломал голову, мобилизовав интеллект и волю, без всяких усилий стало ясным, как день, стало вдруг простым, как все гениальное. Нередко приходит такое озарение при полном отвлечении от дел, на отдыхе, в сновидении... Примеров тому множество.

Особость же воли демонстрировать и вовсе нужды нет: преодоление себя всегда нуждается в особой силе. Ни интуиция, ни чувства, ни интеллект, ни даже нравственность не заместят её.

Вот так явно и отличны друг от друга силы души. И сами мы эти отличия осознаем, и психологи изучают разными методами интеллект и эмоции, волю и нравственные мотивации, и физиологи ищут им разные органы-функциональные основы, и кибернетики убеждены в том, задумав создать искусственный интеллект не иначе как машину трезвого расчёта. Правда, и они иногда почему-то вполне искренне печалются, сталкиваясь с непреодолимыми трудностями электронного моделирования эстетических и нравственных чувств, интуиции (непознаваемой,

гаинственной), не говоря уже о воображении и воле, как совсем безнадёжном деле.

А может быть потому и их это беспокойство волнует и тревожит, что констатация *особости* каждой из шести сил души, ничего не объясняя, как и всякая констатация, постоянно наталкивается на совсем иной факт. Факт их взаимоопределения. Так, аффекты, эмоции, без интеллекта любой степени развития теряют свою эстетическую, собственно человеческую суть. Без интуиции и эмоций интеллект уже не живой ум, не радость *на-конец-то-понимания*, а лишь чем-то (кем-то) запрограммированная способность к перебору вариантов при решении алгоритмизированных задач. И столь же определено: ни одна из способностей (музыкальная, художественная, математическая...) не делает человека продуктивным, творческим субъектом даже в соответствующих этим способностям сферах деятельности, если не включит в себя, не сольется с пытливой мыслью, высоким чувством, интуицией, питающими напряжением воли...

Ну а возможен ли безвольный ум или чувства, не имеющие силы воления удержать предмет свой, или совесть без напряжения воли? Очень ненадолго, если и возможны; так как ум потеряет нить рассуждения, чувства расплывутся, ослабнут до тупости безразличия, а не знающая выбора совесть стушует, отступит, предоставив другим... делать *их* выбор. Так снова и снова требует ответа проблема: силы души едины *суть*, но и различны одновременно. И то, и другое — эмпирически фиксируемый факт. Как же это возможно?

Это и возможно, и неизбежно тогда и только тогда, когда все названные “силы души” проявляют *собой и в себе* одну и только одну генезисно и сущностно определяющую их силу.

И это не только наша идея. Сознательно, а чаще интуитивно, её искали все философы, а потому и многовато вариантов её определения предлагает нам история и современность: от *Идей Платона* (что, на мой взгляд, очень... *не мимо*), *Откровения Фомы Аквината* до *инсайта* у животных Кёлера, *либидо* Фрейда и церебральной обработки “информации” в головах... прозелитов идеологизированной науки во все эпохи так называемой постиндустриальной цивилизации.

“Любовь и голод правят миром” — есть и такая вечная максима, претендующая на единое начало всех мотиваций человеческого бытия...

Но поиск единого начала и корня всех сил души человеческой уведёт *и нас* в проблему (и в природу) именно *идеальных*, точнее: *реально-идеальных* — априорных и аподиктических форм субъективно-психологического смыслочувствия людей. Так было всегда в истории философской мысли: интимно-личностные, субъективные силы познания и осознания Бытия должны же иметь начало своё в нём самом — в его объективном единстве, в его всеобщности! Гармония Бытия и мышления реализует себя единством и всеобщностью сил души. Тут необходимо вспомнить работы Э.В.Ильенкова.

Но дело ещё и в том, что большой опыт чтения философских трудов (особенно тех, что претендуют на престижный *научный* стиль) заставил нас в своё время сделать парадоксальный вывод: ничто так не искажает мысль философа, как дословные цитаты из его произведений, с самым добрым намерением приводимые для подтверждения... не его идей. Поэтому наши ссылки на тексты Ильенкова стоит воспринимать лишь как *указатели места* в изданиях его трудов. А для того, чтобы соглашаться или спорить... но уже не с нами, а с автором процитированных строк, то будьте добры снова (или впервые) внимательно и придирчиво прочитать *целиком* то или иное упомянутое нами его произведение.

Для наших рассуждений (и именно в этом месте) совершенно необходимым произведением Эвальда (и именно в своей целостности) служат впервые и уже после его кончины опубликованные **Заметки о Вагнере**¹⁹. И если бы он за всю свою жизнь не написал ничего более, то, следуя найденному булгаковским Коровьевым²⁰ мудрому *закону восприятия* (и оценки) подлинного мастера, достаточно открыть *пять любых страниц* хотя бы этих Заметок, чтобы понять — это писал Философ и Поэт.

В своих Заметках о Вагнере Эвальд Ильенков воспроизводит между прочим неожиданный вывод ироничного парадоксалиста Бернарда Шоу (как и он сам, навек потрясённого *силой мысли* вагнеровской музыки — её бурной *аффективной силой*), который на этот раз, как он пишет:

“...без всякой иронии, на полном серьёзе, ставит его (композитора Рихарда Вагнера — **Ф.М.**) рядом с Марксом — по всемирно-историческому смыслу и значению его творчества. Он говорил, что Вагнер в качестве художника доказал человечеству то же самое, что сделал Маркс в качестве теоретика, а именно: не больше не меньше, чем закономерность крушения цивилиза-

ции, основанной на власти золота, на базе товарно-денежных отношений. Он-де показал абсолютную неизбежность её внутреннего разложения, логику этого разложения, однако не с помощью строгих понятий, а с помощью **столь же строгих по своей необходимости** чувственно-эмоциональных образов, их движением, их развитием, совершающимся через столкновения, как внешние, так и внутренние — психологические”²¹.

И Ильенков конечно же согласен с Бернардом Шоу:

“Вагнер действительно в своём художественном творчестве решал своими средствами те же самые проблемы и антиномии, которые разрывали Европу XIX века и по-разному выражались в разных сферах сознания, теоретической и художественной культуры... На протяжении всей своей жизни Вагнер разделял все главные иллюзии этого процесса, придавая им предельно острое художественное выражение, переживая последовательно крах этих иллюзий, ища новые точки опоры и приходя к новым иллюзиям”²².

Заметки Ильенкова о Вагнере помогают нам сделать две важные констатации, подготовленные всеми предшествующими рассуждениями о единстве и различии сил души человеческой. (Напомним: с одной стороны, её перцептивные способности, мышление, эмоции, воля и т.д. проявляют себя, как бы подавляя в этот момент все прочие, но, с другой, — любая из них несёт собой и в себе всю целостность души, все остальные её способности и силы).

Первая констатация: в какой бы исторически *обособившейся* сфере народного духа не реализовывал бы каждый из нас силы души своей (а люди творческой мощи Микеланджело, Шекспира, Вагнера или Эйнштейна — только более ярко, более заметно выразят это всем своим творчеством), духовная, духовно-практическая культура нашей же эпохи со всеми её коллизиями и противоречиями целостно предстанет перед людьми, миром и Богом в пусть беспорядочном (у многих из нас) или в строгом (у Мастера) строе всех наших к ним обращений.

Так, композитор творчеством своим принесёт в дар миру людей в *строгих формах гармонии* именно *цельность*... своего *осмысленного, нравственно обострённого, упрямой волей* сосредоточенного на музыке, а потому и *сенсорно-аффективного*, и *эмоционально-эстетического* переживания эпохальных коллизий и противоречий. А значит — весь настрой души своей, формировавшийся в процессе интимно-личностного воссозда-

ния их *в себе* и тем — вживания *в них*. Мастер словесного творчества выразит эпоху и себя — в образах чувств и мыслей своих лирических героев, художник — в живописи и пластике форм, учёный — в образах и смыслах умопостигаемой реальности, а все мы — хорошие или плохие мастера лишь собственной жизни — в духовном и душевном следе наших обращений к тем, с кем вместе, преследуя свои личные жизненные цели, участвовали в воссоздании, углублении и преобразовании... коллизий и противоречий нашей эпохи.

Вторая констатация: как верно сказал Э.Ильенков, вживлённость души индивида в коллизии и противоречия мира сего находит *выход к другим* (замечу в скобках: потому только — и *к себе*) в столь же как и понятия **строгих по своей необходимости** чувственно-эмоциональных образах.

Иными словами: в образах и понятиях — общих для всех и необходимых всем. Такая уж у них *форма*, такая у неё неизбывная, *априорная* для каждого частного смысла и каждого, даже самого мимолётного, чувства *аподиктичность*!

Более того, само понятие *идеальности* чувств человеческих, мышления, воли и т.д. Ильенков полностью отождествляет не с мимолётными переживаниями и ещё не родившимися образами и идеями, а как раз с *априорными* (для всякого неоформившегося субъективного себя-чувствования) и *аподиктическими* формами *предметного мира* культуры и познания (всем общими и всем необходимыми).

Так он и писал:

“Проблема идеальности всегда была аспектом проблемы объективности (“истинности”) знания, то есть проблемой тех, и именно тех, форм знания, которые обуславливаются и объясняются не капризами личностной психофизиологии, а чем-то гораздо более серьёзным, чем-то стоящим над индивидуальной психикой и совершенно от неё не зависящим. Например, — математические истины, логические категории, нравственные императивы и идеи правосознания, то бишь “вещи”, имеющие принудительное значение для любой психики и силу ограничивать её индивидуальные капризы”²³.

А ведь они-то и есть не что иное, как *аподиктические формы* нашего субъективного смыслочувствия. В эмпиристки-дедуктивно построенных науках (современная логика и так называемая общая психология отнюдь не исключения из круга таких) едва ли не за аксиому принято: аподиктичны именно

субъективные логические формы построения мысли и грамматические формы её словесного выражения. Но кем и как навязаны они интимной субъективности переживания смыслов мира? На этот вопрос *эмпириками* (по роду работы) и *эмпиристами* (по типу мышления)²⁴ давались и до сих пор даются ответы, хотя на первый взгляд и разные, но в принципе сводимые к двум:

— *мышление* само по себе есть не что иное, как *обобщение* тех свойств, что не случайно повторяются у единичных вещей и явлений, ибо общая для всех форма категорий и правил построения мысли — естественный атрибут нашей способности мыслить;

— *опыт*, имея дело с объективными *законами* природы, подстраивается к ним, а наше мышление, воспроизводя устойчивые отношения вещей, поневоле вынуждено объединять явления опыта, как сказал бы Кот Бегемот, “...*в веревницу прочно упакованных силлогизмов, — которые* (и в этом случае — *Ф.М.*) *по достоинству оценили бы такие знатоки, как Секст Эмпирик, Марциан Капелла а то, глядишь, и сам Аристотель*”²⁵. А мы снова добавим: Аристотель как раз прежде всех.

Этому же и нас в своё время учили, но уже как мудрому закону диалектики, сформулированному “самым главным и самым верным марксистом XX века” — В.И. Лениным: *логические категории и формы мысли — это отношения вещей, миллиарды раз повторённые в практике людей*²⁶.

Не трудно заметить, что, несмотря на видимые различия²⁷, у двух вариантов ответа принцип один: аподиктические формы мышления (и речи) есть... формы мышления и только мышления как особой способности (или силы) человеческой *субъективности*, противостоящей как хаосу единичных объектов, так и объективным законам их взаимодействия. Просто в первом случае — мышление откровенно и настолько *само таково*, что поневоле подводит факты и акты опыта под аподиктичность своих форм, а, во втором — некие повторения в опыте приучают мышление к поиску объективных инвариантов, а найденные — оседают в строе мысли в качестве теперь уже *её* готовых форм.

Как раз *немцы* (К.Маркс — среди них, но уже на свой лад) придерживались, как известно, принципиально иного толкования природы аподиктичности форм мышления. Иммануила Канта мы вспоминали, а для Фихте, но особенно Шеллинга и Гегеля²⁸, эти формы аподиктичны лишь постольку, поскольку

имеют (как, например, суждение, умозаключение, понятие, каноны искусства и т.д.) своё *мыслительно-содержательное определение*: это прежде всего *категории* — т.е. смысловые и смысловочувственные различия уровней реального становления *объективной идеальности* полагающего себя Духа.

О Брентано, Гуссерле и так называемом *позднем* Витгенштейне мы *доказательно* говорить пока не будем, потому и ограничим себя лишь намёком на некоторую (однако для нас принципиальную) их близость к великим *немцам* в понимании тождества мышления и бытия. Но вот как раз о Марксе кое-что напомнить просто необходимо, хотя бы потому, что Эвальд Ильенков, *вышел из Маркса* так же, как все русские писатели XIX века *вышли из "Шинели" Гоголя*.

Прежде всего: мышление для Маркса и не *природное свойство* мозга, и не реализация особой идеальной субстанции, и, вообще, не нечто противопоставленное предметной реальности объективного мира. Но, как ни странно, — и не она сама, постоянно навязывающая каждому субъекту-робинзону свои инварианты. Это очень точно показал Мераб Мамардашвили ещё в своих старых работах о понимании Гегелем и Марксом познания, сознания и мышления²⁹.

Общественное начало реализует себя уже в самом первом и, казалось бы, в самом естественном отношении субъекта мышления (resp. — познания, сознания, воли, самосознания...) к объективности Бытия — в перцепции, в чувственности, что и предопределяет превращение витальной **нужды** субъекта в тех или иных объективных реалиях Бытия в акт **со-творения** с другими людьми общей им **потребности** в новой, совместно созданной **форме предметного мира**.

По убеждению Маркса, именно общественное "...порождение новых потребностей является первым историческим актом"³⁰. Его ключевая (в этом отношении) и для "Grundrisse...", и для "Капитала" категория — это...

Нет, это совсем не предмет, *вещно-внешний* для человеческой субъективности, хотя и произведённый в историческом времени историческим человеком, опосредствующий его *субъективное* отношение к объективному миру. Это и не вся целокупность таких предметов, представших перед входящим в мир младенцем в качестве *неорганического тела цивилизации*, о котором мы в своё время любили говорить и писать в пику натуралистически мыслящим старателям *философии науки*. И, тем

самым, даже не культура, понятая как над- и внеиндивидуальная, *объективировавшая себя* реальность — реальность осуществлённых *целей* человека. Короче: это не внешний человеческой психики медиатор, посредник или средство...

Как бы предвидя бурю возмущения таким наглым отрицанием общепринятого, позволим себе порассуждать о... роли посредников субъект-объектного отношения.

В самых разных, спорящих друг с другом школах современной психологической науки одно остаётся общепризнанным — это *опосредствованность* психических реакций, процессов и состояний души, её сил, способностей и потребностей. Иными словами: психика человека формируется в процессе овладения индивидом *Homo sapiens* искусственными *средствами* воздействия на реально-объективные условия своего существования и, как следствие, друг на друга. В качестве таких посредников фигурируют в этих школах: знаки и их значения (знаковые системы), символы, орудия и прочие *средства*, с помощью которых люди осуществляют своё субъективное отношение к объективности бытия.

Эти средства, выполняя роль некоей трансмиссии, соединяющей субъективное с объективным, *перекачивают* в головы индивидов *Homo sapiens* свидетельства об объективных свойствах и реальных возможностях веществ и сил Природы, а затем и других субъектов (ведь для каждого из нас *в этом случае* другой человек — тоже *объект*). В том числе — и “объективную информацию” о субъективных переживаниях других людей. В этом же духе, если не примитивнее, толковали у нас постоянно цитируемое Марксово: *Идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней*³¹.

Правда, сам автор “Капитала” (откуда, как вы знаете, извлечена сия *философская максима*) ещё в юности читал, проникшая в самую суть, третью главу третьего тома “Науки логики” Гегеля — “Телеология”. Как, уверяем вас, и Эвальд Ильенков. Недаром же наши *критики* считали его *гегельянцем*: он, в отличие от них, *тоже* читал и очень любил Гегеля. И, кстати сказать, охотно приводил как подтверждение своих идей вышеприведённое извлечение из “Капитала”. Хотя наши критики не менее часто его цитировали, однако только лишь в качестве *марксистско-ленинского* удостоверения о идейной благонадёжности своего вульгарно-материалистического убеждения в *материальнос-*

ти процессов мышления. (Это — ещё раз о правоте нашего парадоксального умозаключения о сомнительной пользе выборочного цитирования).

Есть там, у Гегеля, гениальные по своему фундаментальному содержанию разделы: “**В. Средств**” и “**С. Осуществлённая цель**”³². И всё творчество К.Маркса, как и всё творчество Э.Ильенкова, не оставляют сомнения в том, что тонкая смысловая вязь категорий Гегеля (в том числе и *о диалектике цели и средства*) была родной почвой всей их мыслительной деятельности. Или, иначе, — теоретическим, а потому и методологическим, её основанием. В чём совсем нетрудно убедиться, непредвзято вникая в общий смысл работ Ильенкова об идеальном и воображении (*гегельянство* Маркса, слава Богу, общепризнанно).

Но для наших целей сейчас каждому важнее вчитаться в эти тринадцать — *всего-то!* — гегелевских страниц, чтобы самому ошутить глубину пропасти, до сих пор разделяющей две теоретические парадигмы: *пространственно-механистическую* (*причино-сообразную*, а потому и *продуктную*³³) и *содержательно-генетическую* (*цели-сообразную* и, если так можно сказать, *процессуальную*).

Вот, например, начало раздела:

“В сфере цели первое, непосредственное полагание есть в то же время полагание чего-то **внутреннего**, т.е. чего-то определённого как **положенное**, и в то же время предположение некоторого объективного мира, безразличного к определению цели”³⁴.

Без данного *запева* дальнейшее будет понято неверно; только ведь и ограничиться только что приведённой цитатой никак нельзя: вне всего предыдущего текста она не поможет читателю понять гегелевские определения средства в его отношении к цели и к творческому акту целеполагания. А ведь уже в них сформулировано главное условие его анти-механистической и — да не убоимся *сегодня* этого слова, — *диалектической*, концепции **опосредствования**. Концепции глубокой, мудрой и фундаментальной для философии и психологии. Вдумайтесь только в конец абзаца и в начало следующего:

“... Вот почему это полагание ещё не есть сама осуществлённая цель, а есть лишь её **начало**. Лишь определённый таким образом объект есть **средство**.”

Цель связывает себя через средство с объективностью, а в объективности — с самой собой. Средство есть средний член умозаключения. Для своего осуществления цель нуждается в

средстве, так как она конечна; нуждается в средстве, т.е. в среднем члене, который в то же время имеет вид **внешнего** наличного бытия, безразличного к самой цели и к её осуществлению”³⁵.

Далее стоило бы процитировать эти два раздела до их конца, но, отсылая читателя к оригиналу, ограничимся лишь следующими собственными комментариями, помня и понимая справедливость всех оговорок и сомнений, сделанных выше по поводу цитирования и комментариев к цитатам.

Прежде всего обратим внимание на погружённость смысла текста в чистую и себя строящую, ничем *физически* *наличным* не определённую *субъективность*. Тем самым — на постулируемую Гегелем её *активность*. Но содержательное полагание такой *мы уже прошли* вместе с Гегелем ещё в первом разделе третьего тома “Науки логики” и потому понимаем *здесь* его неожиданный для читающих только цитаты вывод: поскольку объективированная *особость* средства (от категориального смысла слова *особенное*) представлена как его теперь *реальное безразличие* к субъективности цели (и целеполагания), то...

“...именно поэтому эта, с одной стороны, чистая субъективность (цели и целеполагания — **Ф.М.**) есть в то же время и **деятельность**”³⁶.

Деятельность, поясним, изначально нуждающаяся в *средствах своего осуществления*, без которых и сама её субъективность не реализуется как *активность*, т.е. как реально сущее. Средство полагается тем самым не объективным бытием³⁷, а *субъективной* активностью целеполагания, и как её порождение не выходит окончательно куда-то во-вне, хотя в своей *особенной форме* (безразличной всеобщности цели, ради которой оно, *средство*, предположено и, наконец, положено) в форме определённого наличного бытия есть уже и объективность.

Идеализм? Если хотите, и идеализм. И именно гегелевский — абсолютный. Но это и великолепный пример логики полагания такого предмета субъективной активности человека, каким является любое *средство* её осуществления.

При этом следует иметь в виду, что ни один психолог, ни один философ не может абстрагироваться от факта: восприятие и осмысление воспринятой объективности есть *субъективный* акт. Акт невещественный, акт *идеальный*³⁸. Ведь бесконечно же прав Декарт, отказавший мышлению и страстям души в пространственно-временных телесных определениях! Но... этот акт свершается, он свершился, он есть! Его бытие — факт нашего

человеческого, т.е. вполне телесного бытия. Так почему бы не увидеть и не осознать бытийную реальность мысли и страстей (“я вижу”, “я понимаю”, “я жажду истины” и все прочие вариации на опять-таки Декартову тему: *cogito ergo sum*) в вешной реальности **средств** видения, понимания, деятельности? Почему бы не увидеть именно в них надёжных **посредников** субъект-объектного отношения? Это будет заведомо не *по-Гегелю*, но нам-то что! Мы ведь — поэт прав! — *мы диалектику учили не по-Гегелю...* так и Бог с ним, с идеалистом. Однако боюсь, что именно к Гегелю нам ещё предстоит вернуться.

Настаиваем: есть два — только два! — возможных способа определить посредническую роль вполне пространственно-временных и телесных, вполне материальных средств видения, понимания, чувствования, а потому — и страстной, и осознанной целесообразной деятельности людей.

О первом мы упоминали, вторя Л.С.Выготскому: любая попытка вывести субъективность психического из *натуры* приводит к её потере — к редукции психики в телесные процедуры. Эта попытка — полагание телесного *средства* в качестве такого *среднего члена умозаключения* (если очень кстати использовать гегелевский образ), который сам и именно субъекта (и всё субъективное) нацело определяет... в качестве определяемого им *крайнего члена*.

В этом случае именно искусственное *средство* (тело человека³⁹, любое орудие, язык и т.п.) одной своей стороной субъектно, другой — собственно часть объективной, пространственно протяжённой и длящей себя во времени *натуры* (природы). Как средний член умозаключения оно столь же относит себя к большей посылке (к природе), как и к меньшей (к человеческой способности переживать, чувствовать и мыслить своё бытие). Именно в нём, в *средстве*, встречаются и этой встречей определяются и объективность мира для человека, и субъективность его внутреннего (идеального) мира, предъявляемого объектному миру и другим людям его сознательной и целенаправленной жизненной активностью (деятельностью).

А вель и правда: чем же это — не решение Декартовой проблемы неизбывного дуализма Бытия?! Не случайно же к такому пониманию роли искусственного *средства* в качестве посредника субъект-объектного отношения пришли все ведущие и наиболее влиятельные философские и психологические школы со-

временности. (Так, кстати, и Гегеля понимали, такое и Марксу, и Ильенкову приписывали сплошь да рядом).

А вот чем: ведь не сама природа и не Бог готовят для человека все его средства к жизни и все его орудия... Он создаёт их сам. Даже его органы чувств, его локомоция, его руки, не приспособленные к какой-либо (и только к такой) функции, а потому — способные к любой, *его душой, его сознанием намеченной*, как и его болезни, и сама его смерть — определяются и направляются (непосредственно или *в конечном счёте*) теми мотивами поведения и деятельности, которые он сам рождает постоянным процессом создания *внутреннего плана* потребного поступка, всегда нацеленного не только на изменение объективных обстоятельств, но и на субъективный отклик (сочувствие, сомыслие, сопротивление или даже резкое неприятие) других людей⁴⁰. Человек всегда (как и смысл процитированных текстов Гегеля) погружён в субъективность своего и общего разума и аффектации. В посылках своих Гегель просто исходит из *наличного бытия* субъективности души и духа, хотя и придаёт им исходно онтологический статус... в форме высшей профессорской мудрости.

Умозаключение, средним членом которого служит такое, лишь на первый взгляд, двойное (субъективно-объективное) по природе своей *средство* (такое, как орудие, знаковые и символические системы; в том числе язык и т.п.), в этом первом понимании его посреднической роли выглядит, фактически, так:

Большая посылка: Всякое *средство* есть объективность.

Меньшая посылка: Субъективное с необходимостью и всегда реализует себя в *средстве*.

Ergo: Субъективное объективируется.

(Далее в выводе *deus ex machina* проявляется будто при энтимеме: объективность субъективизируется, а субъективное наполняется объективным смыслом и в этом качестве существует как *субъективно-объективная* реальность. Что, мол, и требовалось доказать).

Получилось нечто, хотя по форме и похожее на Гегеля, только, увы, без диалектики самодвижения реальности субъективного бытия. А тем самым тот новый *абсолютный идеализм*, что был надёжно спрятан в данном силлогизме за игрой имён (слов), оказался похлеще гегелевского абсолютного идеализма. Ибо он, как сие ни странно... абсолютно *натуралистичен*. Вернее, здесь мы имеем дело как раз с тем фокусом, о котором писал Л.С.Вы-

готский в процитированном выше произведении: последовательное погружение в *натуру* для объяснения природы психического так же и непременно потребует включения необъяснимой силы чистой духовности, как и последовательное сведение психики к изначальной её способности *духовно* осваивать *культуру*¹.

Роль *средства*, роль *посредника* (медиатора) понята здесь лишь наполовину (если возможно что-либо понять *наполовину!*): средство субъективирует то, на что оно направлено. Но ведь осуществляет это чудо не само средство как таковое, а субъект с его помощью. Лишь *субъективно нацеленное* (образом цели определённое) создание и употребление внешнего средства превращает *субъективно от объекта ожидаемое* в такую его, объекта, новую форму, в которой ожидаемое предстаёт перед субъектом в качестве *объективной реальности*.

Вот тогда и выскакивает снова *deus ex machina* — чистый, никакой объективностью не замутнённый субъект, и все средства *целесообразно* создающий, и с их помощью *распредмечивающий* (субъективирующий) объективную реальность Бытия. Против чего боролись, на то и напоролись... Недаром же ломали копья наши ведущие психологи середины века в жарких своих схватках *за* и *против* интериоризации: если сторонники такой, фактически, утверждали наш первый тезис (первый подход к *средству* как к разрешению Декартова дуализма), то иные, прежде всего — С.Л.Рубинштейн, яростно именно этот подход критиковали.

И критиковали как раз за несостоятельность попытки вывести субъективность психического из процедуры интериоризации. Сергей Леонидович настойчиво утверждал: интериоризировать форму *средства* (орудия) и творимые с его помощью мыслительные формы объекта может только активность живых актов того врождённого *качества* (его термин) человеческой жизни, которое миллионами лет формировалось у всех животных предков человека. И качество это — *его психика*. Или её животное начало, пробуждающееся в человеке ещё при внутриутробном развитии.

Однако вопрос перед психологами стоял, мягко говоря, несколько иной: не о психическом как о свойстве жизни, а о такой способности субъекта жизнедеятельности человеческого типа, как умение *видеть в природе то, чего в ней нет, но против чего она не возражает*. Так сказал Аристотель, а за ним и Фих-

те⁴². Иными словами, вопрос стоял о *креативной способности* — исходной, сущностной, определяющей и психику человека, и сам тип его жизнедеятельности. О способности преобразовывать в представлении объективные условия своего бытия и самого себя в этом же процессе. Словом, вопрос стоял о природе (о начале и истоке) *самосознания*, или (что то же самое, а это далеко не сразу схватывается *аналитическим разумом*) — об истоке *фантазии*, т.е. продуктивного (творческого) воображения как основании креативности всех сил души.

Но при невольной подмене предмета спора⁴³ на такой вопрос не было и не могло быть ответа. Ни у сторонников интериоризации, ни у её противников. Но вот у Гегеля этот ответ намечался достаточно явно и определённно. И это было и стало началом нового (*второго*, как я и обещал) подхода к самому понятию опосредствования и средства.

Вернёмся к его текстам, частично процитированным выше. Совершенно явно для Гегеля то, что осталось загадкой для наших современников: *средство* целеполагания и целеосуществления (т.е. — *речь* во всех своих исторических формах, *орудия и средства* целесообразной деятельности) — не внешний и извне взятый посредник субъект-объектного отношения, а *субъективные образы* новых средств и способов достижения цели. Этот образ формируется в *представлении* — ставится *перед*, *выносятся во вне* усилиями деятельной активности *мышления*. И в этом смысле как бы объективируется. Если же речь (как и у Гегеля вопреки его замыслу) идёт о создающем и преследующем свои цели человеке⁴⁴, то только его, человека, мысль и чувства усилиями его же воли преобразуют образы мира (в которых и для потребного преобразования которых возникал и сам образ цели). Преобразуют их так, чтобы получить образы средств и способов мысленного, а затем и практического достижения цели. Их мысленное преобразование совершается в *субъективном поле представления*⁴⁵, и все средства, и способы достижения цели полагаются именно в нём.

Далее можно спокойно читать как процитированный текст Гегеля, так и целиком все два упомянутых раздела третьего тома его «*Науки логики*». Ведь для самоосознаваемых субъективных актов *целе-* и *средство-*полагания каждое усилие воображения и воли приводит в действие нечто внешнее цели (по Гегелю — *безразличное* ей и в этом смысле положенное как *объективность* для них. Это — и *органические средства мышления* (слу-

хо-артикуляционный аппарат внутренней речи и все его рецепторы, зрительные, тактильные и другие органы чувств, интрарецепторы организма и т.п.), и все, в каждом данном случае *свои*, необходимые ему “органы” *неорганического тела цивилизации* (слова, числа, схемы, формулы и т.п.), и попутно рождаемые процессом воображения *образы* других людей и образы их субъективных реакций... И все они суть **средства** осуществляемого отношения субъективности человека к предмету мысленного преобразования... своей наличной субъективности — данных своих целей, мотивов и образов будущего. По их образу как по образцу люди создают языки своих обращений друг к другу: членораздельной речи, музыки, математики, науки, живописи и т.п., а также орудия и все прочие реально-идеальные *объекты* — средства своей предметно-духовной, практической жизнедеятельности.

Но они же, сразу вводимые в качестве медиаторов — посредников отношения субъекта к объективной ему реальности Бытия, *volens nolens* возрождают присной памяти гносеологическую робинзонаду, отсекая базальную для человека (как нравственного субъекта своей воли) способность постоянного внутреннего его *обращения* к себе как к другому — его **самосознание**. Тут-то и возникает снова неразрешимая проблема: каким образом форма орудия (формы звуков членораздельной речи, шельского рубила, обычной ложки или компьютера) может оказаться началом (основанием и причиной) формирования собственно человеческой психики? С одной стороны, без овладения этой формой и способом её целесообразного использования психика ребёнка не получает стимула развития по культурно-историческим образцам, но, с другой, — придать телу природы данную форму мог лишь тот, кто уже способен мыслить как человек — т.е. целесообразно и творчески. Он-то откуда взялся?

Выход находят по типу “решения” древнего софизма о яйце и курице: когда-то, когда ещё не было куриц, а, следовательно, и их яиц, и те и другие появились... одновременно. Видимо, каким-то чудесным способом. Вот и *Homo sapiens* возник на Земле так давно и так... необъяснимо, что ничего не остаётся, как предположить: он сразу стал творить орудия (средства) и тут же учиться мыслить... мыслить *дальше*. А его потомки (мы в том числе) стали учиться мыслить, овладевая уже готовыми средствами целесообразной и совместной деятельности.

И всё бы ничего, да вот только... психологические и философские концепции сущности человека и его души, его психики, построенные на апелляции к медиатору, посреднику, средству как *среднему члену* своих умозаключений о природе психики, вынужденно редуцируют свою основную проблему, а вместе с ней и свой собственный предмет, к *телесным процедурам* овладения существующей культурой. И, как точно заметил Л.С. Выготский, уже тем самым всё возвращается *на круги своя*: родовая способность к освоению культуры представлена *натурой* (морфо-физиологией телесной жизни, плюс — всеприродными законами информационных взаимодействий телесных систем и т.п.), которая и призвана ответить на вопрос о том, что это такое — психика, психическое, субъективное, а осваиваемая *культура* остаётся порождением и носителем Духа, духовности, субъективности. И только что изгнанная через дверь *натуры*, через окно целеполагания проникает в основание натуральной морфофизиологии и не менее натуральных информационных процессов в качестве объясняющего их начала. *Натурализованная* культура оказывается чисто телесной, а *окультуренная* натура несёт в себе и собой чистую духовность.

Гегелю было легче: все метаморфозы целеполагания, приводящие не только к средству, но, в конце концов, к Понятию, совершались у него в сфере субъективности. Психологам и философам науки XX века, не имеющим возможности этой сферой себя ограничить, приходилось и приходится выходить в пространства натурального бытия человека... и крутиться в круге *натура* — *культура*, — в круге с центром, имя которому *средство*.

Но именно потому, что из порочного круга нет, как мы видели, выхода, такая категория, как *средство* не могла стать и не стала *философски* ключевой ни для “Grundrisse...”, ни для “Капитала” у столь последовательного *диалектика-гегельянца*, каким был Карл Маркс. Как же он понял и продолжил логику Гегеля? В том числе: в каком смысле Карл Маркс, а за ним и Эвальд Ильенков, — последователи Гегеля в решении вопроса о роли искусственных средств целеполагания? Какую иную категорию мы вместе с ними должны рассмотреть в качестве образующей принципиально иной подход к проблеме истока человеческой субъективности? Может быть, обратившись снова к “Капиталу” — “объективные мыслительные формы”?

Не исключено, что основой новой философской парадигмы стало для Маркса именно понятие об объективных мыслительных формах. В первый момент такое словосочетание ухо режет своим *contradictio in adjecto*: “круглый квадрат” — для философа-классика куда как приемлемее. Но Маркс смело *удерживает* (*aufheben*: преодолевая, снимая, — удерживать) и *держит* (как хороший боксёр держит удар противника) его внутреннее смысловое противоречие.

Действительно: субъективно переживаемая каждым *потребность* возникает при мысленном полагании *предмета* потребности. То есть — уже самим процессом целеполагания, процессом со-творения образа *цели*. Не могу не напомнить снова: “...порождение *новых* потребностей является первым историческим актом”⁴⁶. Именно *предмет* потребности есть первое гегелевское *средство, полагаемое целью*. Первая “объективация” субъективности, если всё же *учить диалектику по-Гегелю*. Но так как первой целью человека всегда служит образ соучастия других людей в реализации его субъективно переживаемых поведенческих мотивов⁴⁷, то первое субъективно полагаемое *средство* — это овнешняющее субъективный мотив *обращение* к другим людям, в соучастии с которыми созревает и далее реализует себя процесс целеполагания — полагания *общей цели*.

Тем самым это уже не только и даже не столько *предмет* витальной (всегда видоспецифичной) нужды, т.е. не столько именно уже *данное*, а не *заданное*, средство её удовлетворения, сколько... внешний всем и каждому *сам по себе* предмет, предмет *общего* внимания и забот. А тем самым — и коммуникативный “знак” — слово языка реальной жизни, собой несущее каждому и всем свой сокровенный смысл.

Поясню эту его мысль своими словами. Скачок из животного царства витальной необходимости в царство свободы (в данном случае: *произвольности* целесообразного поведения) осуществляется *переходом* животного предка человека: от инстинктивного преобразования безразличной среды обитания в свою *видоспецифическую* экологическую нишу — *к совместной переработке* веществ и сил природы в *средства к жизни*: в *средства общения*, укрытия (затем — в жилища), в одежду и в пищу. Это — первые предметы *потребности*, сменившие предметность витальных и всегда индивидуальных *нужд*.

Первый шаг к пониманию именно Марксова варианта классического и исходного для *немцев* тождества мышления и бы-

тия (т.е. *объективных мыслительных форм*) — в осознании им (правда, вслед за Гегелем!) той роли, которую сыграли, играют и будут играть пока жив человек вполне предметные, объективные формы всех произведённых им потребностей в *средствах* (ср. у Гегеля...⁴⁸) — в предметах-средствах его физической и духовной жизни. Произведённых как раз *при генетически не унаследованном* (произвольным, *волевым актом* осуществляемом!) структурировании субъективного *внутреннего плана* совместных действий.

Это и формы укрытий, жилищ, а затем — и всех иных построек, формы дорог и всех прочих коммуникаций, формы селений и городов, а так же — орудий труда и всех промышленных предприятий, формы всех систем и методов счёта и расчёта, как и всех прочих средств и способов *меры* его собственных целесообразных действий с потребной объективностью Бытия, а тем самым — это и меры самой объективной реальности... Это и *физические* формы устройства особых механизмов, соответствующих всем системам и методам осмысления мира. Короче — все реально-бытийно-предметные, но сотворённые *искусственные* формы, в которых и по логике которых люди осуществляли и осуществляют все акты обращения к субъективности друг друга.

Но при этом форма (пространство) *средств обращения* людей друг к другу и к себе самим не вклинивается *телесным* (чуть ли не прямо по Гоббсу) посредником между субъектом и объектом, а оказывается естественной формой человеческого типа жизни — таким же необходимым для жизни *органом* его чувственно-осмысливаемого бытия, каким становятся в его *общественном* онтогенезе его руки, да и всё его тело. Ведь и оно непосредственно или в конечном счёте подчинено смыслу и аффектам его целесообразного отношения к себе самому и к другим — его *самосознанию* (Фихте).

И именно *тело человека* вкупе со *средствами обращения* к субъективности других людей, сохранёнными в культуре их общественного бытия, веками овнешнявшими мотивы межличностного и межгруппового их общения, а теперь креативно полагаемыми его личностной субъективностью (*субъективностью целополагания* — Гегель), постоянно и с необходимостью обеспечивает единение и отождествление субъективных миров (душ) людей его общности (их осмысляемых представлений, чувств и волений), создавая тем самым и общее надындивидуальное,

интерсубъективное поле Духа — общее поле их духовно-практической культуры.

Иными словами, именно формы средств общения, средств и условий их жизни составляют своей органичной взаимосвязью и взаимоопределяемостью — общей динамичной целостностью своей! — в каждой эпохальной культуре *особенные*, но по своему бытийному определению именно *всеобщие* и *необходимые* (аподиктические), совершенно реальные, но и абсолютно идеальные формы нашего осознаваемого (осмысливаемого) бытия — объективные *мыслительные* формы. Так именно деятельным общением людей постоянно и каждый раз заново творится открытое классиками философии (от Канта до Гуссерля) тождество бытия и мышления — динамичное, процессуальное тождество *опредмечиваемых*, в материале природы воплощаемых, но субъективно-идеальных *образов цели* совместных усилий людей и *распредмечиваемых* при этом, но *объективных форм* так называемой *материальной* (на самом деле: предметной, духовно-практической) культуры. А внутри и среди них выделяется преобразившая и подчинившая себе все остальные формы *языка реальной жизни*, ведущая и сегодня форма членораздельной речи — *язык народа* и все на его основе сконструированные искусственные языки⁴⁹.

Потому и *аподиктические формы* мышления и эстетических аффектов, внутри которых и опираясь на которые строит себя пытливая, творческая мысль, так же неразделимо и органично слиты с *объективными мыслительными формами* в любом *здесь и теперь* реализуемом акте произвольной и целесообразной человеческой работе, как слиты друг с другом вещные формы членораздельной речи и субъективно переживаемые смыслообразы сочетания её членений: одно *вне* другого не осуществимо.

Так, именно *бытийный* ритуал жизни людей первобытной общины — это их логика, их язык (по Марксу: *язык реальной жизни*). Это, как утверждал еще Эмиль Дюркгейм, — их *коллективное представление* — то, что воочью им *пред-стоит* как в пространстве (стоит *перед*), так и во времени (чему неизбежно *предстоит быть*)⁵⁰. Всеобщие и необходимые *правила логического следования* именно *пред-*ставали тысячелетия тому назад, *пред-*стают даже и сегодня перед теми людьми, что живут фактически в каменном веке (есть ещё на Земле и такие общности), пластичной, красочной и звучной реальностью чувственно воспринимаемых особенностей окружающей их природы, говорящих с

ними на языке тотемов и табу... Половые и возрастные черты их облика, дополненные раскраской, татуировкой, магически значимыми рубцами и шрамами, — столь же *объективно предметные*, как и все иные “внешние”, однако субъективированные в качестве обращений их друг к другу (так же, как сама членораздельная речь), всеобщезначимые для людей первобытных общностей *средства* структурирования мыслительных *форм* их *коллективного представления* (осознания, памяти, воления и др.).

Ритуал их жизни — это и не чистый плод воображения, и не субъективно переживаемый гештальт или феномен, пассивно отразивший в их психике объективные условия их бытия, но и не сама по себе вещественность смысловнесущей символики. Это — *чувственно-субъективное* восприятие и постоянное переживание объективных условий, средств и способов совместного поведения, а главное — его реальных противоречий как основы для выработки *внутреннего плана* общих и своих действий. Это восприятие и переживание противоречий своего общественного бытия, заданных им как совсем непростые задачи прежде всего сложившейся структурой (“логикой” и “грамматикой”) *языка реальной жизни*: коммуникативно-смысловой функцией каждого слова, каждой постройке, каждого орудия, каждого значимого для них природного явления как вполне вещного символа их жизни. И именно не *данных*, а *заданных*. Заданных *весомо, грубо, зримо*, как сказал бы поэт и в этом случае.

Это *реально-идеальные* формы и восприятия, и переживания, и — при постоянно необходимом решении задач общения и содействия — мышления. Это — столь же формы человеческой субъективности, сколь и формы самой объективности созданных людьми условий и средств к жизни — **объективные мыслительные формы**.

Мифы далёкой Античности так же жили, укоренясь в образах сознания и в логической структуре мышления, но прежде всего — в живых традициях *осознаваемого бытия*. Традициях, укоренённых, овнешнённых и запечатлённых вполне предметными архитектурными формами жилищ и храмов, текстами сказаний о богах и героях, текстами песен Гомера и т.д. Это, опять-таки, не что иное, как **объективные мыслительные формы**. То же можно и должно сказать о всех временах и о жизни сознания всех народов.

Ведь и смена устойчивых форм речи (а, следовательно, и *образа мысли*) — это не только *следствие* смены *образа жизни*.

Это *сам* иной бытовой её уклад в движении: в процессе укоренения в культуре иных домов, квартир, иных средств передвижения, сообщения и общения... Это сам новый тип, сам характер межличностных и межгрупповых связей — это иные *объективные мыслительные формы*. Это — именно живой процесс изменения образа жизни в его самом прямом и непосредственном выражении для субъекта. Живо запечатлеваемый в том числе — и в новых средствах и в органичных им структурах народного языка. *Аподиктичность* же новых форм речения не вызывает сомнения: они не вышли за пределы лексико- и логико-грамматических форм, фундаментальных для данного языка. На их основе, изнутри и внутри его языковых базальных образований строятся эти новые речевые (а, следовательно, и языковые) структуры.

Вот и у нас в последнее время стали привычными постоянные и горькие сетования на засорение и извращение родной нашей речи и русского языка как её овнешнённой, всеобщей, надындивидуальной формы. Общество любителей русской словесности даже присваивает теперь звание лауреатов премии “Типун на язык” нашим видным политическим деятелям, ведущим теле- и радиопрограмм, короче — всем, кто обращается *к городу и миру* с высоких трибун нашей сегодняшней политической и культурной жизни на языке вроде бы и понятном (базальные образования сохранены), но... ужасающе исковерканном. И не столько допустимыми из-за волнения оговорками (простим, вспомнив З.Фрейда!), сколько безграмотными, пошлыми, если не грубо вульгарными и *приблатнёнными* (вот вам и пример!), ставшими для нас, увы, обыденными, привычными, более того — естественными, оборотами и средствами речи.

И в этом своём виде язык тех, кого по положению и роду занятий мы привычно относим к элите, к интеллигенции, — не временная его засорённость, не мода. Иначе мы просто не можем обратиться друг к другу с надеждой на понимание и сочувствие. Мысль и чувство требует со-мыслия и со-чувствия, строя себя теми средствами и в тех формах, вне которых они не звучат и в душе самого обращающегося, не будут пережиты им самим. И не зазвучат, и не будут пережиты потому, что заведомо не смогут быть явлены нашему миру в другой, всем нам уже не свойственной форме.

Так *объективные мыслительные формы* семидесятилетней истории России (СССР) выразили и закрепили себя в семанти-

ке и формах народной речи — в *аподиктических формах* “нового” русского языка. Это именно слитность объективности и реальной идеальности противоречивых начал всех процессов реализации того способа воспроизводства народной жизни, который осуществлялся семьдесят с лишним лет в этих общих формах деятельностного общения всех наших групповых и индивидуальных субъектов социальной, хозяйственной и культурной активности.

Реальная надындивидуальность *аподиктических форм* мышления, чувств и всех языков, на которых люди обращаются друг к другу, сливающихся в своей реальности с *объективными мыслительными формами*, возвращает нас к вопросу о статусе идеального. Ещё и ещё раз: как может *объективированная* субъективность стать и быть идеальной?

Ведь “Сотворение человека” Микеланджело Буонарротти, “Дон-Кихот” Сервантеса, “Добрый человек из Сезуана” Любимова в Театре на Таганке или тот персональный компьютер, за которым я сейчас работаю, — это, конечно же, “вещи”. Вещи вполне осязаемые...

“Однако, — продолжим цитировать Ильенкова, — если вы на этом основании отнесёте, скажем, “Лебединое озеро” или “Короля Лира” в разряд *материальных* явлений, вы совершите принципиальную философско-теоретическую ошибку. Театральное представление (*как и книга, математическая или химическая формула и т.п.* — Авт.) — это именно *представление*. В самом точном и строгом смысле этого слова — в том смысле, что в нём представлено нечто *иное*, нечто *другое*. Что?”⁵¹

— Что? — Прежде всего хочется сказать вслед за автором цитированных строк: некоторая другая реальность. Но тогда *идеальное*, а тем самым и *объективные мыслительные формы* Маркса, *коллективное представление* Дюркгейма, *архетипы* Карла Юнга и т.п. есть не что иное, как представленность *вещи* в другой *вещи*. И хотя это не так уж и неверно, но сказать только это значит, сделав первый и самый простой шаг, остановиться и... набравшись смелости, скажем: фактически оставить Маркса (а вслед за ним и Эвальда Ильенкова) в компании эмпириков и эмпиристов, лишь по достоинству оценив их смелость — смелость отождествления *в практических действиях* людей аподиктические формы мышления с формами вполне вещественных предметов⁵².

Получается какой-то странный, а именно *материалистический*, вариант классического немецкого идеализма, отождествившего мышление и бытие в самом основании своём. Неужели же вся разница лишь в том, что если, например, Гегель творческое начало в этом тождестве (как нечто само собой разумеющееся) приписывал **Мировому Духу**, то Маркс (и грамотные марксисты за ним) столь же умозрительно — **индивидам Homo sapiens**? Но ведь вся проблема как раз в том, что объективная реальность (вещи) и *иная, другая* реальность — реальность *музыки*, зазвучавшей в голове Чайковского, или *образы* мизансцен, возникшие в сознании режиссёра, *задумавшего* поставить на театре шекспировского Лира, в *реальности* своей как раз не тождественны.

Неужели же всё так просто: снова тупик, снова сомнения и нет истины ни у кого из тех, на кого мы ещё так недавно чуть ли не молились? Хотя, что поделаешь! — век XIX — это уже древность: не позже, чем завтра, — век XXI-ый, так почему бы и Гегелю, и Марксу, и другим классикам столь *давнего прошлого* не казаться нашим молодым современникам... если не совсем уж примитивными, то по крайней мере — безнадёжно устаревшими. Ведь только что сказанное — совсем не беспочвенная ирония: не мало сегодня среди нас философов старой и новой формации, в том убеждённых, и в том же настойчиво убеждающих своих читателей и слушателей.

Кстати, нам уже приходилось высказывать в печати (хотя и не без лукавства) своё удивление *перестроечному* и слишком уж мгновенному прозрению некоторых, вчера ещё верных марксистов-ленинцев, как-то вдруг и по-младенчески невинно разглядевшим, что *король-то голый*⁵³. Маркс при такой радикальной для них переоценке ценностей оказался всего лишь... “утопистом XIX века”, к тому же — удивительно примитивным: у него и бытие как-то фатально и непосредственно определяет сознание, и материально-хозяйственная жизнь людей изначально и полностью ответственна за искусство, науку и политику, а его собственная политическая доктрина, применённая на практике, стала причиной катастрофы великой России... И, конечно же, не след ему было критиковать капитализм, если на самом деле, как они вдруг убедились, именно капитализм, рынок и буржуазная демократия — вечная суть и *светлое будущее всего человечества*. А так как в новой политике ведущую роль стал играть как раз *прозревшие*, то особенно важно в философском

основании марксизма отличить созданное Марксом от того идеологического примитива, к которому в своё время всем сердцем прикипели его сегодняшние ниспровергатели... более полувека учившие всю страну *марксизму-ленинизму*.

Однако, согласитесь: тот, кто просто и от всей души полюбил читать философские книги, тот и сам проникновенно знает и других убеждает своими словами или же вещими словами Мераба Мамардашвили: *“Если кто-то когда-то выполнил акт философского мышления, то в нём есть всё, что вообще бывает в философском мышлении”*⁵⁴. Потому (из упомянутых) — и Декарт (*cogito ergo sum*), и Кант (*способность продуктивного воображения как исходное определение трансцендентального единства апперцепции*), и Гегель (*полагание как субъект*), и Маркс (*творение объективных мыслительных форм*), и Ильенков (*творческая интенция фантазии и воображения в предметном действии*), и Мамардашвили (*мышление существует лишь в тот момент, когда само творит себя*) не могли, не могут устареть, коль скоро каждый из них по-своему выполнил акт философского мышления. (Кстати, всё жирно выделенное в скобках — это в философском мышлении — об одном. Более того — это одна идея, одна мысль, но каждый раз богатая и глубокая по-своему).

Актом *не философского*, а действительно примитивного мышления, может стать принятие и понимание всего вышесказанного об *объективных мыслительных формах и идеальном*, за простую констатацию способности одной вещи сканировать форму другой вещи (или, что то же самое: считывать с неё *информацию*). Философы же, как мы видели, сказали, и, опять таки, — каждый *своими словами*, что среди всех сил души — среди всех форм её активности — есть одна, порождающая все остальные: *продуктивное воображение*. Форма, по-аристотелевски беспокойная, *энтелехияльная*...

И здесь мы совсем не случайно вновь вспомнили Аристотеля. Право, иногда и пожалуй не грех, что в отличие от Стагирита и его средневековых поклонников, многие философы, начиная своим творчеством Новое европейское время, форму увидели завершённой, консервативной, инертной организацией и структурой как телесных, так и идеальных продуктов творческой активности Бога, Духа и человека. Гегель смело нарушил эту традицию механицистов — учёных ремесленников, работавших в Мастерской Природы. Впрочем, у него были и хорошо

знакомые нам предшественники: как минимум — Декарт, Спиноза, Лейбниц, Фихте и Шеллинг.

По Аристотелю (и Гегелю) именно форма изначально активна, ибо она... *содержательна*. Ведь содержанием её может быть лишь **то, что** в ней оформилось, не будучи *удовлетворено* однако таким *не окончательным* своим оформлением. И не *что* иное, и не *кто* иной, только **форма** несёт в себе и собой вечную энтелехиальную незавершённость процесса, в неё здесь и теперь вылившегося... на время⁵⁵.

В форме и только в ней продуктивно разрешаемый внутренний конфликт её же *наличного бытия* и её *действительности* (т.е. бытия, длящего себя своим — и только своим! — *действием*). Форма и только она — *осуществлённое бытие* незавершённости, а потому — и *активности породившего её процесса*. Вернее: осуществляемое, но не осуществлённое *снятие* напряжения исходных для данного процесса противоречий — этого вечного стимула активности всех физических и духовных сил Бытия. И всё это нужно было напомнить и себе и читателю, чтобы избавить нас от вредной и нелепой привычки мыслить форму законченной определённой *продукта*, самостоятельно не способного представлять собою породивший его процесс.

Нет, мы не против того, что эти формы сохранятся именно *в готовой своей наличности* для логиков, математиков, языковедов, “системщиков” и для всех других старателей истины, близких и родственных им и предметом их исследований, и поиском алгоритмов и правил взаимодействия застывших перед ними форм мысли и речи! Да и как возражать, когда результаты именно их работы стали как раз *объективной мыслительной формой*, буквально на наших глазах породившей новую, а именно — *постиндустриальную*, и даже *постинформационную* цивилизацию!

Но только Аристотелево понятие формы рождает понимание **аподиктических форм** смысловости, **априорных** всем возможным капризам субъективных переживаний человека⁵⁶, равно как и понимание **объективных мыслительных форм** его *осознанного, осознаваемого и им же проектируемого* бытия. Бытия, не только постоянно выливающегося в *строгие формы* чувств и мысли, но подчас и сливающегося с ними.

Какая же из форм субъективной деятельности души изначально и сущностно порождает её общую форму и формы отдельных психических состояний, способностей и сил? Проще

говоря: какой бытийно-субъективный процесс формирует человеческую психику?

Привычный (и уже прозвучавший) ответ в парадигмальности классического гегельянства и не менее классического марксизма напрашивается сам собой: единство чувственно-деятельной активности человека, *опредмечивающего* свою субъективность в **объективных мыслительных формах**, но — одновременно и постоянно! — *распредмечивающего* сложившиеся до него энтелехиальные формы своего **общественного бытия**. Но мы уже заметили, что и при таком ответе может сохраниться чуждое Марксу представление о двух разных “идеальностях”: мнимой и действительной. Первая — пусть и всеобщее значимая для людей, но объективная, **опредмеченная** реальность воплощённых (от слова *плоть*) значений и смыслов сотворённого ими мира “второй природы” — **вещного мира** их этнических и эпохальных культур (читается: *материальное*), а вторая — реальность **субъективного переживания** смыслообразов этого мира (читается: *идеальное*⁵⁷).

В таком случае — против чего мы боролись, на то и напоролась: наличное бытие всегда *вещной* надындивидуальной культуры — материально, а так называемое *реально-идеальное, чувственно-сверхчувственное* её бытие — просто философский выверт, хитрость разума, зашедшего в тупик, но только мышление, только аффективность неразумных эмоций — реально идеальны, ибо безнадежно субъективны. Только тогда и форму главных сил души человеческой — начало и суть формирования самой активности смыслов мышления и образов эмоций, следует искать... господи! Мы же всё это тысячу раз проходили! Снова — это или отражение, сканирование несомой объектами информации, или — откровение, творческий акт мировой и личной субстанциальной духовности... И снова все силы нашей души либо разбредаются по своим углам в поиске собственных корней и начал, либо оборачиваются проявлениями одной, образующей их целостности и органичное единство в самосознании человека... И вновь пошла писать всё та же губерния социальной метафизики!

Одни, как уже было сказано, убеждены в том, что каждая сила души имеет свой собственный корень, свою основу. Это — наиболее распространенная точка зрения; и на нее как предпосылку собственных педагогических и управленческих концепций и вытекающих из них практических рекомендаций опира-

лись весьма даже известные психологи, педагоги и теоретики науки управления. Вариации такого подхода рассматривать нет смысла. Лишь в качестве примера напомним одну из таких, выделив курсивом и взяв текст в иронические кавычки: да не спутает читатель приведенное здесь с убеждениями авторов!

“Сила ума — в устройстве нейронных структур мозга, обеспечивающих (наподобие электронных — в ЭВМ) логическую обработку информации. Да и то самой природой на эту работу нацелено лишь одно из двух полушарий головного мозга. В этом случае просто нельзя не предположить, что только живое движение чувственно-перцептивных реакций, совокупно откликаясь на события, есть аффективный, эмоциональный резонанс восприятия этих событий. Субъективно же человек переживает при этом чувства прекрасного, безобразного, низменного, возвышенного и т.п. Интуиция сама по себе рождается в глубинах бессознательной психики, о чем и узнать-то можно лишь окольными путями. Например, подсказанными Фрейдом: разгадыванием туманных символов сновидений, истолкованием бессознательных причин оговорок и описок, религиозных символов и образов художественного творчества и т.п. Воля тогда есть не что иное, как собранные воедино, сконцентрированные на решение жизненных или теоретических задач, но в принципе те самые усилия, какие затрачивает любое животное на приведение в действие органов своего тела”.

И так далее всё в таком же духе...

Ну, а нравственное чувство, совесть? Кроме упомянутых уже попыток найти в генах определитель совести у разных индивидов, есть и такое, конечно же, *научное обоснование*: нравственное чувство (некоторые считают, что и эстетическое) для людей есть то, что в конечном счете объективно рационально и служит общему благу⁵⁸. Может быть, и сегодня все эти варианты ответа на наш вопрос кому-то покажутся достаточными и даже интересными. Нас же никогда не убеждали ни подобные якобы научные выводы, ни аргументы в их пользу.

Как тут не вспомнить дискуссию в журнале “Вопросы философии”, вызванную опубликованном в этом журнале ответом Э.В.Ильенкова, на резкую и по-ленински *философски-партийную* критику Д.И.Дубровским первого издания “Загадки человеческого Я” — старой книжки одного из авторов данной монографии. Критикуя её, Д.И.Дубровский не скрывал, что главным объектом всех его инвектив служит Эвальд Ильенков.

В духе идей нашего давнего критика, но сегодня особенно забавно, выглядят *научные* выводы из физиологических экспериментов, цель которых — найти в церебральных структурах, а то и отдельных нейронах головного мозга, нейрофизиологически закодированный смысл слова или чувства. *Слово в мозгу* — это из серьезной статьи ученого, это не придумано нами потехи ради. Чувства в *сердце моем* и *мысли в моей голове* — ей-богу, звучит не в пример вернее, ибо человечней; это — вечные эпические метафоры. И, как все эпические метафоры, они мудры, хотя отнюдь не мудростью гётевского Вертера...

Да, бодрствующий (как и спящий) мозг в нашей голове — великий труженик. Ему, его нейронным структурам и функциональным органам в постоянном напряжении их *управленческих* функций приходится ведь крепко потрудиться, координируя жизненные силы, необходимые движения органов и потенциальные возможности всех систем организма для реализации... нет, совсем не телесно-физиологических, а именно субъективно-психологических (как осознанных, так и актуально не осознанных) мотивов всех поведенческих актов, целесообразно изменяющих реальные условия жизни. Условия, как в памяти хранимые, так и возникающие здесь и теперь. И без этого труда головного мозга нет ни мышления, ни аффектов, ни воли, ни внимания, ни совести, ни, вообще, сознания и самосознания.

И уж если использовать аналогию мозга с компьютером, то можно сказать и так: без материнской платы, жёсткого диска, системы процессоров и всей вообще его электроники, ни одна самая умная команда ничего не выдаст на дисплее. Но *смысл* команд, приводящих в действие эти системы (тем более смысл тех слов, которые набираются сейчас на компьютере) не создаётся этой умной машиной. Смыслы команд оператора, как и набираемых им слов, таятся в его *внешней речи*. Внешней, как для создателей компьютерной техники, так и для оператора. Для них это была живая или запечатлённая речь тех, кто, столкнувшись с теоретическими и конструкторскими проблемами логических машин, создавал компьютер, а для оператора — речь *лично* тех, кто давным-давно увлёк его философскими и психологическими проблемами, подталкивая к попыткам достичь понимания сути дела, преобразованием условий, задавших эти проблемы. Компьютер же, как и гусиное перо в руках теоретика недавнего прошлого (только более эффективно, более быстро и

явно) овнешняет ответную внутреннюю речь каждого из нас в обращениях друг к другу.

Так есть ли мысли, чувства и т.п. именно в мозгу, на чем настаивают те, кто рассуждал так, как было *заклавлено* выше?

В голове — да, конечно же есть! Ибо именно в ней расположена природа те внешние рецепторы мозга, которые и передают ему команды на включение нашего организма в общий труд осмысливаемой жизни во внешнем мире. Но именно органы чувств, ищущие и находящие, чувствующие *мир-во-вне* — глаза, уши, рецепторы обоняния и осязания, функциональное и органичное их единство с артикуляционным аппаратом (прежде всего — единство с ним зрения и слуха), способны еще и живым движением отождествить внешнюю и внутреннюю (организменную) реальность с её же субъективным восприятием и переживанием. Это же их психофизическое единство — основа всех наиважнейших для индивида средств его обращения к субъективности других людей. Средств, самой формой своей ищущих *сроднения* с живыми формами смысла и чувств *обращённой к нему* их субъективности.

Органичное функциональное единство органов вчувствования в реальность своего бытия (*Центральное чувствилище* древних атомистов, *Шишковидная железа* Декарта и т.д.) с помощью *ничего не чувствующего* мозга собирает вместе (*прежде всего в рецепторах головы*) все наличные и прошлые переживания — всё то, что в интер- и интрарецепторах отвечало и отвечает чувством (от боли до восторга) на любое изменение в реалиях жизни. А у человека в первую очередь — смыслообразный строй внешней и внутренней речи. И именно чувствующие других людей, весь мир и себя перцептивные органы, непрерывно обращающие свои переживания к переживаниям других людей, именно они, овнешняя для других (потому только и для себя) свою субъективность, постоянно, активно и напрямую участвуют в создании мощного интерсубъективного поля смысловости. Единого поля общей духовно-практической, реально-идеальной культуры, постоянно подзаряжаемого неиссякаемой энергией креативной активности всех индивидов. И прежде всего — глаза, уши и нос, эти дистантные шупальца единого *общетелесного чувствилища* глубоко и далеко прошупывающие внешний мир.

Тем самым — именно **голова** участвует в создании у каждого из индивидов Homo sapiens субъективной способности рефлексивно относиться и к своей собственной психической жизни.

Настаиваем: именно живая жизнь зрения, слуха, обоняния и всех прочих интер- и интрарецепторов, подчиненная смысло-эмоциональным мотивам общения людей, а, тем самым, собственно человеческой, то есть — произвольной, целесообразной, осознаваемой деятельности организма как целого, превращает мозг в своё более или менее послушное орудие — орудие координации всех функций этой целостности. При непрременном участии ничего не чувствующего мозга, но с его помощью глаза видят осмысленно-преображенный мир, уши слышат речи и музыку, рецепторы обоняния и осязания включают в этот же субъективно переживаемый мир запахи, тепло и все прочие наши чувства в осознаваемую ими реальность Бытия. И весь этот, теперь уже поистине Божий, ибо — *человечный*, мир переживается органичной целостностью всех органов жизни человека.

И голова тут — и взаправду *голова* всем им: все ощущения собственного “Я” сосредоточены в чувствилищах её органов — дистантных органов чувств... *и речи*. И в груди — потому только, что здесь, в голове, бьётся в тревоге или *тает* от нежности наше любвеобильное сердце... Здесь центр его субъективной отзывчатости на все впечатления бытия... И именно здесь в едином чувствилище всех органов чувственного восприятия бытия *все переживания собственной реальности* ведут постоянный и упорный диалог с внешним и внутренним миром. Ибо все они центрированы артикуляционным (речевым) смыслом восприятий и идей, аффектов и волевых усилий, в единое переживание своей самости.

И так центрированы они не только и даже не столько *физическим трудом* церебральных структур, обеспечивающих всю организменную (и органическую) “механику” этой, не ими созданной центричности, сколько и прежде всего единством мира культуры — культуры чувств, культуры мысли, культуры обращений людей друг к другу. Нет, не мозг руководит глазами, руками, ногами и всеми прочими органами осознаваемого бытия человека, а, как и в этом случае сказал бы Принц датский, *слова... слова... слова...*

Их смысл, их чувственно-сверхчувственная, реально-идеальная сила. Сила всеобщности понимания условий жизни и аф

фективного вживания в познанную необходимость их преобразования.

Понимать же при этом то (и так), что (и как) понимает человек, самим *нейронным системам* мозга нет никакой необходимости, как нет нужды *электронным системам* компьютера вглядываться в текст на дисплее, оценивая его смысл критически и придирчиво. Человек вглядывается в текст, в мир, в себя, и вглядывается глазами. А ушами слышит, вслушивается, носом нюхивается, кожей всей осязает, внутренними своими рецепторами привлекается к чувствованию собственного организма. А далее совершает всё это уже и с помощью не церебральных, а искусственных, в том числе — электронных, акустических и визуальных искусственных средств, находя и с их помощью смыслы света и цвета, звуков, тепла и холода, мягкости, твердости, гладкости, шершавости, податливости, сопротивляемости и т.д.

Иными словами — движением мышц и всех органов чувств **во внешних своему “Я” формах бытия** обретаем мы себя (— *для других, а потому и для себя*). Находя их не в теле мозга, а в воспринятом и непрерывно воспринимаемом мире — там, где и находятся все эти реальные формы тел предметов (включая сюда же формы своего тела), их деление и изменение состояний, их движение, взаимопереходы, их реальные связи, перспективы и т.п.

Впрочем — стоп! Да ведь тут еще одна проблема! И, конечно же, тоже из вечных. Обратите внимание на возвратность каждого глагола: вглядываться, вслушиваться и т.д., и т.п. Кто вглядывается, вслушивается? Это — я (ты, вы, он, она, они) вглядываюсь, вдумываюсь... Но, как спросила когда-то Эвальда Ильенкова слепоглая студентка психологического факультета МГУ Наташа Корнеева: *что или кто во мне — “Я”*? Даже не спросила, а определила тем для себя самую важную проблему исследования⁵⁹.

Глаза, уши, мозг, печень, все тело — это именно что, а не кто. Только ведь “Я” — это как раз кто. Тот, кто владеет, распоряжается, управляет глазами, ушами — телом. Говорим привычно: Я — это наша психика, самосознание, душа. Душа... да, о ней, о её силах идёт у нас речь. Но моё “Я”, моя душа — или в теле как нечто иное, или, все-таки, — само страдающее, думающее, удивляющееся и собой управляющее тело? Если в теле, но не тело, а *душа*, т.е. самое главное в нас, если во мне, как в теле (ибо я — все же и тело: это оно страдает, болеет — живет), то

душа — не от меня. Тогда от кого, от Бога? От мирового Духа? Есть такой вариант... Недаром некоторые наши критики, ещё вчера сводившие разгадку самосознания (души) к физиологии *тела* мозга, теперь преклоняются перед тайной мудростью дзен-буддизма и изучают парапсихологические эффекты. Конечно же, с *научной точки зрения*...

А если *тело*, то может ли оно к себе же отнестись как к орудию собственной *сознательной воли*? Воля — это ведь сила Духа, сила души. Ни *механикой* информационных взаимодействий нейронов головного мозга, ни даже эффектом Иоганнеса Мюллера — эффектом переживания организмом состояния всех собственных нервов, никак не объяснишь эмоционально-смысловые мотивы, заставляющие нас напрягать свою волю. *Пространство* всех взаимодействий всех элементов мира не несёт в себе импульса воли. Механика — она всего лишь механика. Механика и в электронике, как и в любом живом, но *пространственном* воздействии тел друг на друга. Декарт-то, между прочим, прав.

Как для него (для тела) стал доступным объективный смысл происходящего в нем и вне его? Тем более что смысл этого, вне себя (и в себе) находимого нашим телом мира, еще надо суметь открыть. Ибо не *дан* он, этот смысл, только *задан* ситуацией жизни так, как например, ученику задается математическая задача. А ведь чтобы решить её, нужно догадаться, каким образом следует перестроить (переформулировать) её условия. Для чего надо суметь использовать не тобой, а до тебя изобретенные специальные для таких дел инструменты. (В математике — величины, операции с ними, знаки величин и операций с ними и т.п.). Но и этого мало! Опираясь на известные тебе способы их использования, ты ничего не добьешься, пока не изобретешь сам тот единственный способ, каким только и можно решить твою задачу. Иными словами, пока не придумаешь сам нечто такое, чего до твоей придумки в тебе (а бывает, что и вообще в культуре) ещё не было. И только способность самостоятельно изобретать то, чего ни в природе, ни в культуре нет, но против чего они (природа и культура) не возражают, делает тебя субъектом собственной воли, собственного произвольного поведения и действия — субъектом самосознания.

Так мы снова сталкиваемся с главной нашей проблемой, но уже в усложненной редакции: вопрос “Кто во мне Я?” обернулся вопросом “Как мое Я может представлять себе то, чего нет,

но без чего оно не способно выжить?” И все силы души, о которых речь шла вначале, оказались лишь названными, но не понятыми. Ибо: что есть мышление, если не преобразование того, что есть, но в соответствии с целью (с тем, чего еще нет) и способом, который оно же, мышление, и должно придумать? Неужели же просто словесное выражение и тем самым повторение известного? Мыслию ли я, если в словах воспроизвожу означенные словами готовые вещи и события, в графическом изображении — воспринимаемые образы вещей, в звуках, издаваемых голосом или инструментом — мычание коров и щебет птиц и т.д., и т.п? Подобная работа приличествует разве что бездушным хитроумным сканерам разного устройства. Пылкие чувства мои — разве они не преобразуют воспринимаемое? Да и само восприятие — разве оно слепо копирует внешние объекты? Разве не ищет наш ум (наше Я) с помощью зрения, слуха, вкуса, осязания, обоняния некий потребный нам... смысл вещей, создавая на их объективных признаках субъективные *образы перцептивной цели*? Так и получается, что вопрос о том, кто во мне творит то, чего еще нет, но против чего вся действительность мира сего не возражает, как бы соглашаясь в конце концов с тем, что моё Я придумало: “ну что ж, пусть будет... ничего... без этой вашей придумки уже и как-то скучновато стало...”.

Может быть потому мы и не можем представить себе нашу Землю не только без привычных очертаний материков и океанов, но и без египетских пирамид, без стоэтажных небоскребов Нью-Йорка, без Кремля и Покровского храма Василия Блаженного, без Тадж-Махала, без базилики св. Петра в Риме, без пояса экватора, без параллелей и меридианов... Против них и подобных им творений человеческого гения планета Земля не возражает. Это теперь — её атрибуты, её новая очеловеченная сущность. Но к стыду и ужасу землян ей есть чему возразить, есть что гневно отвергнуть, направив, кажется, уже слабеющие, но всё ещё могучие силы своего сопротивления против самих людей, творящих из её же веществ и сил, увы, не только красоту, добро и истину, но и, опережая их, вещные формы, разрушающие природу. Уродливые, безобразные формы — именно их образ не принимает Земля! Застывшие в бетоне, стекле и металле... динамичные, резкие, взрывные, убийственные... формы их собственнического и властного чувства, окончательно обезумевшего от своей эгоистической недалёковидности.

Вот так, в такой не простой, себе же противоречащей форме мы столкнулись с ещё более загадочной силой души, по определению изначальной по отношению ко всем прочим — с креативной силой осмысленного преобразования условий, способов и средств жизни.

Но есть ли именно эта сила души (и может ли вообще быть) — общий корень (исток) воображения, интуиции, интеллекта, высших эмоций, нравственности и воли? И в чём (или в ком) он? Если же мы предложим вам вариант ответа на этот последний вопрос, возвративший нас к началу, то получим ещё одно (как и все другие — не окончательное) прочтение всех вечных проблем, о которых речь шла выше. Но в нашем варианте ответа нам никуда не уйти от истории.

Люди всегда узнавали что-либо о мире и о себе, когда *изобретали* средства и способы изменения вполне объективной действительности. Так было, когда они догадались трением добывать огонь... Так есть, ибо и сегодня тайны, например, микромира, раскрываются изобретательной математикой и хитроумно сконструированными ускорителями частиц... Так будет: ведь только тогда люди поймут основу и суть свою — творящую силу своей общности, когда изобретут средства и способы, позволяющие им увидеть в каждом ином человеке, в каждом ином народе — собственные живые органы истинно разумной жизни.

Но не получается ли при этом парадокс: понять смысл того, что уже есть, значит изобрести то, чего еще нет? Читатель уже догадывается: парадокс мнимый. Одно дело — вживаться в теплую ткань бытия, другое — уметь изобретать нечто для её преобразования.

Спокойнее считать это умение следующим шагом в эволюции жизни. Гораздо сложнее понять, как этот шаг стал возможным.

А понять это необходимо, так как сила продуктивного воображения — сила творчества — явно оказывается искомой и исходной для других сил души. А именно силой, реализующей себя и в интуиции, и в интеллекте, и в высших эмоциях, и в нравственном императиве (не знающая выбора совесть), и в воле. Более того, все названные способности (силы) души есть не что иное, как она же сама — способность продуктивного воображения, способность творчества, реализующая себя не иначе как в предметно-разных сферах человеческой деятельности, а поэто

му вырабатывающая для себя субъективно разные формы переживания и осознания.

Изобретательное пре-образ-ование дискретных знаковых средств общения (перевод *во образ* импульсов их смысла, не имеющих ещё образа, при произвольном и волевом поиске выражения в них объективных возможностей сущего), творческий синтез их значений, согласитесь, это особая деятельность, деятельность интеллекта с его способностью критически оценивать и корректировать себя. Иная — вдохновенное преобразование и синтез новых образов чувственно-звучного, красочного пространственно-пластичного, в том числе и речевого материала, но как тающего в себе непрерывность, сплошность смысла высоких чувств во всеобщих символах человеческой ментальности. Эта деятельность — сотворение предметного мира нашей эмоциональной жизни, эстетического отклика души на собственное творчество, интуитивного прозрения вечных ценностей человеческого бытия.

Среди них — сам человек. Он даже прежде всего. Его свободная воля, его способность к произвольным, целесообразным действиям, способным и других приводить к со-чувствию, к взаимопониманию, к свободному со-бытию с другими как нравственному событию (бытию добра) — вот начало и высшая ценность истории и культуры! Но, увы, и к подавлению свободной воли других, к ограничению их свободы, вплоть до лишения их самой жизни (бытие зла). И никто из нас не может решиться на поступок без предчувствия отношения к нему других людей. К его мотивам и возможным результатам. И не столько без оценки утилитарной надобности в них, сколько без соотнесения возможного поступка с пространством их собственной свободы — свободы их мысли, свободы их чувств, свободы их действий.

Если говорить *красиво*, то именно Дух свободы поверяет на человечность каждый задуманный нами или даже для нас самих неожиданный импульсивный поступок, как пусть ещё не ставшее предметом договора, в правилах и максимах не запечатленное, но изначально и объективно главное условие (и предпосылка!) осуществления жизни человеческого типа. Поверяет не в суде, не на площади, не на собраниях — *в нас самих*. Ибо каждое “Я” — носитель и субъект этого Духа — субъект собственной воли к свободе.

Ограничение всегда ожидаемой проверкой (её неосознаваемое пред-чувствие) уже есть самоограничение — исток и воз-

возможность волевого усилия. Не сам по себе организм собирает силы к действию (или бездействию), не ситуация неизбежными последствиями своими диктует ему импульс волевого усилия. Быть или не быть поступку (действию, слову, тексту, музыке, картине и т.п.) — это зависит прежде всего от того, насколько сам человек увлечён им как необходимым ему обращением к другим людям, к вечности, к себе самому. От этого во многом зависит и то, хватит ли силы человеку преодолеть... себя. А также от ожидания прямого или косвенного сопротивления других, от их возможного невнимания и непонимания, от сопротивления материала, а, следовательно, и от всегда вязкого течения самого поступка-действия, непрерывно грозящего запутаться в собственных *шагах*. Сила преодоления, сила креативной перестройки себя и обстоятельств — это и есть сила свободной воли. Ибо сама эта сила оборачивается не чем иным, как усилием целенаправленного перевода *во образ* (преобразования) реальности и прежде всего себя как субъекта — того, кто владеет своим телом и всегда в какой-то мере — условиями его жизни⁶⁰.

Так и получается, что и интеллект, и высокие эмоции, и нравственный императив (*нравственный закон внутри нас*), и воля, и интуиция действительно осуществляют одну способность — способность не принимать все, как есть, а преобразовывать то, что есть, синтезируя новые образы в новые реальности бытия. Эта способность и сила её — либо в мире всеобщих символов торжества жизни и духа — **высшие эмоции**, либо в мире дискурса — **интеллект**, либо в субъективном мире преобразования собственного “Я” — **воля**, да и во всех мирах человеческой жизнедеятельности, всегда обращенной ко всем, а поэтому и к каждому (в том числе и к себе), — **нравственность**.

Возможно, что абсолютное противопоставление друг другу этих, лишь на первый взгляд, разных миров исторически преходяще. Недаром же пластика эстетических форм, временно потерянная в материале знакового дискурса, всё же постоянно прорывается в открывениях простых и красивых формул. Недаром и то, что сами *рационалисты* считают истиной творчества в науке не расчет, а интуицию и озарение, подготовить к которым способно, по их же мнению, только искусство. Не менее симптоматично и вдохновляющее художников слова, кисти, музыки и пластики эмоциональное переосмысление *сухих и рациональных* научных открытий: будь то ньютонова модель Вселенной

или эйнштейновский абсолютный релятивизм, *Благо* Платона или Бессознательное — Id (*Оно*) — Зигмунда Фрейда.

В целом же все мы вместе творим общий миф нашей жизни. И в нем сплетены воедино строгий расчет траектории планет и Пифагорова *музыка сфер*, нравственный идеал Ф.М.Достоевского и научные утопии социальных философов, символы мировых религий и *искусственный интеллект* кибернетиков.

Что же в нас не от нас? Что не от нас, то и не в нас, не в нашем “Я”, вмещающем в себя Вселенную общечеловеческой культуры. Так, может быть, вся суть и задача любой человеческой деятельности — в создании таких условий для взаимообщения поколений, при которых все формы их обращения друг к другу будут служить совместному решению заданных жизнью задач? О возможности — сегодня уже вполне реальной — таких условий нам придётся поговорить особо, что, кстати сказать, за последние годы не раз приходилось делать⁶¹.

Но нами, фактически, уже подготовлен вариант иного подхода к проблеме главной силы души человеческой, реально отрицающий (в смысле — *снимающий*, тем самым, преобразуя, и *удерживающий* собой и в себе) как заманчивую для материализма “вещь, представленную другой вещью”, так и пресловутый творческий акт особой субстанциальной духовности. О нём мы поведём речь, начав... *со сновидений*.

Причудливая вязь смыслообразов сна не управляется нашей волей: они сами из себя рождаются и предстают перед нами чередой событий, переживаемых порой чрезмерно остро и аффективно. Откуда они? Кто вносит их в наше пробуждённое сновидением пассивное сознание?

Объяснения типа: сновидения приходят к нам из *подсознания* — только видимость ответа. Это типичное *объяснение* из учебника, лишь усыпляющее любознательность ученика аподиктически авторитетным (как-никак — наука!) определением предмета, которое скрывает выявленные или *пока ещё не выявленные в нём* противоречия. Вот и в нашем случае: что же *являют собой бессознательное, подсознание* — чисто *психическую* сферу нашего бытия, на чём настаивал Зигмунд Фрейд, или неосознаваемые *физиологические* процессы, как считал Ф.В.Бассин⁶²? Выбор, как мы видим, невелик, и только что именно о нём шла у нас речь.

Тем более, что и у З.Фрейда сновидение, выполняя независимо от субъекта *катарктическую функцию*⁶³, убедительно, на

первый взгляд, демонстрирует власть **Id** (“Оно”, Бессознательное) над **Ego** (нашим “Я” — самосознанием), которое, по его же метафоре, — *наездник, бессильный справиться со своей понёсшей лошадью*, и у Ф.В.Бассина ту же незавидную позицию занимает наше “Я” по отношению к капризам неосознаваемых физиологических реакций на плохо осознаваемые психические стимулы. И в том и в другом случае моё “Я”, моё самосознание — марионетка, подчинённая действию сил, стихийно управляющих ею — либо сил заведомо идеальных (психических), либо материальных (физиологических).

Более интересным показалось нам такое же располюсование самосознания в сновидениях, обоснованное работами В.С.Ротенберга и В.В.Аршавского⁶⁴. Прежде всего потому, что в них, отнюдь не по Фрейду, утверждается весьма активная *поисковая* и даже *неосознанно креативная* сила замысловатой логики сновидений, образуемой каждый раз связью ярких смысловых образов *общественной жизни* людей. Хотя в младенческом возрасте, якобы ещё не освободившем ребёнка от собственно биологических значений его бытийной реальности, в его снах могут господствовать (возможно и господствуют) катартические стимулы бессознательного⁶⁵.

В упомянутых статьях (богатых продуктивными идеями), в работах, предшествовавших им и в последующих, общих с В.В.Аршавским, чуть ли не главной целью авторов был поиск той организменной адаптивной функции, которую выполняют сновидения, благо они при всей своей *внутри себя осознанности* не контролируются и не корректируются *осмысленной волей*⁶⁶. На этом пути не могла не возникнуть гипотеза, как раз и определяющая *адаптивную функцию сновидений*. Она возникла и утвердилась: оказывается, кроме всего прочего, сон селекционирует смысловые образы дневного бодрствования на подлежащие хранению либо в долговременной, либо в оперативной памяти. Причём и механизм, и направление адаптивной селекции *подлежат* всем проявлениям образно-смысловой активности деятельности сновидений в качестве физиологической основы самого феномена сна. В этом же духе решается проблема памяти и сновидений в яркой и по содержанию и по языку книге В.Д.Тополянского и М.В.Струковской “Психо-соматические расстройства”⁶⁷.

Так и в данном случае сновидение оказалось по сути служебной организменной функцией, воспроизводящей по ходу своего главного дела особенности и чисто *биологической* (в ран-

нем младенчестве — катарктическая функция), и собственно *человеческой* жизни Homo sapiens (общественной, целесообразной — ориентировочно-поисковые и даже креативные функции его психики).

Потому и не случайно то, что из всех продуктивных прозрений авторов столь тщательно проведённых исследований (многообещающих для психологии, неврологии и психиатрии) именно *адаптивная* их гипотеза получила наибольшее признание: натурализм, проявляющий себя в утверждении примата соматического (или, как ещё до сих пор говорят: *биологического*) начала человеческой жизни над психическим (или, как говорят те же теоретики: *социальным*) продолжает повелевать умами естествоиспытателей, а так же — метафизиков и психологов, покорно следующих в их фарватере. Соматическое (оно же — биологическое) и психическое (оно же — продукт и функция социального: общения, труда и т.п.) — это всё те же, по Выготскому, *натура* и *культура*. Это всё тот же отвергнутый Выготским порочный круг их взаимопревращений.

Но, как нам кажется, мы уже имеем право усомниться в самой возможности их располюсования и противопоставления друг другу и в *фило-* (антропогенез и история человечества), и в *онтогенезе*.

Тут — напоминаем! — нам на помощь пришли: Иммануил Кант, Лев Семёнович Выготский, Георг Вильгельм Фридрих Гегель, Карл Маркс, и... Аристотель. С их помощью мы вполне можем сделать вывод о том, что **бытийные формы**, обеспечивающие в качестве неперемennых условий **целесообразность** жизнедеятельности человеческого организма — это:

организм матери, ибо именно в него вживляет человеческий зародыш свою *человеческую* наследственность, обрекающую его, не приспособленного самой природой к обособленному от других людей существованию, на активный поиск *сочувственного содействия*, возможно, уже и в пренатальных, а до конца жизни — во всех будущих усилиях выживания; тем более, что аристотелева *активность формы* материнского организма (т.е. активность его вполне телесной морфофизиологии) обеспечивается непрерывным взаимодействием с предметными формами и средствами целенаправленного общения, выносящего *обращениями* людей друг к другу (даже в смыслообразах сновидений) в Кантово пространство **представления** мотивы и цели жизненных действий её организма;

целесообразно устроенные формы всех вещей, окружающие ребёнка с момента его появления на свет, каждая из которых обращена к нему своим общественно закреплённым смыслом — смыслом предметно-целевого *обращения* к нему близких взрослых;

фонетическая форма шума родной речи, из которого ребёнок *сам* активно и с жизнеутверждающей необходимостью вычленивает те частные формы, те сочетания звуков, на которые близкие взрослые откликаются всей своей субъективностью — теплом слов и ласк, улыбкой и смехом, заботой о сытости и комфортности его тельца, что и можно назвать его, хотя ещё и не осмысленным рефлексивно, однако произвольным и объективно целесообразным *обращением* к их субъективности; обращением к их *со-чувствию, со-действию, со-осмыслению* его первых шагов, первых слов и первых, к ним же и обращённых (именно к ним, прежде всего к ним!) его поведенческих усилий; поэтому...

и вся его дальнейшая жизнь до самой кончины — это не что иное, как постоянное напряжение усилий, направленных на преобразование в его едином и целостном **поле представления смыслочувственных форм** — образов мира, рождённых формами речи как других людей (живых и умерших), так и его собственной; а это, в свою очередь, значит — и *смыслочувственными формами* внешнего предметного мира — мира очеловеченной природы... формами, опять-таки *обращёнными* к нему, к его душе, к его субъективности аффекто- и смыслонесущими звуками, красками, пластикой, приданных им поколениями живших до него индивидов в их интересубъективном, общем для данной культуры, **поле представления**... приданных им когда-то, придаваемых и сейчас общими усилиями *целесообразного, произвольного и эстетического преобразования* этих форм.

Вот тут и попробуйте противопоставить друг другу в качестве разных субстанций *идеальное* в голове и *материальное* в реальности! *Всё материальное* (в том числе и жизнь его тела) дано человеку в **представлении** — оно смыслообразно **предстоит** ему и в пространстве, и во времени. *Всё идеальное* имеет форму только этих представлений. И у них, и у реального мира одна *материя*: предметность, вешность, объективность **обращения** этих форм к другим и к себе как к другому. И у субъективно переживаемых представлений, и у реального мира одна *идеальность* —

субъективная представленность *обращением* к субъективности людей предметных, вещных, объективных форм бытия.

Кант называл такое тождество субъективного и объективного трансцендентальным миром человеческого бытия. Этим ни он, ни мы (вслед за ним в этом случае), не решаем проблемы так называемого *основного вопроса философии* — *вопроса об отношении сознания к бытию*, главное в котором есть вопрос о том, что же из них создаёт само это отношение — что, так сказать, *первично*, а что *вторично* (Ф.Энгельс). В *нашем* ракурсе действительно главной проблемы философии — проблемы бытия *всеобщего*, *мы* (т.е. Кант и, опять-таки, по стопам его, авторы — просим прощения за такое немыслимое нахальство и бесцеремонность по отношению к классику!) сознаём, что мир бытия **бесконечно избыточен по отношению к трансцендентальности осознаваемого бытия человека**. И по отношению ко всем формам существования духовно-практической культуры людей этот мир — Природа (для верующих — Бог), действительно *изначален и первичен*.

Если же вслед за Гольбахом и Лениным под *материальным* иметь в виду только эту избыточность, только то, что существует *до* и *вне* сознания (и психики вообще), то само сознание, сама душа человека тут же, и буквально по Декарту, субстанциализируется, превращаясь в нечто *не от мира сего*, создавая неразрешимую проблему корреляции своей активной, *целесообразной* и творческой сущности со всей, уже не своей, биомеханикой форм жизни человеческого тела⁶⁸ — этого *причиносообразного* продукта движения материи. И именно тогда, как бы спасаясь от этой проблемы и теряя себя, душа и её сознание вновь редуцируются в материальные процедуры человеческого тела.

Материальное в душе — это и не физиология высшей нервной деятельности (она — *вне* психики, *вне* души), но и не *пересаженная в голову* механизмами сканирования (отражения, интериоризации и т.п.) отнюдь не Марксова, а гольбаховская материальность. То, что Кант называл *вещью в себе*, — посторонняя духу и душе материальность *тела природы*. Материальное *в душе* человека — это *реальная, овнешнённая идеальность* всех обращений людей друг к другу и к себе самим, сотворённых их сознанием и волей, вполне вечно запечатлённых своей *causa materialis* (материалом, из которого они созданы: звуками речи и музыки, красками и пластикой изображений и символов, всеми средствами к жизни и т.д., и т.п.).

ОБОСНОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ

Проблема основания

Основание той или иной концепции (понятия, гипотезы, теории) — это вообще не проблема и не предмет сомнения в классической эмпиристской и постмодернистской философии. В философской классике вообще (в эмпиристской — особенно наглядно) некое знание⁷¹, без обсуждения и доказательств ясное, принимается в качестве постулата всех основанных на нём дальнейших рассуждений: либо как *врождённая идея*, либо как *идея рефлексии*, либо как результат *априорного синтеза трансцендентального единства апперцепции*. Что не так уж и важно в данном случае. Ведь и эти, и все другие найденные философами-классиками “либо” — просто *технические подробности* виртуозной хитрости их разума, принимавшего за основание только то, что изначально определяет (и ограничивает) предмет рационального осмысления. Но в некоторых особо влиятельных школах *модернистской* и в так называемой *постмодернистской философии* дело обстоит иначе...

* * *

Волна “образованщины” захлёстывает нас сегодня. Все знают абсолютно всё, обо всём судят с категоричностью профессионалов. Масс-медиа подхватывает, что называется, *с лёту* лю-

бую авторитетно высказанную ахиною, в лучшем случае называя её новой любопытной гипотезой, но не так уж и редко — выдающимся научным открытием. Обоснованность объективностью не считается здесь непременным условием и достоинством научного дискурса. Напротив: *всезнающий* зритель, читатель и слушатель, иными словами — как раз те, к кому в экстремальных ситуациях адресуется тревожное и торжественное: “Всем! Всем! Всем!” — миллионы и миллиарды жителей планеты, не хотят, не могут и не будут вдаваться даже в тщательно проверенное серией экспериментов обоснование той или иной научной сенсации. Но готовы и будут верить и в неё, и в псевдонаучную, и в антинаучную сенсацию, как христианин верит в Святое Евангелие. А потому они всегда будут готовы принять её за необходимое и вполне достаточное основание всех дальнейших своих суждений о мире, человеке, обществе, о времени и... о себе. Не потому ли и в философии постиндустриальной эпохи — эпохи электронной масс-медиа, рекламы и моды, — в так называемой модернистской и постмодернистской философии, обращение к основанию (сам поиск его или утверждение найденного) считается чуть ли не философским грехопадением?

Может даже показаться, что *как-то очень уж вовремя* для глобализирующей себя *массовой культуры*, наконец-то, теоретически осознался и отрефлектировался для всех времён упрямый факт — факт общечеловеческой ценности уникальной культуры каждой этнической и национальной исторической общности и ценность именно *уникальности* творчества каждой человеческой индивидуальности.

Тем более философского творчества. Например, такого:

— Уходит... нет, уже ушла бесповоротно в прошлое иллюзия классической философии — единый для всех процесс сближения разных культур, устремлённый под действием Аристотелевой *causa finalis* к грядущему торжеству их слияния в одну — на веки вечные *общечеловеческую*. Окончательно и для всех стало ясно: история человечества обеспечивается не слиянием культур, а вечным их диалогом — процессом их продуктивного взаимовлияния и самообновления. Но если это так, то можно ли начало (оно же и основание) той или иной концепции бытия искать в чём-то, что в данной уникальной культуре и в характерных для неё теоретических моделях мира принято за объективно сущее? Конечно же нельзя, и нельзя уже потому, что само *содержание* выделенного определяются *особенным*, а часто и

ственного происхождения. Формальное основание есть: русалки и впрямь — не что иное, как девы, у которых вместо ног — рыбий хвост. Тот факт, что на самом деле их нет и никогда не было, к *формальному* основанию всего Вашего рассуждения не имеет никакого отношения. Так и любой строго научный дискурс должен быть обоснован соблюдением требований законов логического следования.

Например, научное утверждение: мировой эфир есть не что иное, как абсолютно твёрдое, непроницаемое тело, волновые возмущения которого воспринимаются нами как свет — было строго обосновано. Во-первых, формально. Во-вторых... Впрочем, в данном случае вполне достаточно нашего во-первых, ибо экспериментальное его обоснование — дифракция и интерференция лучей света — оказалось как раз недостаточным: волновые свойства у света вроде бы и сегодня есть, только и квантование ему присуще... Свет теперь — и частицы (фотоны), и волновую природу их отрицать нельзя... Но вот чего нет, того нет: нет абсолютно твёрдого тела, нет того самого “эфира”. Русалок, впрочем, тоже нет.

Следует ли отсюда, что под основанием высказываний, гипотез, теорий и т.п. мы должны иметь только их формальное основание?

Да, следует, если между неизбывной субъективностью всех наших высказываний (теорий, гипотез и т.п.) и объективной реальностью, о которой мы в этих высказываниях судим, по-прежнему разверзшаяся пропасть.

Нет, не следует, если есть надежда на абсолютно устойчивый мост над нею, а именно такой, природа которого (*строительный материал, способ расчёта его сопротивления, итоговая конструкция* и т.п.) столь же объективна, как и само Бытие, и столь же свободна в продуктивном замысле своём, как воображение человека. Только в этом случае опоры этого *моста* надёжно укрепятся и на том, и на другом берегу. Но прежде, чем строить высказывания о возможности второго ответа на наш сакраментальный вопрос, обсудим более основательно первый.

Забыв на время о рассуждениях, развёрнутых в первой главе, снова начнём с того, что живём мы в мире наших восприятий, представлений, идей, а это значит — в мире вполне предметных форм искусственной реальности, целенаправленно созданной нами на основе тех же представлений и идей: в освоенных ритуалом первобытной жизни пещерах, в построен-

ных чумах, юртах, вигвамах, в шалашах, где рай лишь с милым, в хижинах и дворцах, в городах и селениях, в космических кораблях и подводных лодках, к тому же — всегда в центре нами же осмысленных и чувственно пережитых сил и веществ нашей планеты и породившего её Космоса. Осмысленных и пережитых либо мифически, поэтически образно, либо объективно-научно... Точнее — и так, и так.

Но тут в проблему формального обоснования высказывания врывается вопрос о природе (т.е. опять-таки об основании) самой нашей субъективности. И, казалось бы, всё зависит от (опять-таки!) нашего с Вами свободного выбора: либо мы обосновываем изначальную субъективность творческим актом целесообразного, целенаправленного, а потому (с необходимостью!) уже субъективно-креативного созидания всего *для-нас-сущего*, либо нам ближе её обоснование телесно-материальной изначальностью Бытия, становление которой спонтанно, стихийно (в этом смысле — не целесообразно) приводит вдруг к образованию живой, а затем и мыслящей, материи. Причём, долгое время считалось: либо одно — либо другое: *tertium non datur*. Конечно же, искали и третье... Возможно, что и нашли. Но об этом позже. Пока важно заметить, что каждая из вековых, более того — тысячелетних, традиций осознания Бытия есть не что иное, как определение его — самого Бытия! — единого основания⁷². Но тут-то и встаёт перед нами во весь свой рост проблема *двусмысленности* самой задачи его определения. Основание чего мы ищем в каждом данном случае?

Если основание непротиворечивости *нашего высказывания* о сущем, то оно так или иначе подведёт нас к проблеме начала субъективности, к некоторым *онтологическим допущениям*, как об этом справедливо писал наш выдающийся логик и философ — В.А.Смирнов:

“Одна из задач философии и состоит в том, чтобы установить связь между принимаемыми средствами выражения и рассуждения, с одной стороны, и допущениями об объектах рассуждения — с другой. И не только описать, но и чётко сформулировать и обосновать. Конструирование искусственных языков и выяснение содержащихся в них онтологических допущений является хорошим средством изучения проблем онтологии”⁷³.

Если же основание допущений о *causa sui* самого сущего, послужившего началом всех определений его феноменов и ступеней развития, о коих так или иначе, но всегда повествуют

наши субъективные высказывания (в том числе — о возможности и начале нашей субъективности), то поиск их оснований обернётся обоснованием упомянутых В.А.Смирновым *онтологических допущений* — к проблеме возможности и необходимости истины в наших суждениях об объективной реальности. Ведь каждый раз, *допуская* некую *онтологию* смысла высказываний, мы допускаем (предполагаем, а то и постулируем) их отнюдь не только логическую истинность.

Но, предположим, что в данном случае проверка высказывания реальностью, всегда предполагаемой, нас не интересует. Соответствие вывода о предмете мысли утверждению (или отрицанию) его предиката в посылках обусловлено только и исключительно... *формой* логического следования. И нет сомнения в том, что сохранение смысла нашего высказывания требует как вербальной определённости предмета и его предиката, так и лексической взаимосвязи терминов, образующих высказывание.

Само же задание на их взаимосвязь исходно определяется её основанием — содержанием и объёмом понятия, ставшего предметом (субъектом) высказывания. Оно и должно быть сохранено *логическим следованием* выводов при смысловом развитии высказывания, что обеспечивается соблюдением чисто логических законов. Дело в том, что смысловая ткань взаимопонимания людей вообще и в принципе имеет и должна иметь *всеобщую форму*. В первой главе мы особенно старались доказать, что взаимопонимание и сочувствие обеспечиваются всеобщей (общей для всех, всеобщезначимой) формой каждого отдельного высказывания и выражения чувств. Теперь добавим: и столь же всеобщезначимой формой их смысловой и эмоциональной связи. Но форма формой, однако обоснованность высказываний самой реальностью — тоже серьёзная проблема. Если их логическая истинность достаточно обоснована соблюдением всеобщих форм дискурса, то чем обоснована их фактическая истинность?

Заметим к тому же, что обоснованность высказываний их логической истинностью, не зависящей от соответствия их содержания реальности, есть не что иное, как внутреннее самоопределение формальных актов вербального мышления, а, следовательно, это — субъективное действие, за пределы такого мышления не выходящее. Даже несмотря на то, что его основание имеет статус непреложного формального запрета, стоящего *вне*

и *над* любым частным смыслом высказывания. Тем самым, по отношению к нему — статус закона, и закона как бы объективного, но в то же самое время — регулирующего лишь чисто субъективные условия реализации чисто субъективных же процессов со-мыслия и со-чувствия тех осмысленно живущих, своё бытие осознающих индивидов, которых принято называть индивидами *Homo sapiens*. Ну, как тут снова не согласиться с Кантом: нет и не может быть в мире субъективной эстетической и интеллектуальной активности подлинной объективности. Её роль, запретительную роль трансцендентального закона, выполняют априорные формы созерцания, рассудка и разума, присущие человеку и только ему!

Однако, *двусмысленность* задачи обоснования основания всех наших суждений о мире, о пространстве-времени, об общности людей и о нашей собственной человеческой сути — о свободе воли, о творческом, продуктивном воображении, о самости нашей и нашем самосознании, — не только в располусовании *закона необходимого и достаточного основания* на формальный и содержательно-объективный. И не только в роковом тысячелетнем противопоставлении двух миров — *мира по мнению* и *мира по истине* (субъективного и объективного). Она, эта самая *двусмысленность*, ещё и в том, что основание любого высказывания о предмете мысли по определению может быть лишь одно, но есть ли у него в его реальном бытии хоть какое-то, но *одно* основание?

Это вопрос, и вопрос не из простых. Тем более, что делу не поможет поспешное признание *нескольких оснований* у реального существования предмета мысли (процесса, события и т.п.). Подобная уловка исключается точным смыслом термина *основание*.

Действительно, мы можем сколь угодно долго и, казалось бы, доказательно рассуждать о том, что причина появления этого предмета (начало процесса, причина события и т.п.) случайна, что их целая совокупность вместе с условиями, необходимыми для проявления их силы, что причина — вообще не очень точное понятие и вернее говорить о казусе бытия, к которому привело действие бесчисленного множества разных факторов... Не будем спорить сейчас ни с одним из этих утверждений, признавая пока не только многозначность слова причина в обыденной и, увы, теоретической речи, но и возможность тем самым употреблять его во множественном числе.

Иное дело — основание. В обыденной речи ещё можно сказать: нет *оснований* не верить Вам. Но в теории это слово не имеет множественного числа. И в логике форм мышления, и при содержательном определении начала и сути той реальности, с которой теория работает.

В формальной логике смысл закона необходимого и достаточного основания как раз в том, что двух и более оснований логического следования быть не может. Если же речь идёт о предмете теоретической деятельности — о реальности (субъективной или объективной — не имеет значения), то основанием любых действий с ней, в том числе предметно практических, объективно преобразующих её, неминуемо будет верное или неверное представление об одном, но самом важном, самом главном определении реальности; точнее: о её самоопределении, выражающем сущность её целостности.

Теоретический поиск начала такого самоопределения изучаемой реальности (в необходимых случаях — и экспериментальный) сводится, по сути дела, к попыткам установить ту одну и не менее реальную силу, что при определённых условиях вызвала её к жизни, определив как таковую.

Почему одну? Только потому, что столь продуктивно сработавшая сила — сила не какой-либо иной, а только этой, самой себя вызвавшей к жизни реальности. Её может обуславливать бесконечная череда событий, но только она сама себе основание, только она сама строит себя как нечто отличное и от них, и от всего сущего. Иначе... впрочем, большинство теоретиков думает именно иначе. И спорить с ними мы сейчас не будем. Важнее заметить, во-первых, то, что и *инако-мыслящие* видят любой предмет своей мысли почему-то в качестве единой и целостно заданной им реальности, несмотря на глубокое убеждение в расплывчатости его реальных границ и множестве причин (для них — оснований), вызвавших её к существованию. Во-вторых (а заметить это ещё важнее), все проблемы, возникающие в связи с вопросом об основании реалей сущего, есть стороны одной *проблемы объективной истины*.

Если таковой нет и быть не может, то кроме логического, психологического, культурного и социокультурного “оснований” у так называемой реальности нет для нас никакого иного. А если объективная истина и возможна, и действительна, то основанием истинности или ложности наших высказываний (понятий, теорий, гипотез и т.п.) о некоторой реальности будет сама

эта реальность в её объективном самоопределении. Только в этом случае появляется надежда докопаться и до её собственного основания. Вот в этом-то последнем случае термин основание и приобретёт статус *causa sui*: никакая иная реальность, кроме её собственной, не может претендовать на определение её сущности⁷⁴.

Потому и заключим: так как обе стороны двусмысленности проблемы основания оказались между собой генезисно связанными, то вопрос о формальной обоснованности научного или любого иного теоретического дискурса можно временно снять (к нему мы неожиданно вернёмся чуть позже), отделив его от вопроса об обосновании самой возможности понимания предмета теории — понимания, адекватного объективной сущности этого предмета. Или, что то же самое, от вопроса о возможности истинно судить о таковой. Тем, как мне кажется, мы уменьшим степень *двусмысленности* употребления термина основание, хотя от некоторой остаточной двусмысленности мы ещё не окончательно отделались: всё равно нам надо будет разбираться в том, идёт ли у нас речь об основании нашего понимания этого предмета или о его собственном основании — о начале и сути его реального бытия.

А может быть мы с самого начала и в этом случае имеем дело с одним вопросом и с одним основанием? Дальше всех от такого предположения отстоит сегодня современная *неклассическая философия*. Так она сама определила себя. Но ещё вопрос: не поторопилась ли?

Может ли философия быть не основательной?

Прежде чем подойти к прямому и честному отрицательному ответу на вопрос, вынесенный в подзаголовок данного фрагмента, следует, как нам кажется, поговорить совсем о другом. Но говоря о другом, мы обязуемся оставаться в пределах понятия *не основательная философия*, имея в виду не что иное, как отнюдь не новую философию, неосмотрительно лишаящую себя самообоснования своими же вполне метафизическими рассуждениями об изначальной немыслимости объективного основания у реальностей Бытия либо по причине их отсутствия, либо —

из-за особенностей самого мышления. Но и в том, и в другом случае (*tertium non datur*) объективная истина изгоняется из арсенала философских категорий. Как раз по этому поводу позволим себе сделать предварительные замечания.

Первое. Не обсуждая умопостигаемых условий объективности знания вообще и философских идей в частности, напомним лишь известные исторические факты: люди побывали на Луне, получили информацию с приборов, доставленных на Венеру, Марс, в окрестности Юпитера, других планет, а также комет, время от времени *залетающих на огонёк* Солнца... Люди же используют практически (но, увы, пока ещё слишком часто себе на погибель) сверхмощные внутриядерные силы, как и многие другие, некогда таинственные объективности Природы, опираясь на знания, логику, математические расчёты и т.п. субъективности, *прочно упакованные*, как и в данном случае сказал бы Кот Бегемот, в априорные формы созерцания, рассудка и разума. Основанием для практического осуществления всех подобных, давно уже планетарно и космически значимых проектов, вызванных из небытия субъективной логикой мышления и содержанием добытых знаний, могла быть только адекватно познанная и преобразуемая ими Природа, её собственная, хотя и осубъективированная, но абсолютно реальная объективность. В любом ином случае ничего бы не вышло у беспокойного и далеко не всегда умного, часто даже безумного человечества.

А может быть всё дело в том, что само человечество — естественный модус (органичная часть) Природы, а не нечто чуждое, радикально от неё отличное и противопоставленное ей?

Второе. Если это так, то как естественный модус Природы человек и равен, и не равен ей одновременно. Как модус-часть он не равен целому формально: по содержанию и объёму присутствующих и ему отдельных её веществ и сил. Но как модус-орган он несёт в себе и собой все потенции природной эволюции. Самим своим содержанием — способом существования — он потенциально (от слова: *potentia* — сила; в данном случае: сила творящая), а, следовательно, и сущностно, равен всей целостности Природы. Как тут не вспомнить слова Конрада Лоренца: “Будучи далёк от того, чтобы видеть в человеке подобие Божие, лучше которого ничего быть не может, я утверждаю более скромно и, как мне кажется, с большим почтением к Творению и его неиспользованным возможностям: связующее звено между животными и подлинно человеческими людьми, которое долго ищут

и никак не могут найти, это мы!"⁷⁵ В этих словах — и утверждение тождества Природы и человека, и скорбь о нашем несовершенстве, и вера в творящие силы очеловеченной в нас объективной эволюции всего сущего.

Вывод, мимо которого никак нельзя пройти, напрашивается сам собой:

Без учёта действия вечных творческих сил Природы, в том числе пробуждённых и в людях осознанностью их человеческого бытия, без оценки каждого отдельного, локального, особенного события в истории людей органичной целостностью процесса природно-общественной эволюции (а, следовательно, его, этого процесса, единым основанием) нельзя адекватно ни понять, ни прогнозировать, ни целенаправленно влиять на эти события.

Но именно против этого вывода выступили сегодня те философы, что стараются убедить нас в своей *неклассичности*. Однако, чтобы не было никаких недоразумений: те, о ком мы в дальнейшем будем говорить как о *не-классиках*, — это отнюдь не французские постструктуралисты и, вообще, не самые влиятельные искатели новых форм всеобщей методологии теоретического мышления. Мы имеем в виду лишь тех, кто, ссылаясь на них, с лёгкостью необыкновенной отринул классику в её историческом саморазвитии и выбрал для себя в качестве ключевых для объяснения истории и научного познания пару другую внеисторичных абстрактных категорий.

Диктат всеобщего смысла избранных ключевых категорий, как и диктат старых *всеобщих истин*, стремившихся подчинить себе любое частное знание в классической философии, на словах отрицаемый нашими не-классиками, как никогда торжественно и чудно правит бал как раз при стремлении представить уникальность частного опыта и теорий науки самодостаточным основанием понимания её предмета. Нечистая совесть философа, не способного (впрочем, как и все люди) судить о частном, не опираясь на его всеобщие меры, заставляет их апеллировать к... увы, всего лишь синергетизму научного познания как якобы новейшей эпистемологической парадигме.

Признание факта самоорганизации научного знания в целостность призвано в этом случае стать контрапунктом победной песне довлеющей себе локальности любого феномена как самодостаточного средства и способа понимания его же сути. Но это не удастся, как не удаётся ни одной из сторон реального

противоречия уравновесить собой другую его сторону ни в дискурсе, ни в реальной жизни. Кто мыслит абстрактно? — вопрошал нас Гегель. И сам же отвечал: тот, кто определяет целое одной из его сторон. Так и научное познание в новейшей не классической философии, наконец-то преодолевшей тоталитарное господство всеобщности с якобы характерным для *классиков* самоуверенным монологизмом так называемых объективных истин, смело можно определить как полилогизм феноменных и локальных истин. Но не менее заслужено и потому не менее смело его можно определить как синергетическое. И, оставаясь верным одному из этих определений, непротиворечиво истолковывать любые научные концепции.

Только одно не очень понятно: локальность ли довлеющей себе частности почему-то не выдерживает своего одиночества и инициирует синергетику или же есть в науке что-то (как в особой деятельности, как в общем для всех частных его проявлений феномене), что само по себе преодолевает их разобщённость, объединяя их... ну хотя бы в единую картину мира? (Не говоря уж о синергетичном поиске единой логики). Для примера возьмём хотя бы неклассические определения роли социальных субъектов в историческом процессе.

Ведь всё верно представлено в аналитических обзорах диа- и полилога уникальных и самоценных культур и субъектов социальной активности! Верно и то, что во все исторические времена всё было так же, только вот подчинение единому порядку властных отношений и (или) диктату единой хозяйственной системы в каждом в прошлом социально организованном сообществе людей либо затушёвывало этническое и культурное своеобразие его групповых субъектов, делая почти не осязаемой их роль в стихийных преобразованиях самих этих сообществ, либо полностью подавляло и нивелировало их своеобразие. Это действительно необходимо было выявить и сделать ключом к пониманию происходящих сегодня событий. Но достаточно ли необходимого для понимания (не для представления, а для воспроизведения в понятии) в данном случае? Попробуем разобраться.

Как уже отмечалось, необходимость ясного представления о структуре и функциях социальных явлений (их как таковых и их взаимозависимостей, их целокупности), не получив содержательного обоснования выявлением глубинно и постоянно (хотя в каждую эпоху своеобразно) действующих исторических сил,

реализуется, однако, не бесосновательно. И ведь не только логика формы дискурсивного мышления требует хотя бы формально обозначить основание рассуждений, но и (вспомним о нечистой совести философа) любое смысловое содержание не может остаться не объяснённым. А для его объяснения (и оправдания) требуется сослаться на причину (причины, условия, поводы и т.п.) объясняемых явлений.

А так как при таком типе теоретизирования причина всегда внешняя, ибо на поверхности наличного бытия видны лишь взаимодействия (действия друг на друга) наличных же реалий, то и обоснование любой новой потрясающей воображение теоретика реальности сводится, в лучшем случае, к описанию наиболее явных инвариантов взаимодействия составляющих эту реальность событий. Основанием мыслимой целостности описываемого в таких случаях служит та или иная категория, способная вместить в свою безбрежную обобщённость весь наличный универсум. Даже прозрение: *ведь и раньше так было, но никто не замечал, потому что только сейчас это обнажилось и проявило себя в полную силу* — служит лишь попыткам перенести в прошлое в качестве объяснительного принципа действие именно этих, сегодня заметных и потому специально выделенных категорий-причин.

Такой перенос в исторические дали модной сегодня категории — так же дело не новое, для философской метафизики традиционное, и именно *классическое*. Отыскивание в далёких и близких исторических эпохах ключевых категорий сегодняшнего теоретического дискурса (как правило, принудительное для них), не чем иным, как актом именно *абстрактного мышления* считал не только сам Гегель, но и ныне непопулярный у нас К.Маркс. Последний, к тому же, видел в нём проявление того типа мышления, который абсолютно неминуемо противопоставляет сознание бытию и тем сохраняет за сознанием — прежде всего за спекулятивным мышлением — право на вольное конструирование *оснований* действительности.

Нам, однако, сейчас не так важна чья бы то ни было критика старых метафизиков и идеологов, но как не отметить: было, ещё как было все это! Вернёмся, однако, к нашим баранам... но на сей раз пасушимся на лоне природы в реальном мире, а не в теории.

Обоснование теории реальностью

Если основанием осмысления происходящего служит некоторая реальность, претендующая на статус философской категории, например: локальность как принцип самодостаточности социального бытия особенных этно-социокультурных общностей, то историческое основание их локализации не так уж и трудно свести к факту распада социальных систем, нивелировавших до сих пор особенности таких общностей и делавших незаметной их роль в историческом процессе. Но даже описание событий и тенденций укоренения всех последствий этого распада, ни в коем случае не раскроет его основания, если будет осуществлено вне теоретической реконструкции исторических процессов, обосновавших закономерность перманентного крушения властно иерархизированных социумов.

Правда, и история может оказаться спроецированной на плоскость наличного бытия уже свершившегося. Иными словами, если цель описания свершившихся в прошлом (во времени) взаимодействий групповых субъектов социальной активности — их взаимная детерминация, то нет и не может быть отличия такого описания, его логики, его методологии, от описания подобных взаимодействий, прямо на наших глазах осуществляющихся в пространстве: последние, между прочим, тоже делятся, уходя в прошлое, становясь историей. И так же, как сегодня, а именно — *пространственно*, воздействовали друг на друга групповые субъекты прошлого. И в том, и в другом случае реальность принимается как таковая, но не понимается как обоснованная. Два, три и больше “оснований” объяснения (не обеспечивающего понимание) будут мирно сосуществовать друг с другом, как сосуществуют параллельно в неклассической философии: неизбежность некоторой целокупности суверенных, довлеющих себе социокультурных общностей и, казалось бы, полная самодостаточность каждой из них.

По гегелевски понимаемую абстрактность суждений при подобном типе философствования можно продемонстрировать и на бесконечных сегодня попытках представить феноменологию исторически особенных и локализованных реалий общественной жизни в качестве победы над классическим линейным пониманием исторического процесса.

Нет сомнений: топика взаимосвязанных событий и уникальных социальных формирований даёт возможность матрично

определять реалии общественной жизни людей, что вполне согласуется с модными научными методами исследования уже созданных текстов. Всех тех текстов, в которых люди с начала времён исторических овнешняли и укореняли во времени пытлиую, нетерпеливую, беспокойную свою субъективность: свои плохо осознанные потребности и предпочтения, мысли, страсти души, волю и надежды.

Над пространством текста (как над его поверхностью, так и над глубинным подтекстом, поневоле лишь предполагаемом) господствует тоже якобы преодоленный абсолютный антропоцентризм понимания и оценки свершившегося: обособившийся от мира человек, его осуществлённость в социокультурном тексте, — снова мера всех вещей "...и тех, которые есть, и тех которых нет". Мнимая объективность исследования оборачивается реальной субъективностью толкования, а доверчивое принятие реальности — её фактическим непониманием. И это всё было. Было, но, как мы видим, не прошло.

Ведь и *новейшее* отрицание объективного основания бытийных реалий есть не что иное, как отрицание единого генезиса у органичной целостности всего многообразия их объективных самоопределений, то есть — отрицание как раз той *синергетической системности*, к которой, якобы, только что добралась современная наука. В свою очередь признание самоорганизации взаимодействия локальных образований (в науке ли, в социуме или в природе) в некоторую целостность оборачивается фактическим полаганием их единого основания неклассиками, по неклассичности их мышления принципиально не выясняемого. Им осточертел провиденциализм философской классики, они на дух не принимают будущее, всем нам наперёд заготовленное якобы догматом единого основания, формирующего события и протаскивающего себя через всю историю. Но и стихия самовыражения локальных "зарядов" неуёмной (к тому же далеко не всегда умной) энергии человеческих поступков — это вполне достаточное основание предвидения будущего. Неопределённого, туманного в своих очертаниях, но, как и настоящее, тревожного и трагичного. "Так было, так есть, так будет" — увы, и эта формула стара как мир, традиционна и классична.

А ведь и нам, как и А.А. Сыродеевой — автору ряда статей и кандидатской диссертации (1995), посвящённой как раз вопросу о локальности как социокультурной реальности, не приходилось встречать ни одной работы классиков неклассической философии, социальной эпистемологии и социальной психологии, в которых утверждения нового порядка в мире современного

социума (то есть объективной реальности довлеющих себе групповых субъектов социальной активности, именно своей самодостаточностью, своей изначальной самобытностью прорвавших иерархизированную сплошность исторически им предшествующих социальных систем) не сопровождалось бы оговорками о пусть хрупкой сегодня, не очень устойчивой, но естественной и необходимой для самого существования социума его целостности. Как, совсем по-чапаевски, — “в мировом масштабе”, так и в государственных и региональных границах. Основание её признаётся само собой разумеющимся: “в мировом масштабе” — глобализация рынка, информационная революция и т.п. всеми признанные за наличные факторы новой цивилизации, приближающие друг к другу субъектов социальной жизни; а в границах государств и регионов само собой разумеющимися причинами служат: этническая и социокультурная общность людей (общность языка тем самым), и, конечно же, — традиционные хозяйственные связи.

Взаимодополнительность самодостаточной уникальности каждой локальной культуры и некоей общечеловеческой (а так же, естественно, и региональной) общей их “целостности” специально и постоянно оговаривается чуть ли не с первых работ французской социокультурной школы Э.Дюркгейма и Л.Леви-Брюля. Но генерализирующим приёмом истолкования локальных культур стала всё же их самобытность, начиная с известных трудов Дж.Фрезера, К.Леви-Строса, представителей школы “Аналов”, продолживших дело Л.Февра и М.Блока, и — ещё более явно — в блестящих трудах Р.Барта и М.Фуко.

Сегодня ни у кого нет сомнения в том, что основанием всех социально-философских прозрений самых знаменитых модернистов и постмодернистов, а затем и структуралистов и постструктуралистов была своеобразная сила жизни уникальных этнокультурных (К.Леви-Строс) и эпохальных (М.Фуко) общностей, столь же своеобразно реализующих себя в неповторимых особенностях надындивидуальных, интерсубъективных форм, средств и способов общения или, что то же самое, — во всеобщезначимых (всем общих, всеобщих) способах и средствах предметного овнешнения индивидуальных потребностей, интересов, мотивов, целей и ценностей. (Заметим, однако, что опора теории на *уникальность каждой культуры*, сохраняет для индивида и микрообъединений индивидов её, именно этой культуры, формирующую роль, сохраняет её статус единой, общей всем, на-

дындиидуальной, реально-идеальной, чувственно-сверхчувственной детерминанты).

И всё же факт остаётся фактом: век *робинзонад* завершился к началу двадцатого столетия. Наступило время исторического торжества... нет, уже не общинности, а (в промышленно развитых странах) именно общности — реального коллективизма общественных движений, а затем и “воли масс” — как раз тех диффузных и в то же время социально активных образований, что возникали при размывании совсем ещё недавно чётких границ между сословиями, классами и другими большими и малыми исторически устойчивыми группами.

Но, как мы только что заметили, и при столь наглядно осуществившихся потенциях формирования истории людей их же групповыми заботами и делами никак нельзя было пройти мимо надындиидуальной, общественной (иными словами, уже не индивиду, а именно всей общности принадлежащей) силы, оказывающей мощное формирующее влияние на индивидуальную, интрасубъективную метальность. Вспомним, хотя бы в качестве примера, “коллективные представления” Эмиля Дюркгейма или “внешне субъективные”, трансцендентальные по своему характеру законы “партиципации” Люсьена Леви-Брюля, не говоря уже и о более ранних, и о параллельных позднему модернизму, над историей и индивидами властвующих психодрамах З.Фрейда и архетипах К.Юнга.

Реально-идеальное Нечто, возникающее и существующее над или под уникальной локальностью индивида, в нём и через него себя являющее, оказывалось основанием... не столько его индивидуальных особенностей, сколько самой его сущности, этими особенностями, как иной человек своими добродетелями, лишь разукрашенной.

Наблюдать локализацию влияния этого Нечто в “феноменологии” разнообразных проявлений самосознания социальных групп и индивидов через их практические действия — дело и теоретически полезное, а для реализации чьих-то экономических и политических интересов очень даже нужное. Более того, социология как наука, социальная психология и все экономические теории сегодня просто немыслимы без фундаментальных исследований инвариантов взаимодействия локальных общностей, их культур, их потребностей и перспектив дальнейшего социального укоренения и развития.

Да, сегодня смело можно утверждать, что человечество как объединяющееся сообщество самых разных локальных общностей (разных и по уровню развитости духовных и материальных условий, способов и средств жизни, и по этнической, национальной, культурной — исторической обособленности своей), приобретает некий образ целого за счёт необходимых, постоянных и устойчивых связей этих разных общностей друг с другом, обеспечивающих их взаимовлияние.

Но что же до сих пор, с точки зрения новейшей философии, скрывало от пытливого взора теоретиков историческую роль локальных групповых общностей? Роль, безусловно, активную и существеннейшую для эпохальных преобразований общественных отношений.

Тут ни у кого нет никаких сомнений: один из господствовавших в прошлом (увы, имеющий место и в настоящем) способов отношения людей друг к другу, социальная форма (организация, структура) которого: иерархизированная, пронизывающая собою все сферы общения “вертикаль” централизованного контроля за всей периферией и властного управления составляющими её локальными хозяйственными, этно- и социокультурными общностями.

В теории можно по-разному обосновывать историческую природу столь прочного единовластия в бывших и уходящих сегодня в прошлое “огосударственных” формах общности, властно поглощавших и поглощаемых, подавлявших и подавляющих, унифицирующих и по сей день все входящие в них исторически и этнически локальные формы. Но сам факт стёртости групповых отличий в “империях” единовластия, якобы роковым образом мешавший старым, классическим теоретикам поновому, не классически оценить их реальную историческую значимость, считается тем самым, во-первых, (не откажем себе в удовольствии заметить) обоснованным, но, во-вторых, — не так уж и значимым: и для не классиков основанием всех общественных отношений людей в протекшей истории (она же — предыстория и основание сегодняшнего разнообразия локальных социальных субъектов) служит... власть, держащая на себе всю махину социумных конгломератов.

А ведь это далеко не так однозначно (не так абстрактно) оценивалось как раз теоретиками прошлого. Напротив, историки XVII—XVIII веков — модернисты своего времени — не только “открыли классы и классовую борьбу”, но и сословный “сло-

ённый пирог” считали важнейшей характеристикой, если не основой, разношёрстной культуры феодальных государственных конгломератов, отдавая должное месту и роли каждого сословия. Особенный интерес, мы сказали бы даже — интерес тревожный, беспокойный, философы истории и социальной жизни проявляли к разнонародным и разнокультурным локальным общностям в переломные моменты истории. За всё достаточно долгое время первых буржуазных революций в Европе нет, пожалуй, ни одного серьёзного политического и философского труда, в котором не присутствовала бы топология культурной и хозяйственной деятельности.

С другой стороны, наше повышенное внимание к феноменам социальной и социокультурной локальности объясняется отнюдь не только особой чуткостью к биению пульса самой жизни, чего, мол, не доставало социальным философам классического периода и раннего модерна. Если верить некоторым не классикам, сами классики чуть ли не в полном плену были у макросоциального Космоса истории и его идеологии поступательного прогресса, втягивающего в себя всю недоразвитую социальную “мелочь”. Фундаментальные труды наших современников — историков культуры, социальных философов, социологов политики, не оставляют никакого сомнения в том, что такой взгляд на классику есть не что иное, как всё та же эксплуатация абстрактных категорий.

И не только потому (хотя, конечно же, и поэтому) мы обращены сегодня к довлеющим себе и только себе (потому и к саморазвитию способным) общностям как к совсем новой социальной реальности, что почти окончательно распались пугающе большие по занимаемому ими пространству, самые, как ещё совсем недавно казалось, устойчивые по пронизывающему все поры общества “единоверию” тоталитарные режимы — последние реликты харизматических социумов, обнажив в сумятице своих “перестроек” неожиданную стойкость вековой своеобразности групповых социальных субъектов с их бытовыми, хозяйственными и прочими этно-культурными традициями — да и со всеми их другими духовными и духовно-практическими, реальными, “естественно-жизненными”, а отнюдь не властными, политическими и идеологическими скрепами общественных отношений. Есть более весомые причины, на поверхности не так заметные.

Да, на поверхности осмысливаемой теоретиками реальности общественного менталитета революция неклассических парадигм социально-философского мышления действительно свершилась именно как его, мышления, поворот от поиска всемирно-исторических законов, безусловно всеобщих — общих всему человечеству, однолинейно прокладывающих себе дорогу “через толпу случайностей”, к трезвой констатации многообразия довлеющих себе этно-социальных (следовательно: и социокультурных) общностей, во взаимодействии и взаимовлиянии которых формируется всегда несколько расплывчатый абрис неустойчивой целостности человечества — того единого их сообщества, которое всегда, как кажется, к чему-то светлому влекомо чем-то (или кем-то). И всё же сама социальная действительность требует от философа большего внимания.

Ведь, как уже отмечалось, есть основание не менее трезво обсудить и историческую роль генезисного тождества всего человеческого рода как в хронотопике процесса саморазвития себе довлеющих групповых локализаций, так и в процессах актуальной реализации их особенностей при их же глобальном взаимодействии и взаимовлиянии.

Между прочим, феноменология необходимых взаимодействий себя творящих общностей (сопровождающаяся, как правило, скороговоркой: “мир жизни людей на Земле — един; и это единство его имеет свои очертания, свою общую характеристику”) уже тем обоснована, т.е. уже тем сама определяет себя как целостную теорию исторического процесса, что именно плюральность — своеобразие и многообразие — этно-социокультур разных общностей (групп, масс), она смело полагает в качестве системообразующей исторической категории. Но обоснование целостности концепции той или иной категорией, принятой за смысловой её ключ, далеко не всегда раскрывает (если вообще когда-нибудь раскрывает!) объективное основание реальности предмета, осмысливаемого этой концепцией. Таким образом, здесь мы имеем пока (кроме, надо надеяться, формального обоснования дискурса) не что иное, как смысловое обоснование видимого единства теоретической развёртки гуссерлеанского феномена или попперовской реальности. И именно в этой теоретической парадигме задачу поиска... в “так называемой объективной реальности” основания понятия о ней смело можно оставить всё тем же случайно выжившим и как ослы упрямым догматикам прошлого. В качестве таковых мы обратим внима-

ние и на другую сторону той же “феноменологии” — феноменологии глобального взаимодействия и взаимовлияния групповых и массовых субъектов социальной активности. Но... после краткого “логического” отступления.

* * *

Другая сторона потому и другая, что она всегда отлична от первой. А, как заметил ещё Гегель, там где есть различие, там есть и противоречие. По крайней мере — противоречение. И на него-то мы все время и натываемся, хотя пытаемся разобраться в процессах вполне бытийных.

Действительно, когда речь заходит о самодостаточности бытия локальных общностей, то основанием концепции исторического процесса оказывается их плюральность, а общность — не более, чем эпифеномен их взаимодействия. Когда же, напротив, речь заходит о формирующем эти общности отношении их друг к другу, то их самодостаточность — не более, как результат исторической развитости некоторых изначальных способов, средств, форм их взаимоотношений. В первом случае основанием концепции выступает плюральность как системообразующий фактор, во втором — отношение.

С точки зрения противоречения или, иными словами: разности и даже противоположности взглядов на основание протекающих в истории событий, проблема лишь в свободном выборе для каждого той или иной позиции. После чего спорить друг с другом можно до бесконечности, привлекая в качестве аргументов одни и те же исторические факты. Можно поступить и в духе поиска консенсуса, используя полюбившийся даже физикам принцип дополнительности: с одной стороны, всё дело, мол, в самоопределениях локальностей, с другой — в их взаимодействии. Только ведь и у физиков принцип дополнительности оборачивается принципом неопределенности... Однако дело даже не в этом: просто и те, и другие будут одинаково правы, но лишь постольку, поскольку их представления о происходящем имеют не осознанное ими объективное основание, также способное быть представленным. Но только совсем иным способом.

К столь сильному логическому постулату мы обязательно вернёмся как только рассмотрим обещанные взгляды другой стороны.

* * *

Таким другим по отношению к себе довлеющим локальностям, обосновывающим понимание исторических событий, может быть только взаимозависимость (и взаимодействие) человеческих общностей, либо подразумеваемая в качестве эпифеномена самоутверждения индивидов, групп и масс (философы — *не-классики*), либо открыто постулируемая в качестве духовного или материального основания как любой отдельной общности, так и единства и однонаправленности исторического развития человечества в целом (*классики*).

Можно почти не задумываясь назвать десяток-другой специальных исследований (а если поискать, то и сотни, не говоря уже о бесчисленном количестве публицистических работ), в которых нет ни слова о ведущей роли локальных общностей в продолжающейся, как ни странно, истории человечества, зато вся ответственность за её направленность в будущее возлагается на объективно и бурно развивающееся сегодня отношение взаимосвязи и взаимозависимости социальных субъектов при глобализации новейших экономических, политических, культурных и — особенно! — информационных технологий. Более того, даже сам явный факт довлеющей себе локализации активно действующих общностей объясняется именно научно-технической революцией, обеспечившей глобальный прогресс информационной техники, как никогда сблизившей континенты, регионы, города и веси, что и позволило почти каждой, не так давно не заметной локальной общности во всеуслышанье заявить о своих потребностях, интересах, предпочтениях... О своеобразных и древних своих этно-культурных ценностях, наконец. Только их голос, если верить тем же исследователям и публицистам, слышится всё слабее. Почему?

Хотя бы потому, что в самом центре их научных и художественных осмыслений оказался весьма печальный факт глобальной нивелировки социокультурных особенностей народов и малых групп, некогда весьма локально-неповторимых в этнокультурном и социальном облике своём. Мир людей буквально

на наших глазах становится до одурения единообразным: общий образ труда и жизни, одинаковые ценности и предпочтения во многом определяют общие потребности американца и японца, француза и грека, австралийца и перуанца. На все страны и народы лёг отблеск дешёвых ценностей экспансивной массовой культуры.

Наиболее дотошные в своём поиске объективного основания глобальной социокультурной нивелировки считают такую следствием спонтанных сдвигов в способе хозяйствования людей на планете. Как любит повторять наш экономист — Татьяна Львовна Клячко, сегодня целью и сутью хозяйственной деятельности стал процесс формирования потребного производству образа жизни. Если совсем недавно даже в промышленно развитых странах рекламой и модой формировалась потребность в товаре как таковом, то сегодня всей мощью интернациональных средств масс-медиа производится и культивируется потребность громадных масс людей в общем образе жизни, уже самостоятельно требующем соответствующих ему услуг и товаров. И прежде всего именно тех, которых ещё нет не только в сфере обращения, но и на конвейерах промышленных предприятий. Так иницируется творчество учёных, технологов, дизайнеров, архитекторов и всех тех, кто вовлечён в обеспечение проектируемого образа жизни. Сегодня имя им — легион. Их тьмы и тьмы, и каждый внутренне и субъективно живёт уже этим образом.

Что-то не похоже на ранее рассмотренные эти другие картинки с выставки той же современной реальности! С той самой, которую в ином, всё и вся локализуя ключе, рисовали нам некоторые философы — *не-классики*! Картинки не только разные, но и по самому основанию построения теории явно противоположные. Как уже отмечалось, одни *не-классики* в восторге от разрушения классической парадигмы, от директивной отмены его единого основания, от непредсказуемости результатов действия истинных, исторически влиятельных субъектов — доверяющих себе, своеобычных, в пространстве и времени локально образовавшихся общностей. Другие в унынии от унификации, стандартизации, стёртости со всех лиц *необщего выражения*, от прогрессирующего однообразия всех этих новых культур.

И что самое интересное (хотя, как мы и предвидели, логически неизбежное) — обе стороны абсолютно правы в своём видении исторической реальности. Их взаимоисключаемые истины только в том и не объективны, что абстрактны. Иными

словами, даже самое одностороннее видение реальных фактов и тенденций может вполне соответствовать, да, как правило, и соответствует таковым. Но основание их теоретической интерпретации в своей односторонности, хотя и позволяет принять все эти факты и тенденции за реально существующие, только вот понять... Но мало этого — сама реальность (более того — действительность) происходящего, остаётся в стороне. И именно тогда — *es ist gerade Zeit!* — наступает самое время заговорить о крахе надежд на пресловутую объективную истину любых интерпретаций и пониманий.

Итак, две парадигмы объяснения современности столкнулись между собой: *облик мира людей в XX веке определяется проснувшимися к активной жизни локальными общностями и всеобщая тенденция нивелировки локальных особенностей — главная тенденция того же XX века.* По одиночке обе правы, но в одиночестве своё не истинна ни одна из них. Они будут истинны лишь вместе и только в том случае, если ищущие найдут в объективной действительности человеческого бытия и определяют теоретически нечто третье, ни к той, ни к другой парадигме не сводимое и из любой из них однозначно не выводимое.

А именно: во-первых, непременно одну и именно такую историческую реальность этого бытия, которая по самой сущности своей есть то, что всегда и во всех случаях, при всех режимах, во все эпохи объединяет и индивидов *Homo sapiens* в те или иные, но абсолютно необходимые им для выживания, в пространстве и времени локальные общности, и сами эти общности в социумную, государственную и т.п. форму. И притом всегда одним и тем же способом, обеспечивающим собственно человеческое взаимоотношение и индивидов, и их общностей.

Во-вторых, если они внимательно проследят исторические конкретизации данной всеобщей реальности человеческих отношений до тех противоречий, которые разрешались, но не разрешились активностью вчерашних социальных субъектов, стремившихся реализовать свои, никогда до конца ими не осознанные объективные потребности и интересы.

Тогда, возможно, и философы (*не-классики*) смогут заметить, что в основании их увлечения локализацией в пространстве и времени всех форм общественных скреп лежит односторонне схваченная их представлением, но ими не отрефлексируемая объективная реальность всеобщей для истории человечества... индивидуализации субъектов общественного бы-

тия людей, возможной однако только за счёт реального обобществления всех видов их продуктивной деятельности. Как раз того самого обобществления, которое превращает каждую особенную форму деятельности в необходимую для всех остальных исключительно благодаря как их надёжной сплавленности, так и (не в меньшей степени) — её обособленной, локализованной уникальности.

Оно, это *обобществление*, это развивающее человеческий род взаимодействие и взаимоопределение разных средств, способов и форм исторически продуктивной деятельности людей, оказалось мощной жизнеутверждающей силой начала процесса очеловечивания обезьяны. С тех пор оно навсегда стало совершенно необходимым для самого существования вида *Homo sapiens*, но особенно явно (даже для абстрактно мыслящих теоретиков) оно проявило себя лишь в наши дни, став заметным и существенным фактором общественной жизни как раз благодаря объективной абстрагированности от второй своей ипостаси — исторической же особенности локальных форм общности. Но тем самым, стала не менее явной их особенность, её роль в осуществлении жизни человеческого рода. Так и получилось, что для одних — суть истории в социокультурной активности локальных общностей, а для других — в их взаимосвязи, взаимодействии и взаимоопределении...

И каждой *стороне* для развития своего основания (локализации или общности) в концепцию оказывалось достаточным лишь мимоходом упомянуть как нечто выводное, а потому и второстепенное, именно то, чем одновременно определяется исходное тождество обеих сторон: для увлечённых явлением народу спасительной локализации — взаимосвязь и взаимозависимость социальных локалов, для угнетённых невиданной экспансией масс-культурного однообразия — ещё сохранившуюся их самодостаточность.

Объективно же и локализация, и общность (пусть даже в уродливых формах унификации менталитета разных социальных субъектов) в своей основе — даже не две разные стороны одного процесса, а именно один и тот же процесс — процесс выявления исходно сущностной субъектности (и субъективности) осуществления всех форм человеческого типа жизни. Только субъективная активность осознающего себя человека — его целесообразная и произвольная деятельность, обеспечивает физическое существование общности людей. Только изначально не-

обходимая общность совместной, хотя и разделённой в пространстве и времени деятельности людей превращает жизненные усилия индивидов в их субъективную, целеустремлённую и произвольную активность.

И не в том тут дело, что одно без другого не существует, а в том, что одно и есть другое; вернее — обе *стороны* только тогда и есть, когда их нет самих по себе, когда они — нечто единое и, если хотите, нечто, от каждого из них отличное, в этом смысле — нечто третье, которое в действительности объективного существования людей, есть не что иное, как осознающее себя общественное бытие индивидов *Homo sapiens*.

Причём, доисторически это третье так и было представлено тождеством общности и индивида, тождеством их бытия и сознания (осознанного бытия), реализующими себя в “трудмагической” (словечко Н.Я.Марра), ритуальной форме воспроизведения родовой жизни. Но с историческим развитием уже не естественного, половозрастного, а общественного разделения труда оно принимало и такие формы, в которых общность (и даже слитность) разных способов осуществления людьми своей общей культуры — своего реального бытия, оказывалась необходимой и даже достаточно продуктивной силой воспроизводства сложившихся общественных отношений. Силой, потому и реализуемой, и сохраняемой даже вооружённым насилием. Это — те же азиатские деспотии, античные и средневековые империи и т.п. Причём и в этих условиях именно локальные образования — клановые, классовые общности, профессиональные группы и т.п., как уже отмечалось нами и замечалось не раз историками и социальными философами прошлого и настоящего, играли главную роль как в сохранении макрообщности, так и в попытках преобразовать таковую в своих интересах.

Но во всех исторических формах односторонней представленности исходного тождества общности и локальности именно оно, это тождество, объективно обосновывало осознание (ритуальное, мифологическое, религиозное, научное и т.п.) каждым социальным субъектом своих потребностей и целей, самой своей способности к произвольным действиям для удовлетворения первых и осуществления вторых. И только его, субъекта, самосознанность, тем самым — субъектность (и субъективность) человеческого общественного бытия, была и осталась практической реализацией сущностно единого основания и, если хотите, самоопределения человеческого способа жизни.

Вот об этой исторической субъектности, проявляющей себя в действительности и действенности самосознания индивидов и их общностей, мы и будем вести речь в дальнейшем. Только об этом и ни о чём другом.

Самообоснование реальности

Но как же тут у нас всё... *взаимоперепуталось!* Обсуждался вопрос об обосновании целостности теории — приходилось то и дело обращаться к историческим реалиям, попробовали было о них как таковых порассуждать — всё упёрлось в парадоксы логики теории... Ничего не поделаешь — снова правит бал Канта трансцендентальность единого мира — мира человеческого бытия!

А может быть и не Канта, и не трансцендентальность... Может быть мы совсем недалеко уже от того *моста*, о котором упоминалось в начале главы? Фактически там, на её 3 странице, было высказано предположение о возможности понять теоретическую деятельность так же, как и любую иную человеческую деятельность; именно как... предметную. То есть, и как целесообразную, и как произвольную, и как субъективно направляемую, но в то же время вполне реально осуществляемую всей телесностью индивидов в объективно-телесном мире вещей и с такими её вещными предметами, какими являются для каждого из нас все предметные носители всегда всеобщего своего смысла — смысла всего того, что образует окружающий человека объективный мир. Мир слов и цифр, рисунков и музыки, орудий и приборов, вещей и процессов...

Заметим как непреложное: неизменным и вечным предметом любой теоретической деятельности служит некое кентаврическое образование: нечто одновременно и конечное, здесь и теперь перед человеком представшее, столь же реальное во плоти своей, как и любой другой объект Бытия, но и “вечное”, в веках пребывающее идеальное, к тому же столь же бесплотное, как явления Декартовой субстанции духа, да ещё лишь в душе (в сознании, предсознании, в бессознательном) себя обретающее. Но полно! Может ли существовать такой предмет?

Не знаем может ли, но... существует. Более того, в предмете теории просто наиболее явно осуществилось то тождество реального и идеального, которое, вообще говоря, изначально присуще всем видам человеческой жизнедеятельности — всем её формам, способам, средствам и предметам. В ней всё кентаврично: всё телесное — чувственно и напоено смыслом, всё субъективно переживаемое и осмысляемое — представлено своей телесной предметностью. И так во всём — вплоть до... (да здравствует психосоматика!) до самых интимнейших организменных процедур: и над ними властвует, в них осуществляется энтелехиальная сущность человека — его целевое самоопределение, или, если хотите, смысло-чувственная, всегда эмоциональная, всегда, тем самым, идеальная мотивация каждого внешнего жизненно важного его движения. Потому, кстати сказать, всегда же и произвольного.

Только вот во всех практических и духовно-практических видах деятельности людей тождество идеальности и реальности принимается, но не понимается (не обосновывается) и — либо переживается как нечто само собой разумеющееся, либо — при первых же проблесках рефлексии — пальма первенства в этом тождестве отдаётся душе, идеальному. Что, в конечном, счёте, как мы увидим, вполне справедливо. Хотя стоило тем самым наметиться первой трещине в естественном и наглядном сплаве Платонова эйдоса с его же *нетленной телесностью*, как замаячила перспектива распада их тождества на разные и даже противоположные, противопоставленные друг другу реальности. И тут же пошло-поехало: два *мира* у самого Платона, две субстанции Декарта, гегелевское полагание телесной материальности Природы имманентной логикой саморазвития Идеи — узловые пункты движения теоретической саморефлексии. Материальная природа и идеальное знание объективных возможностей её веществ и сил, основательность природных явлений и обоснованность суждений о них превращались в события разных, чуть ли не исключających друг друга миров.

Между ними — между объективной действительностью и объективной истиной, углублялась и расширялась пропасть, лишающая и действительность, и истину их общего атрибута — атрибута объективности. Углублялась и расширялась вслед за стремительным превращением именно идеального смысла настоячивых обращений людей друг к другу во всё более эффективную эвристическую и прогностическую силу души. Стано-

вилось всё более явным то, что именно силе её идеальности человек обязан изобретением новых средств, способов и форм познания, а затем (и тем самым) — практического преобразования ранее сложившихся материальных условий, средств и способов расширенного воспроизводства человеческой жизни людей в новые и по-новому необходимые.

Идеальный, то есть — мыслимый, мыслью созданный, нетленный, лишь творческому преобразованию и самоуглублению подвластный всеобщий и необходимый всем (аподиктический) смысл обращений людей друг к другу и к себе самим, и именно в этом процессе найденный смысл всех предметных, вещественных средств удовлетворения человеческих, причём самых разнообразных, в том числе и невысказанных, безумных поначалу потребностей, желаний и интересов, явно зажил собственной жизнью, воспринимавшейся даже теоретиками как бытие чистого разума.

Но и в этом особом мире, себедовлеющем и самодостаточном, благодаря своей идеальности — нетленном и как бы парящим над мельтешеньем исчезающего в прошлом бытия, — в мире всегда и для всех что-то значащих слов и смыслов вещей, каждое идеальное значение, каждый идеальный смысл предстаёт перед создавшим их человеческим сознанием своей вполне осязаемой формой, своим вполне предметным и от человека уже не зависимым существованием. Звучание слов и мелодий, графическое их и прочих смыслов изображение, тяжёлые в материальной реальности своей, в камне, металле, стекле запечатлённые, пластичные образы жилищ и храмов, не строгая, но геометрия пространств, освоенных людьми, хитроумные, идеальные по найденному замыслу своему устройства машин и механизмов, электронных моделей интеллекта и т.п. воплощения (от слова плоть) творческой мысли сливаются с объективностью неосвоенного человеком бытия, с миром вещей-в-себе, входят в него как равноправно реальные, объективные, мирские, материальные, сохраняя и в этом своём качестве чистую идеальность своих всеобщих значений и смыслов.

Более того, очень важно понять, что только в этой, овнешненно объективированной форме своего существования они и сами по себе что-то значат, и в чисто субъективных самопереживаниях образуют целый мир сознания и самосознания каждого из нас. Но только в собственно теоретической деятельности и только став её особым предметом они как бы теряют свою

плоть. Представая и перед теоретиком предметной формой букв и цифр, формул и графиков, таблиц и рисунков, они, будто стесняясь столь вешно-грубых своих одежд, стремятся обнажить свою голую суть — чистый всеобщий и идеальный свой смысл. Ведь теоретика только он и нужен.

Правда, и в обыденной жизни каждый из нас, читая книгу или с кем-то говоря, быстро перестаёт замечать *одежду* слов и образов, воссоздавая и развивая чужие и свои мысли исключительно по их всеобщему и идеальному смыслу. Голос автора или собеседника, как и свой собственный, доходит до нас, оставляя за порогом восприятия (и уж точно — внимания) материальную оболочку слов. Построение фраз автоматически следует за развитием смысла, и только тогда, когда наша речь тормозится возникшими вдруг противоречиями или неудовлетворяет нас своим построением, почему-то не до конца проясняющим, а то и просто затемняющим идеальный смысл — замысел, мотивы и цели её, приходится заново строить и перестраивать предметно-реальные, понятные для других (а потому и для себя) языковые формы. Но всё это естественно встраивается в процесс непосредственно нашего чувственно-сверхчувственного бытия, сливаясь с окружающим нас и в нас же (в нашем непрерывном восприятии) пребывающим реальным миром.

Работа теоретика исключительно со смыслами слов и вещей (приборов, например) организует их идеальность в замкнутую на себя целостность идей как таковых. Это так. Потому и может показаться, что остальной чувственно-сверхчувственный мир — мир самих вещей, мир реальной и повседневной жизни, принципиально вне его субъективного внимания и забот. По крайней мере до тех пор, пока он реализует свою человеческую суть именно как теоретик. Но только и для этой его ипостаси всеобщезначащая предметная овнешнённость идеальных смыслов бытия сохраняет все свои каверзы.

Более того, с настойчивым целесообразным преобразованием именно её мнимой внешности связаны чуть ли не все его собственно теоретические усилия. Уж кому как не ему, теоретику, приходится постоянно мучиться невыразимостью идеи в привычных формах речи и расчётов! И не особая ли острота творческих усилий теоретика, вынужденного придумывать *в уме* всё новые и новые предметно-овнешнённые формы для ранее найденных идеальных средств познающего мышления, создала иллюзию отвлечённости его труда от вешного мира? Нет, неда-

ром мы назвали предмет теоретической деятельности кентаврическим! Он непосредственно значим и ценен своей идеальностью — идеальностью заключённой в нём мысли. Он сохраняет себя, лишь углубляясь и конкретизируясь как знание, как идея, во всех исторических своих преобразованиях. Он вечен и всеобщ как идеи Платона, как Абсолютная Идея Гегеля. Но предмет теории так же пребывает в мире, плотью, вещностью своей представ перед человеком, в виде вполне вещественных символов и знаков, слов и чисел, музыки и рисунка, чертежей и формул. Он, тем самым, как и все предметы человеческой целесообразной и произвольной деятельности, — тот самый мост, который люди своим бытием (чаще всего не замечая этого) постоянно возводят через пропасть, до сих пор разделяющую в их сознании незамутнённо чистую субъективность своих идей, высших эмоций и грубую объективность осознаваемого человеком бытия.

Вещность идеи и реальная идеальность вещи вместе рождаются в субъектной, целесообразной и произвольной деятельности человека. Более того, она сама, в самой основе своей, в своём бытийном, исторически развиваемом основании настолько же изначально субъективна (ибо всегда замышляется, творится, “придумывается”), насколько и объективна: изначально предметна, чувственно-вещественна. Притом не только не извлечена из телесности Бытия, не только не вознесена над нею, но нацело погружена в неё, став одним из модусов, одной из подсистем единой органической системы Сушего. И есть хорошее слово, ёмкое, точное по первоначальной этимологии своей, вобравшее в себя именно единство двух ипостасей жизнедеятельности человека. Слово это — культура.

Культура — продуктивная основа человеческого способа жизни: творение и сотворённость сейчас или когда-либо прозвучавших, написанных, нарисованных, мелодийно озвученных или воплощённых в пластике природных веществ, в материале орудий и предметов обихода... обращений беспокойной души человека к субъективности других людей, столь же настойчиво ищущих сочувствия в осмысленном освоении своего бытия. Именно тех сохраняющихся в памяти человечества обращений, что порождают и выращивают в каждом из нас, по выражению Ф.М.Достоевского, “другого человека”. Другой — это действительно наше alter ego. То другое, новое “Я”, что преобразует душу и, критически оглядывая её “со стороны”, взирает и на

мир уже иными, как будто вдруг прозревшими глазами. И для него, вдруг слившегося с прежним “Я”, мерой мира и себя самого становятся вечно новые нетленные образцы человеческого гения, запечатлённого в этих обращениях *urbi et orbi*.

Но могут возразить: слово культура — многозначное слово. Можно привести чуть ли не сотню определений его значения... Да и для каждого особенного вида деятельности людей мы используем это же слово как определение меры мастерства: культура труда, культура речи, культура обслуживания, и как выражение целостности духовно-практического бытия субъектов истории: культура народа, эпохи, индивида... Даже как определение животворной силы искусственного воспроизводства форм и органов жизни: культура микроорганизмов, культура ткани...

Пример обыкновенного полисемантического слова? Нет, просто *культура* давно уже стала категорией, отягчённой своими новыми привязками к тому или иному делу, не меняющей при этом частном использовании всеобщего своего смысла. Как известно, и в древности, у римлян, *cultura* (возделывание земли) так же и по той же причине со временем приобретала ряд, казалось бы, совсем разных значений: почитание, воспитание, образование, развитие. Но коренное — возделывание (придание нового образа предмету дела), сохраняло своё ключевое значение во всех последующих модификациях. Именно его хотелось бы сохранить и для определения тождества субъективности и объективности любой человеческой деятельности: культура есть не что иное, как основание, то есть — предпосылка (мотив и цель), способ, а так же результат, той деятельности людей, которая создаёт в телесном мире сущего из его веществ, с использованием его лишь сил новые, ничем кроме субъективных потребностей и желаний, мотивов и целей человека не определяемые, объективно формируемые образы вещей, предметов, процессов, их способностей, свойств и качеств.

Культура материальная, культура духовная, культура речи, культура труда, культура народа, культура поведения и т.д., и т.п. — воспринимаются как использование слова *культура* в разных значениях только потому, что разные реализации всеобщей, имеющей одно основание, субъективной активности человека в объективных условиях реального мира локализованы в сознании локальных субъектов этой активности. Возможно, что только исторически развитый полиморфизм реализации исходно-сущностного взаимодействия всех представителей человечес-

кой культуры — человеческого типа жизни на планете Земля, структуралистски формально осознаваемый как естественно-изначальное многообразие культур, создаёт иллюзию полисемантической и самого слова культура. Вот и в данном тексте встретились разные значения этого слова: человеческая культура (почти как культура микроорганизмов или культура тканей) соседствует с культурой труда и т.п. определениями степени (или, точнее, меры) совершенства деятельности и её результатов. Не отрицая, естественно, в самом развитии языка фактов трансформации первичного значения слова в разных сферах речевой деятельности, заметим, однако: её глубинный смысл и при этом не теряется, подспудно работая на себя. Так и в данном случае: и совсем особый тип жизни — человеческий, и тип и способ его отдельных осуществлений есть в общении создаваемые новые образы вещей и людей, есть именно возделывание предметов человеческих потребностей. И даже культура микроорганизмов, культура тканей и т.п. есть не что иное, как способ и результат целенаправленного возделывания естественной микрофлоры и естественных же гистологических структур.

И уж конечно же образовательная деятельность — обучение и воспитание, стремится придать вступающему в жизнь человеку образ, потребный времени и людям (по образу *Божьему* или по образцам творения человеческого гения). Ведь образование — это встреча обращающихся друг к другу поколений; и только в процессе этой встречи, и только если она продуктивна, культура народа, а тем самым и общая культура человечества, оживает, обновляется и длится от века к веку.

Так и Бог с ними, с ревнителями профессиональной чистоты вербальных определений. Нам существенно знать, что слово культура во всех случаях его бытового или профессионального употребления непременно вбирает в себя и несёт собой целесообразность, произвольность, творческую суть субъективно-объективной человеческой деятельности, определяя тот самый мост над той самой пропастью, которая разделяет в сознании людей идеальное и материальное, а вслед за тем — субъективное основание непротиворечивости логики мышления и объективное самообоснование процессов, образующих в своих взаимоотношениях единство всего Сущего.

В точке начала культуры — в начале антропогенеза, и каждый раз в начале онтогенеза, — всеобщие, казалось бы, разнонаправленные векторы саморазвития Бытия: его причинно- и

целесообразность, совпали, слились в отдельном, в особенном субъектно-бытийном акте первого истинно человеческого действия, не опосредствованного, а порождённого обращением индивидов к субъективности друг друга. А если говорить строго и категорично, то — самопорождённого: себя породившего фактом (актом) своей действительности.

В акте обращения основание самопростираня и самодления континуально-безбрежной объективности сущего — формообразование под действием энтелехиальных сил саморазвития — работает не менее основополагающе, чем субъективная, интимнейшая потребность друг в друге обратившихся, их собственный субъективный мотив — по-настоящему реальная целеконструирующая предпосылка самого этого акта. В нём они слиты, отождествлены. В нём формообразующие силы природы приняли форму рефлексивной на себе сосредоточенности, став актом выхода за собственную наличность, актом отнесённости к собой, но “собой” преобразующимся, становящимся — будущим.

Причиной стала цель, прошлое (как монотонная цепь причин) разорвано возможностью (гнездом возможностей, по-Кьеркегору) не осуществлённого, не наличного образа действующей причины (субъекта). И только в этом акте, всегда открытом и незавершённом *действующая причина* — человек, становится субъектом. Об этом исторически и онтогенетически рефлексивно пишет наш прекрасный психолог Борис Даниилович Эльконин⁷⁶. К его работам, а главное к той, на которую сослались, мы и отсылаем читателя.

В поисках *causa sui* психического

Почему causa sui?

Прежде всего следует пояснить (и оправдать) использование в заглавии главы этого классического латинского выражения: причина (*causa*, основание или начало) самого себя.

Оно здесь более чем уместно. Вспомним великолепный аргумент великого Декарта, положивший начало традиции европейского рационализма (и эмпиризма — этого внутри него просшего двойника-антагониста): всё, что мы мыслим, дано нам

через его отношение к другому или через отношение другого к нему; только само мышление дано нам безотносительно к чему бы то ни было. Оно само себе основание и причина, всегда не что, а кто: *cogito ergo sum*.

Этот аргумент пытались опровергнуть не только эмпирики, для которых истиной оставалось: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* (нет в разуме ничего, чего раньше не было бы в ощущениях), что заставило Лейбница — истинного рационалиста — убеждённо добавить: *nisi intellectus ipse* (...кроме самого разума). Против аргумента Декарта боролись метафизики и натурфилософы, сами натуралисты и материалисты обыкновенные, в том числе и “марксисты-ленинцы” с их теорией отражения, верные вначале Павловским рефлексам, а в последнее время — информационным байтам. Все они старались найти то, что никак не будучи мышлением, могло бы быть названо его причиной и основанием.

Но — тщетно. Ни при каких ухищрениях эмпиристского рассудка именно она, духовность, идеальность мышления (сознания, души) никак не давалась определению и пониманию через нечто иное.

Вот только, пожалуй, Спиноза, считавший себя первое время просто популяризатором Декарта, принял как нечто само собой разумеющееся аргумент своего великого предшественника: мышление причина самого себя и в этом его суть. Но именно поэтому мышление не может быть чем-то принципиально отличным от протяжённой телесности природы: иначе природность тела не могла быть открыта мышлению. *Causa sui* — определение единой субстанции: только она есть причина самой себя, а простирающая и длящая себя её телесность вместе с мышлением — только её же, субстанции, неотъемлемые свойства.

В этом же направлении и позже (например, в высокой культуре метафизики лейбницеанцев, и, особенно продуктивно, в немецкой философской классике конца XVIII, первой половины XIX веков) шли поиски тождества (а тем самым и *causa sui*) самосозидающей, творческой, уже тем самым — духовной, силы Бытия и его же пространственных форм, сотворённых и как бы “умиротворённых” в своей инертной телесности.

И весьма последовательно, и по-картезиански непоколебимо началом Бытия при всей изначальной слитности его беспоконной (созидающей) и инертной природы у немцев — от Лейбница до Гегеля — оказывалась именно спинозовская *natura naturans*. То есть — не сотворённая природа, а именно творя-

шая: если не мыслящая как человек, то непременно целесообразно и целеустремлённо себя полагающая, на себя рефлектирующая, тем и обнаруживающая себя в закономерном, логическом развитии своего, по сути дела, духовного начала.

Предпочтение, вполне логично отдаваемое духу, во-первых, заставляло сотворённую телесную природу (по Спинозе — *natura naturata*) выполнять незavidную роль послушно-пассивного воплощения энергии творящих начал, а, во-вторых, утверждение таковых в качестве предопределяющих все формы бытия сохранило лишь в качестве формального исходное тождество творящей активности и телесности бытия. Тем более явно оно вошло в противоречие с логической основой периода “классики” европейского рационализма — с редукционизмом. Редуцировать сложные “механические системы” сил неорганической природы к простым инвариантам механических взаимодействий, определяющих результирующую их функцию, — дело важнейшее тогда, когда необходимо запрячь эти силы в устройство системы машин. Но силы самоорганизации “органических систем” нельзя редуцировать к инвариантам пространственного взаимодействия, что и порождает необходимость в метафизических построениях, уводящих мысль то от природы к духу, то от духа к натуре.

Возможно потому духовность бытия людей и природная телесность мира (и самого человека) продолжали картезиански не ладить друг с другом. И особенно болезненно их размежевание ощущалось в науке о душе — в психологии. Смело можно утверждать, что наследие Спинозы, Канта, Фихте, Гегеля и Маркса, разными путями искавших *causa sui* духовности в исходном тождестве идеальности и телесности, до Льва Семёновича Выготского в психологии оставалось не востребуемым. Для нас только с его именем связан прорыв к проблеме *causa sui* при полагании предмета психологии.

Было бы правильным посвятить в нашей работе целую главу, посвящённую анализу Л.С.Выготским современных ему психологических концепций. Но отложим её до следующих публикаций.

Вчитываясь в текст

Для введения в предмет рассуждений — в предмет всегда поневоле авторской (в данном случае — собственно философ-

кой) концепции, вполне достаточно напомнить читателям содержание первой главы не только не устаревшей, но ставшей ещё более актуальной работы Л.С.Выготского “История развития высших психических функций”. При всём богатстве её поистине революционных идей, каждая из которых необходима для определения нашей позиции, ограничимся пока тем минимумом, без которого обойтись никак нельзя. Итак, близкое к тексту Автора — напоминание:

“Физиология духа” (в частности рефлексология и бихевиоризм) versus идеалистическая метафизика — такова дилемма, которую эмпирическая психология осознала как роковую и неизбежную, хотя, как это видно на примере психоаналитической теории и понимающей психологии, базирующейся на философии Дильтея, обе крайности не только “дополняют” друг друга до недостающей каждой из них целостности, но и в главном сливаются: “В самостоятельном, замкнутом в себе, идеальном бытии одинаково растворяются и природное, и культурное начала личности”.

Иными словами, и натурализм (поиск начала духовности в природе неодушевлённой), спотыкаясь на Декартовском аргументе, и опирающаяся на тот же аргумент понимающая психология одинаково вынуждены совместную эволюцию природы и духа рассматривать по-дильтеевски: “wie eine Geistesgeschichte” — как историю Духа. “Перевод культуры на язык природы” оборачивается поиском духовного начала в самой “натуре” точно так же, как перевод природы на язык культуры как бы предполагает (“уже нашёл”) изначальную духовность природного.

Советую, однако, специально заметить и не упускать из виду до конца наших рассуждений, что Л.С.Выготский, произнося “приговор”: “То и другое тонет в духе, который не знает различия между природой и культурой”, тут же предупреждает:

“Мы менее всего склонны преуменьшать значение выдвинутой этой теорией идеи историзма или *limine* (в итоге) отвергнуть её по той причине, что она включена в идеалистическую систему мыслей понимающей, по существу метафизической психологии”. Эта идея, по его мнению, предел, до которого сумела подняться идеалистическая психология при разработке проблемы развития психических функций ребёнка.

Наш Автор абсолютно точно зафиксировал и проанализировал (с блеском гениального гуманитария и профессионального эрудита!) затажной, до сих пор ещё не преодолённый кризис

европейского рационалистически-эмпиристского мышления, наиболее полно и во всеобщих формах представленного в эпистемологии и онтологии классической философии постдекартовского периода. Маятник, переносивший это мышление от одной крайней точки своего качания — спиритуализма, до другой — вульгарного (обыкновенного, естественнонаучного) материализма, и поныне разводит психологов, кибернетиков, теоретиков педагогики и, увы, даже философов по этим же полюсам.

Теперь можно сформулировать наш первый тезис: Л.С.Выготский весь в поиске именно *causa sui* духовности человеческой психики, и всё его творчество есть не что иное, как этот, напряжённый до предела поиск прорыва к реально-идеальному, телесно-культурному началу развития высших психических функций *homo sapiens*!

Нет необходимости напоминать, что таким выходом для Л.С.Выготского стал естественно-исторический процесс творения и освоения людьми их собственной культуры — культуры труда и общения. Это — факт фундаментальный, и, оценивая его, нельзя не согласиться с известным американским историком науки Стефаном Тулменом, увидавшем в философии Маркса методологическое основание социокультурной концепции Л.С.Выготского.

“Утонувшие в духе” натурализм и идеалистическая метафизика — крайности эмпиристского осмысления процессов развития высших психических функций человека — находят себя в сохранившемся до наших дней различии двух “оснований” поведения *homo sapiens*: биологической предыстории этого вида и истории культуры его представителей. И само это различие — не плод некоей несовершенной методологии мышления. Ведь никуда не уйти нам от факта биологической эволюции, как и от факта эволюции общечеловеческой культуры, овладение которой — один из главных способов формирования психики человека. Всё это так, но...

Но в качестве двух разных — биологического и культурного — “оснований” у процесса формирования высших психических функций (даже при модном ныне и будто на “принципе дополнительности” возникшем их объединении в пресловутой “биосоциальной сущности” человека) сохраняется декартовский психофизический параллелизм: телесные компоненты поведения *homo sapiens* — от натуры, духовные (целеполагание, про-

извольность действий, мышление, высшие эмоции) — от культуры. А вместе с тем сохраняется и глубинный натурализм (или — у Л.С.Выготского: “физиология духа”, а как наиболее яркий пример — психоанализ), и неминуемо соскальзывающая в спиритуализм метафизика распределенности культуры (у Л.С.Выготского в данной работе — Дильтей и понимающая психология).

Было бы не трудным делом показать на самых современных примерах, что “дополнительность” био- и социо- корней человеческой психики мнимая: в реальных теоретических и экспериментальных психологических исследованиях формирования психических функций индивида *Homo sapiens* побеждают с неотвратимостью естественного закона либо метафизически определяемые категории и “принципы”, либо чистейшей воды физиологизм. Такая попытка была нами уже предпринята. Но в данном случае важнее обратить внимание на способ преодоления пресловутого психофизического параллелизма, предлагаемый Л.С.Выготским.

Прежде всего: “Всё своеобразие, вся трудность проблемы развития высших психических функций ребёнка заключается в том, что обе эти линии в онтогенезе слиты, реально образуют единый, хотя и сложный процесс”. Иными словами, в каждом акте жизнедействия ребёнка любая собственно человеческая, т.е. к другим обращённая, телесная функция возможна постольку, поскольку она мотивирована общим с близкими взрослыми “смыслочувствием” некоторой культурной реальности, а любое переживание воспринимаемой реальности возможно лишь в организменном акте обращения к близким взрослым. (Что и доказывает наш Автор и всей этой книгой, и во всех более поздних своих работах!).

И было бы ошибкой принять столь сильный ход мысли за ставшее в XX веке чуть ли не банальным, во многих психологических концепциях постулируемое утверждение решающей роли опосредствования внутренней мотивации поведения человека значением и смыслом социокультурных реалий: архетипов культурного бытия, знаковых систем, законов, правил, запретов, традиций, канонов творческой деятельности и т.д., и т.п. От архетипов К.Г.Юнга до символического опосредствования и интеракционизма Дж.Г.Мида — во всех случаях сохраняется разнополюсная ориентация начала человеческой психики то на натуру, то на культуру.

Отсюда неизбежная редукция этого начала либо в соматическое наследование исходно-древних типов жизни и в рефлексологию, либо в “структуру” способов прижизненного освоения значения и смыслов знаковых систем. И, как это мы видим на примере Дж.Г.Мида и многих других, само это освоение находит своё начало... в физиологии, в универсальных законах природы (например, в законах информатики) — в причинах чисто натуральных, физикальных.

Об этом опять-таки великолепно пишет Л.С.Выготский, замечая, что во всех вариантах обращения к “структуре” (в наши дни, после Берталанфи — “системе”) как наследуемых поведенческих актов, так и приёмов освоения культуры: “Для культурного, исторического в человеческом поведении снова нет соответствующих понятий... и историческое (всё культурное есть по природе своей историческое явление) снова растворяется в природном, культурное — в натуральном”. А культура и натура в этом случае, как мы помним, “тонут в духе”. И нет и не будет тогда иного выхода, кроме признания сверхъестественного вмешательства Провидения, связующего несоединимое — духовное и материальное.

В том-то и дело, что Л.С.Выготский при обращении к онтогенезу отказывается от биологической или социокультурной предзаданности человеческой психики, отказывается и от всегда внешней для субъекта “механики” включения его будущей духовности как в собственно телесную жизнь, так и в живую жизнь исторической культуры людей.

(О “духовности” следовало бы сказать особо, но пока заметим лишь одно: она всегда — в формируемой уже восприятием, изначальной всеобщности каждого образа явлений мира <т.е. это и образ всех подобных явлений, и общий для всех людей образ> и обязательно — в чистой идеальности сущностного его смысла как особой, к виду и веществу не сводимой реальности окружающего нас бытия).

Теперь предстояло понять как всё (буквально всё!) накопленное биологической эволюцией животных видов и аккумулярованное в психофизической целостности организма рождающегося индивида *Homo sapiens*, всё (буквально всё!) окружающее его культурное пространство, включая пространство речевого общения, всё это — как в особицу, так и в единстве некоей предзаданной ему реальности, способно потерять свою самость, своё первородство, свою внешнюю для самочувствия младенца

самодостаточность и превратиться из начал (и *causa sui*) человеческой духовности в условия и предмет осознания человеком (ребёнком) своего собственно человеческого бытия.

А вместе с ней и сам человек должен был потерять роковую для него роль пассивно претерпевающего все неизбежные изменения свои, вызываемые как биологической программой генотипичной изменчивости, так и воздействиями на него внешней детерминанты в виде кем-то заготовленных для него впрок способов освоения культурной реальности!

Речь теперь могла идти только об ином начале — о самодостаточном для формирования высших психических функций индивида *Homo sapiens* истоке (*causa sui*) его действительно человеческого, то есть — духовно-практического, реально-идеального — одухотворённого бытия. Бытия, ежемоментно одухотворяемого обращениями к его самочувствию, к его вниманию, к его субъективной ориентации в пространстве жизни... Одухотворяемого, повторю, обращениями не к соматическим нуждам его организма — а к их переживанию, выявляемому в конечном счёте и для него самого в его субъективно-активных откликах на со-чувственное, осмысленное внимание к ним.

Отсюда наш второй тезис: Л.С.Выготский как рефлексивно мыслящий теоретик психологии развития определяет в качестве единого начала (основания и *causa sui*) развития высших психических функций человека исходное тождество духовности и телесности в особенном, не биологическом, собственно человеческом способе отношения к миру.

Поиск одного начала

И именно в онто-психо-генезе ребёнка можно увидеть, в каком же “едином и сложном процессе” сливаются для Л.С.Выготского несовпадающие во времени ветви эволюции жизни на Земле: биологическая и культурно-историческая, человеческая эволюция. Это — процесс жизненной его активности в смысловом (точнее сказать: в “смыслочувственном”) поле предметно-духовного общения людей.

Пространство жизни младенца наполнено с первых же моментов его обособляющегося бытия им самим ещё не осознаваемым, но реальным смыслом и смыслонесущими эмоциями, ибо

это не что иное, как реальное пространство ни на мгновение не затухающего духовного общения людей, только так способных воспроизводить своё, в том числе и чисто физическое, “биологическое” бытие.

И для этой цели он постоянно (в том числе и в цитированной работе) возвращается к идее обоснования самой возможности этого отношения, не предположенной собственно биологической эволюцией.

Л.С.Выготский не исследовал антропогенетические гипотезы. Но то, в чём он стремился увидеть начало одухотворения бытия ребёнка, а именно: в самом способе отношения людей друг к другу и к миру, определяющем онтогенез, позволяет поставить по-новому и проблему предпосылок и движущих сил антропогенеза.

“По-новому” потому, что и для господствующих гипотетических представлений о возникновении человечества характерна та же раздвоенность на натуру и культуру, о которой писал наш Автор, весьма критически исследуя научные представления о формировании высших психических функций у ребёнка. Не случайно же взгляды на происхождения человека и человечества можно разделить условно на те же две большие группы: гипотезы натуралистические и гипотезы социокультурные.

К первым отнесём “Происхождение видов” Чарльза Дарвина и все последующие содержательные модификации биологического эволюционизма, не противопоставляя ламаркизм (нео-ламаркизм) или естественный отбор и межвидовую борьбу спонтанным мутациям с последующим выживанием и укоренением случайно жизнестойких популяций.

Важнее заметить, что понятие об эволюционной сплошности геобиоценоза однозначно отвечает на вопрос об основании, начале и причинах антропогенеза, игнорируя как нечто второстепенное как раз самое радикальное отличие двух способов выживания, укоренения и распространения, коими наделила природа, с одной стороны, — всё живое, а, с другой — человека, по-своему продолжающего победную экспансию жизни на планете Земля. (“по-своему” — ещё и потому, что его победа оборачивается пока поражением всего живого).

Ответ безоглядных “эволюционистов” прост: человек возник и живёт по тем же законам, по которым возникали, жили и живут все прочие популяции животных и растений. Начало человечества ничем не отличается от их начал: мутации, отбор,

выживание и распространение в общем потоке биоценоза. Мышление, членораздельная речь, произвольная деятельность, способность целеполагания и другие отличительные черты жизнедеятельности, характерной для психофизиологической организации представителей популяции *homo sapiens*, есть не что иное, как подобные же способности высших антропоидов, только более развитые...

Так, общности людей есть по этой логике — эволюционное усложнение стадности точно так же, как стадность высших млекопитающих есть особая форма различных, но общих всему живому проявлений биологически ценных явлений симбиоза. Мышление — ситуативный интеллект высших антропоидов, но развитый и усложнённый благодаря “второй сигнальной системе” — членораздельной речи, возникшей по тем же законам биологического опосредствования естественных реакций организма на сигнальные оповещения об опасности, пище и т.п.. Труд и совершенствование средств труда, как и любой иной совместной деятельности, — всего-навсего новая форма (ступень) ситуативного манипулирования предметами природы, целенаправленность которого определена способностью мышления, а мышление есть... (см. выше). И так далее, и всё в том же духе.

Один вопрос упорно обходится био-эволюционистами: как возможно творчество? Он же — как возможна свобода воли, произвольность действий человека?

Ведь именно в той субстанции жизни, которой человеческий способ жизнедеятельности кардинально отличается от любых способов жизнедеятельности животных, скрыт ответ на этот вопрос. А формирование и укоренение этой субстанции никак не возможно по законам биологической эволюции. Дело в том, что экспансия жизненных форм на нашей планете, их биоэволюция, основана на соматическом наследовании популяционных новообразований, а история человечества стала возможной исключительно благодаря тому, что индивиды *Homo sapiens* не наследуют морфофизиологически самые важные средства и способы взаимодействия с природой и друг с другом, нацело определяющие образ и способы их жизни.

Анри Валлон справедливо заметил: «если бы организм был способен фиксировать подобные системы (системы “действие-орудие” — *Ф.М.*), то биологическая стабильность зафиксированных систем явилась бы препятствием для быстрого изменения техники, без которого невозможна история человечества”.

Между прочим, субстанция человеческой жизни — это и есть не что иное, как динамизм названных Валлоном систем, “орудийность” которых обеспечивает главное: обращение индивидов друг к другу и к себе самим как к субъективно переживающим смыслоэмоциональную всеобщность и идеальность реальности всех условий и средств своего со-бытия.

Рождающийся к жизни человеческий младенец не обладает самодостаточной видоспецифической программой выживания и развития. Его наследственная программа генотипической изменчивости ограничена предзаданностью стадий организменного развития. Ведь даже способность к членораздельной речи, без актуализации которой Номо не состоится как *sapiens*, с необходимостью требует для своего формирования и выявления во внешнем действии овладения системой “действие-орудие”.

А оно генетически никак не предзадано: ни генотипической изменчивостью, ни видоспецифическими особенностями функций высшей нервной деятельности. Только жизненная активность человеческого младенца в реально-идеальном поле обеспечивающих его жизнь обращений к нему, к его субъективным переживаниям тех, кто потому и жив, что живёт одухотворённым бытием культуры, позволяет будущему субъекту самосознания самому овладеть средствами и способами постоянного и жизнеобеспечивающего обращения к людям и к себе самому.

Такое основание собственно человеческой жизни не только не заложено в законах биоэволюции всех прочих форм жизни на Земле, но исключается таковыми.

Значит ли это, что человек не мог появиться в процессе биологического развития его животных предков? Да, если под биологическим развитием иметь в виду именно эволюционную сплошность данного процесса, исключающую “перерыв постепенности”, тупики и выходы из них... но уже на новом, небιологическом основании.

К сожалению многие социокультурные гипотезы, основанные как бы сразу на предположении и утверждении именно нового основания антропогенеза (уже как антропосоциогенеза), просто принимают за таковое то, возникновение чего ещё требуется обосновать, ответив на вопрос: “как оно, это собственно человеческое бытие, стало возможным?”.

Самая влиятельная из них, безусловно, та, которая так великолепно и детально была разработана после Моргана и Энгельса антропологами и палеэтнографами самых разных поколений и культур: труд и членораздельная речь — вот путь наших

животных предков в человеческую историю. Но они же и выявили неожиданно для себя противоречие, не разрешаемое внутри этой гипотезы:

Совершенствование, а тем более создание новых орудий труда, да и самой членораздельной речи, с необходимостью предполагает преобразование ситуативного интеллекта высших антропоидов — наших животных предков в произвольное целеформирование.

Но ни ситуативное использование предметов природы в качестве средств, усиливающих органические силы животного, ни стадность и внутрстадное общение (видоспецифичное и генетически обусловленное, зафиксированное) никак не могут по указанным выше причинам способствовать такому преобразованию ситуативного интеллекта в способность к произвольному целеформированию. “Инсайт” В.Кёлера — сугубо индивидуальное переживание проблемной ситуации, не имеющее выхода на общность и совместность действия.

А главное: в любом случае совершенствование подсобных средств воздействия на природу и друг на друга, требующее внеситуативного, к другим и к будущему обращённого действия целеполагания, не может стать следствием того, что само возможно лишь как его следствие. Иными словами, не столько труд и членораздельная речь “повинны” в очеловечивании обезьяны, сколько невесть откуда возникшая способность “обезьяны” формировать в своей “душе” образ потребного будущего (сознание) позволила ей увидеть в необработанном кремне форму шельского рубила.

Как и при метафизическом понимании развития высших психических функций ребёнка, столь убедительно проанализированном Л.С.Выготским, культура и здесь редуцировалась в натуру, ибо кроме как в эволюции мозга просто негде искать ответ на возможный скачок от ситуативного интеллекта к целеформированию и произвольным действиям наших животных предков. И, надеемся, вы заметили, что и здесь натура и культура совместно утонули в Духе.

Поиск Л.С.Выготским единства, тождества, слияния двух линий эволюции жизни — биологической и культурной, подсказывает, как нам кажется, выход и при решении неразрешимых проблем антропосоциогенеза. Но об этом у нас речь пойдёт в следующей главе. Здесь же нам необходимо было обратить внимание лишь на логическую противоречивость при постановке важнейшей проблемы основания антропосоциогенеза, столь характерную для нерелексивного теоретического мышления, сохраняющего верность формам наличного бытия, а потому все-

гда ищущего их начала, причину и основание не в них самих, а в чём-то другом, им внешнем: в других формах — рядомположенных или им предшествующих.

Так и основание реально-идеального бытия человеческой субъективности, основание и начало её главной, “системообразующей” функции — рефлексивного, всегда на себя обращённого сомнения, продолжали искать и “находили” — в физиологии и даже патологии соматической организации центральной нервной системы, в материальной организации веществ и сил природы, целесообразно преобразованных произвольными усилиями людей в орудия и все прочие средства воспроизводства общественной жизни человека (ставя тем самым телегу впереди лошади), в метафизически (умозрительно) предположенных духовных началах бытия общественного, но чаще — общебытийного, вселенского. Например, в “гении народа” — в народном духе надындивидуальных коллективно-общественных представлений или в мистике сил духовно-космических, или в провиденческих началах Творения... В чём угодно, но только не в самой реальной идеальности предметного творчества людей, не в самой субстанции человеческого типа жизни.

ОДУХОТВОРЕНИЕ БЫТИЯ: ИНДИВИДЫ И ИХ ОБЩНОСТИ

Творческое начало одухотворённого бытия человека в европейской рационалистической традиции Нового и Новейшего времени осмысливалось в двух разных формах или способах построения теории: в рефлексивном развитии понятия о её предмете (прежде всего — в философии) и в нерефлексивных, естественнонаучных представлениях о “природе вещей”. Однако, вне зависимости от уровня рефлексивности теоретической мысли, вывод был один: разуму не дано постичь глубинную суть творческих сил души.

О господствующих и поныне нерефлексивных представлениях о природе самосознания и его креативности нам ещё предстоит поразмышлять. Но — чуть позже, поскольку и возникли они, как сие ни странно, позже и на основе уже сложившейся, более того — тысячелетней традиции собственно теоретического, т.е. на себя рефлекслирующего мышления. Своё понимание исторических причин возникновения теоретической деятельности как общественно-необходимой рефлексии на социально организованное управление практическим и духовно-практическим трудом в азиатских деспотиях и античных полисах, я имел возможность высказать раньше и более подробно. С этих позиций интересно выяснить, что может дать науке теоретически-рефлексивное осмысление самосознания в отличие от нерефлексивных форм теоретизирования при попытках понять при-

роду творческой активности человека. Но представить свои соображения на сей счёт мне придётся в самых общих чертах, поскольку доказательное обоснование рефлексивного понимания проблемы не завершено.

* * *

В метафизике, в наукоучениях разных направлений, в обращённой на себя логике научного познания, не говоря уже об иррационалистских концепциях духовности человека, сокрытость от разума, более того — принципиальная непознаваемость истока и сути креативных сил самосознания не вызвала сомнений чуть ли не со времён Платона. В Новое время на этом сходились отчаянно спорящие друг с другом по всем другим философским проблемам эмпиристы (направление Ф.Бэкона — Дж.Локка), и рационалисты (направление Р.Декарта — Г.В.Лейбница).

Для эмпиристов и рационалистов был одинаково священен “Естественный Свет Разума” — познающее мир рациональное мышление. Свет разума, по их глубокому убеждению, освещал и то, что дано в опыте, и данное содержание идей и знаний. Но и для тех, и для других чудо творения новых смыслов и образов равно необъяснимо: набирает ли Разум силу свою в опыте чувств и дел, черпает ли её в себе, опираясь на врождённые идеи, — он во всех случаях имеет дело с предзаданностью “творения”. Если же справедливости ради признать способность души к истинному творчеству, то одновременно придётся признать неспособность Разума высветить для себя природу той особой силы души человеческой — силы воображения, что, чуть ли не вопреки всему данному, в готовом виде и как-то вдруг создаёт и переводит “во образ” — в образ реальности, никогда на бывшее до того не только в опыте или в идеях и знаниях, но и в самой непознанной реальности Бытия!

Причина столь трогательного единодушия теоретиков Нового времени — в общем стиле и способе теоретизирования, исторически развивавшемся с ранней Античности. Теоретическая деятельность, зарождавшаяся как самокритика мифа, ещё погружённая в образно-символическую, пластично-целостную картину единого Бытия, уже несла собой неизбежное разъединение и противопоставление друг другу природной целостности

простёршегося в бесконечность тела Космоса и самой сути Микрокосма (человека) — его беспокойной души.

Жизнь в мифе, жизнь внутри его текста, развёрнутого в пространстве быта античной общины (А.Ф.Лосев), — жизнь земная, практическая, повседневная, как бы сплавливала воедино предметную, вешнюю реальность древнегреческого полиса с миром богов и обожествляемых героев. Воображаемая реальность сливалась здесь с бытовой, бытовая — с воображаемой, представленной человеку в ритуальной предметности форм общения, оборачиваясь воплощением неумолимой судьбы, господствующей над миром и людьми.

Когда же возникла необходимость осмысления текстов живого мифа не внутри самих текстов, а как бы “со стороны”, это — то есть уже собственно теоретическое мышление, — впервые опрокинуло реальный мир во внешнюю, постороннюю человеку бесконечность. И, вместе с тем, впервые отделило от осознаваемого мира, а потому и от способности его осознания (столь же, казалось бы, естественной, как естественен сам мир), способность творческого воображения, превратив её в вечную проблему.

В первоначальной теоретической самокритике мифа Космос и Микрокосм были едины: Микрокосм (человек) и есть весь Космос, только в миниатюре и мнимом обособлении. Всё — всё без исключения! — чем живёт и дышит мироздание, реализовано и оживлено в человеке, определяя и его бытие. Потому человек — мера всех вещей, по Протагору.

Но не случайно тогда же, в этом новом, антропоцентрично осознанном мировосприятии, впервые зазвучали и тревожные ноты сомнения. И вот уже: “мир по мнению” и “мир по истине” осознаются античными философами как два разных, даже слишком разных мира... И снова с мифом столкнёт нас Платон для оправдания творческой воли познания. А от мифа к единичным реалиям “первых сущностей” бытия будет прорываться Аристотель, направляя теоретический поиск истоков творческой силы воображения к энтелехиальной потенции формы всех форм.

В итоге — глубокий скептицизм эллинизма; а далее — на многие века вперёд — качание маятника мысли из крайности в крайность: от одухотворения тела природы и обожествления души человека до бесплодных попыток навязать инертной телесности свойства, “родственные ощущениям”, эволюционное усложне-

ние “субстрата” каковых и должно было бы привести к рождению новой силы — силы воображения.

Но не “приводило”. Не “привело” и до сих пор... В христианской философии Средневековья актуализировалась и самая суть проблемы: свет Разума, освещая Природу и собственную способность к рациональному мышлению, всё же имеет дело не с Замыслом и Промыслом Творца, а с сотворённым, с тварью. Не с сущностью, тем самым, не с общей целью, а с её частичным воплощением. Замысел и цель Творца лишь «прошупываются» (да и то почти наугад) осмыслением жалкого опыта человечества и каждого отдельного человека. Прорыв от частного, отдельного и уже потому не истинного знания к общей Идее осуществляется лишь в откровении. Только в нём открывается вдруг и сразу замысел Провидения. Но для того, чтобы откровением благословил нас Господь, необходимо вдохновение, даруемое высоким напряжением воображения, сила которого есть сила веры.

Откровение — это способность души видеть в сотворённом мире то, что не высвечивается опытом и разумом ни в каком одном отдельном и частном воплощении Творения — его общую Идею. И именно откровение, приоткрывая завесу над Замыслом Творца, позволяет и нам изобретать, творить то, чего ни в самом сотворённом мире, ни в опыте, ни в разуме не было и нет, но что позволило нам приблизиться к истине.

Так, в такой вот форме, впервые была осуществлена точная констатация парадокса познания: познать нечто реальное можно, но лишь изобретая то, чего в самой реальности нет — орудие и другие средства столь радикального преобразования идей и вещей, что в результате сокрытое “само собой” выявляется и становится достоянием сознания.

А ведь это — действительно так! Познание есть творческий процесс: познавать — значит изобретать средства и способы истинно всеобщей (а, следовательно, и идеальной) меры для познаваемых вещей.

И поэтому, смею заметить, начиная по крайней мере с Платина и Фомы, во все более поздние времена развития рефлексивной теории (философии — прежде всего) творческая сила воображения никогда и никем из серьёзных мыслителей не отождествлялась со способностью отражения наличных реалий бытия сколь угодно сложной душевной деятельностью. Более того, тот факт, что творчество никак не может быть понято как осу-

шествление “отражательных” (воспроизводящих внешний мир) свойств перцепции, рассудка и даже разума, более чем красноречиво представлено постоянно обсуждавшейся альтернативой, фактически исчерпавшей все варианты полагания креативности:

либо творческая способность души — производное от деятельности разума (следовательно: и органов чувств, и мышления, и воли, и т.д.), высшее достижение его труда, и тогда именно в осознаваемых формах разумения (но не в его “отражательной” способности) — в самом сознании и самосознании, в “механике” мышления следует искать истоки и суть творчества;

либо она — начало и сущность человеческой психики, проявляющая себя во всех формах психической деятельности, более того — образующая их человеческий характер, их взаимосвязь и взаимозамещаемость. Тогда креативная сила души — исток, начало и создатель сознания и самосознания. И начало её есть начало сознания и самосознания, а не артефакт их развития и функционирования.

В первом случае тайна креативной способности самосознания и сознания скрыта в именно в них. А потому в определении причин и условий, порождающих феномен сознания, заключено и определение самой сути его же творческих сил. Исследование сил души, сплетённых в актуальное осознание действительности, должно открыть «пружины» творческой активности человека.

(Этот вариант почему-то не очень проходил... Всё время получалось, как и при решении проблемы познания, что восприятие реальности, её осознание рассудком и разумом изначально опираются на так называемое “непосредственное знание” — на предосознание неких всеобщих форм Бытия. И именно в них, только в них — восприятие и осмысление отдельных его фрагментов (вещей, явлений, состояний, качеств, свойств и т.п.) раскрывают разуму их сущностные самоопределения).

Во втором случае творческое начало сознания и самосознания чаще всего представлялось одним из проявлений единой мистической творческой силы, создавшей и создающей Бытие, в душе человека проявляющей себя в откровении, в озарении, в интуиции и т.п.

(В этом случае креативные силы самосознания *volens nolens* уходили из под контроля разума, открывая место вере в господ-

ствующее над ним “Оно” — неосознаваемое начало всех душевных процессов и состояний).

Если говорить о рефлексивной теории, то первым путём шли и философы, и психологи, и натуралисты — идеалисты и материалисты, пытавшиеся открыть причины и суть осознанного бытия человека то в психике как особой субъективной реальности внутреннего мира индивида, то при помощи прямой апелляции к благодати Бога, к его же духовно-творческой сути (Декарт), то в порождающем и мыслящем себя Боге-Природе (Спиноза) или в Духе, творящем себя через природу и человека (Гегель), а то и в разных вариантах гилозоизма — в почти духовной “саморефлексии” движения материальной телесности — в общебытийных закономерностях природной субстанции, по спинозовски круто связывающей жизнь Вселенной, ближайшего Космоса и осознанное бытие человека (Тейяр де Шарден, В.И.Вернадский, А.Л.Чижевский, Л.Н.Гумилёв и др.).

Но и “ангельский доктор” — Фома Аквинский, и Кант, и Фихте, и Шеллинг, и Шопенгауер, и Э.Гартман, и многие-многие другие, отстаивавшие своим творчеством второй вариант, не сомневались в том, что природа творчества как аффективного и актуально неосознаваемого акта не только без-, но и сверх-сознательна. Если, конечно, под сознанием понимать то, что принято: осмысление действительности; лишь при бодрствовании — актуально-непрерывное, а, главное — дискурсивное, внешней речью выражаемое достаточно полно.

Нерефлексивно мыслящие теоретики, копируя при построении своего Мироздания натуралистические принципы механических взаимодействий, на столетия выпали из античной и средневековой традиции поиска *causa sui* духовности. Тут уж вся ответственность за духовность, осознанность человеческого бытия падала на самую материю. Точнее, на те или иные структуры её, по сложности своей каждый раз превосходящие наличные возможности их расшифровки, но “порождающие сознание” (а, следовательно, и его творческие потенции) как собственную и естественную функцию. Это — и физиология мозга, и взаимоправление систем, и информационные их взаимосвязи...

Интересно, что и рефлексивные понятия и нерефлексивные, натуралистические представления о сознании как носителе креативности на самом деле решительно и необратимо выносили, да и по сей день выносят куда-то в над-сознание её искомый источник. Напомню: источник способности выдумывать

небывалое — то, чего нет и не может быть в мире без воплощения в природном материале нестойких и призрачных “плодов воображения”. Именно его и выносят за пределы сознания и самосознания человека — в божественную по природе своей духовную субстанцию, в надмирный, хотя порой и обмиршающий себя Дух, в вещественность структурно-функциональных процедур взаимодействия нейронов и т.п.

Однако всё дело в том, что в отличие от нерелексивно мыслящих теоретиков, для всех теоретиков, мыслящих рефлексивно, креативные способности души не могли быть редуцированы ни к каким иным её способностям, а, следовательно, невозможно было выразить суть креативности через другое. Оставалась одна надежда — надежда на интуитивное познание истины в озарении, в откровении и т.п., но только не на рациональное осознание причин и “механизмов” творческой способности. Для них творческая способность — истинная *causa sui* души.

Наиболее последовательно логику выведения духовной деятельности из её же *causa sui* реализовал, как известно, Рэне Декарт. Согласно его метафизическим рассуждениям, всё, что человек созерцает и осмысливает в реальном бытии, всё, что, простираясь перед ним, изменяется временем, всё это мы, люди, и определяем через другое, стараясь сложное свести к простому, зато надёжно истинному. Так всё, что простирается пространством и изменяется временем, мы и определяем с помощью линейки и часов. И весов, конечно, коль скоро всё телесно сущее имеет массу. И только интуитивно истинное *cogito* — мыслю, только интуитивно следующее отсюда: *cogito ergo sum* — мыслю, следовательно существую, ничем, кроме самого *cogito*, не обосновывается. Осознающее себя мышление не требует ни сведения к чему-то более простому (например, к тем или иным телесным рефлексам), ни каких либо иных, пусть даже абсолютно истинных, но внешних ему опосредствований.

Поэтому, по Декарту, и творческий акт души — проявление её духовной природы; в нём — созерцание истины во всплывающих из неосознаваемых глубин психики врождённых идеях — в образах ясной, никаких обоснований не требующей реальности. И уж конечно же, всё происходящее при этом в теле человека принципиально не может объяснить того, как и почему образовалась эта новая реальность, как и почему потребные душе смыслы и замыслы силой её страстей перелились во-образ и предстали перед мыслимым взором. Тело и всё телесное никак

не может быть аргументом такой функции, как воображение и страсти души. Телесная и духовная субстанции Бытия — две разные, но не однозначные его начала.

В этой, столь чётко вычерченной, декартовой “системе координат” (дух и тело — её перпендикулярные друг другу оси, принятые его вольными или невольными последователями за параллели в так называемой “психофизической проблеме”), определившей для рефлексивно-теоретической мысли путь искания на целых три столетия, креативность самосознания так и не нашла своего рационального объяснения. Субъект познания, субъект свободной воли и нравственного чувства — человек, всё время оказывался не субъектом, а носителем и исполнителем некоторой надсубъектной силы — силы в нём и через него творщей, но ему самому неведомой.

Так, великолепная и по глубине анализа, и по его результату героическая попытка Канта познающую активность человека, его свободу воли и нравственное чувство обосновать априорной способностью продуктивного воображения, ни опытом, ни созерцанием, ни рассудком, ни разумом не порождаемой, реализующей себя уже в трансцендентальном единстве апперцепции, а потому и в синтетических способностях созерцания, рассудка и разума, следовательно — и в синтетических суждениях а priori, обернулась кроме всего прочего и теоретическим предвосхищением и логическим утверждением идеи Бессознательного.

Ведь именно способность продуктивного воображения, выходящая в роли *causa sui* всех креативных способностей души — началом и принципом её формирования и развития, сама осталась невыраженной (более того — невыразимой) в понятии. В этом качестве она разумом лишь пред-положена, а не положена, и тем более — не основоположена: она не выводится им из каких-либо иных сущностей, осознанных как предпосылки и силы, её породившие и суть её навечно определившие.

Именно способность продуктивного воображения, (ещё более сокрытая от разума, чем пресловутая “вещь в себе”) стала основой кантовского априоризма, без которого были бы невозможны все его “Критики”, призванные решить задачу, так до конца и не решённую “Этикой” Спинозы, — задачу рационального обоснования нравственной основы бытия человека как субъекта свободной воли и самосознания.

Соглашаясь с Виндельбандом, считавшим Аристотеля и Канта единственными, уникальными мыслителями, коим уда-

лось не только обобщить своим творчеством тысячелетний опыт определённого способа теоретизирования, но и найти для следующих столетий новый, не менее продуктивный его способ, позволю себе заметить: в рефлексивных теориях самосознания XIX и XX веков креативная сила продуктивного воображения создаёт и формирует все иные силы души человеческой, все её способности, процессы и состояния... по-кантовски “априорно”: изначально и способом, недоступным сознанию самого человека.

“Id” Зигмунда Фрейда — не единственный, но, пожалуй, самый яркий тому пример.

* * *

По иной логике развивались представления о природе и сущности креативных способностей самосознания человека у нереплексивно мыслящих натурфилософов и естествоиспытателей. И если судить по первому впечатлению, то может показаться, что при всём отличии их логики от логики рефлексивного теоретизирования, результат оказался тем же: способность души творить реалии бытия, а не только созерцать их наличные формы, скрыта от разума, а потому и пребывает в “Id” — в неосознаваемой самим человеком глубине его психики, в недоступной сознанию тьме души, где по каким-то неведомым нам причинам и законам творится “Его” каждого из нас — наше собственное “Я”. Но это — только по первому впечатлению.

Дело в том, что причиносообразная логика — логика воспроизведения в мысли пространственного взаимодействия вещей, не только не совпадает с логикой энтелехиальной целесообразности — логикой воспроизведения мыслью процесса творения их общего пространства — всей их случившейся целокупности, но и приводит нереплексивно мыслящего теоретика к принципиально иным выводам.

Например, высвеченные для разумения первой логикой инварианты взаимодействия вещей (действие равно противодействию, угол падения равен углу отражения, сила притяжения тел друг к другу прямо пропорциональна произведению их масс и обратно пропорциональна квадрату расстояния между ними и т.п.) не отвечают на самый главный вопрос разума: “как возможны и почему всеобщи эти инварианты?”. Вот и закон Нью-

тона точно воспроизводит как в физическом пространстве-времени действует гравитация, но ничего не говорит о природе и сущности самой гравитации. Логика натурализма, эмпиристская логика, имея дело с наличными формами бытия, не случайно заменяет ответ на вопрос “на каком основании (и в этом смысле — зачем?)” ответом на вопрос “как?”, оперируя понятием *причина* лишь в качестве обозначения внешнего возмутителя спокойствия этих, до поры до времени устойчивых, себестоимых форм. Потому-то она и названа логикой причиносообразности изучаемых процессов. Отнюдь не их целесообразности и “энтелехиальности”.

Отсюда понятно, почему то, что столетия назад было ясным для рефлексивно мыслящих теоретиков, а именно: духовное начало человеческой жизнедеятельности, — принципиально невозможно “вывести” из устройства и функций отдельного модуля материальной субстанции, — в том числе и в наши дни натуралистическим мышлением. И сегодня, когда тупики научного эмпиризма и натурализма ощутимы даже для самых упорных сторонников выведения функций непосредственно из телесных структур и их пространственного взаимодействия (соответственно: самосознания — из процедур переработки мозгом внешней ему информации), некоторые теоретики, чуждые логике целесообразности, нередко принимают “бегство от свободы” (свободы воли — свободы творчества), за выход (по крайней мере для себя), с головой погружаясь в парапсихологию, восточную эзотерию, в туманную метафизику бессознательного и т.п.

Но большинство упорно продолжает искать в структуре не только мозга (нерукотворная сложность которого скрывает пока от науки, как им кажется, многие тайны продуцирования сознания, а тем более — страстей души и её креативных способностей), но и в устройстве “электронно-мыслящей” машины. “Искусственный интеллект” как математическая, в материале воплощённая модель живого мозга, вот-вот и вдруг поможет открыть принцип его работы, а тем самым и тайну творчества...

Теперь можно заметить принципиальную разницу столь похожих, на первый взгляд, заключений о непознаваемости разумом истока и природы креативных способностей самосознания, сделанных рефлексивно и неререфлексивно мыслящими теоретиками.

Первыми были обнаружены и строго определены условия, при которых рациональная мысль бессильна проникнуть в тай-

ны самосознания и его творческих потенций, чем и были подсказаны пути преобразования этих условий и выход за их пределы; — вторые принимают эти условия за единственно возможные, а непознаваемость креативных начал духовности человека — за непреложный факт.

Столь радикальное, и не только на первый взгляд, расхождение в выводах следует конкретизировать.

Прежде всего отметим, что именно рефлексивные (философские *par excellence*) теории своим развитием — критическим преодолением их творцами собственных способов теоретизирования, выявили в конечном счёте всеобщее — общее и для себя и для нерефлексивных идей — основание: любые идеи... идеальны, чувственно-сверхчувственны.

Как говорим мы, и как в подобном же случае сказал сам Зигмунд Фрейд: именно здесь зарыта собака — *hier ist der Hund begraben*. Поиск свободы духа и воли человека, попытки проникнуть в тайны самосознания и его креативных сил — всё, что теоретики осмысливают как субъективную реальность человеческой духовности, имеет своим предметом нечто заведомо идеальное.

Философское мышление (не только профессиональное) ищет основание идеальной реальности — реальности идей, воли, эмоций, воображения, творчества — в универсуме Бытия, в активных формах общения людей, во всеобщих и необходимых условиях его саморазвития, но отнюдь не в отдельных, структурно оформленных и тому соответственно функционирующих “подсистемах” самой по себе телесности. Реальная идеальность воли и представлений (вспомним Шопенгауэра) обосновывает и их свободу, и произвольность человеческой жизнедеятельности (её не только причино-, но целе-сообразность), и творчество...

Следовательно, проблема для рефлексивного мышления формулируется так: ***как возможно реально-идеальное?***

Обойти этот вопрос оно никак не может, ибо, во-первых, сама его рефлексивность в том и состоит, что любая проблема полагается им как исторически, генезисно обоснованная. Во-вторых, (и именно в данном случае) обоснование свободы воли и креативности самосознания неизбежно сталкивается с феноменом его произвольной активности в построении идеального плана действия в мышлении и эмоционально-эстетическом преобразовании своего отношения к реалиям бытия. И без того или иного ответа на вопрос о самой возможности идеальной реаль-

ности цели и плана (а, следовательно, — и любых других реально-идеальных явлений) никакое теоретическое обоснование воли и творчества просто не выдерживает собственной придирчивой самокритики.

Нерефлексивное мышление, принимающее сущее для него за объективную сущность своего предмета, чаще всего вообще не признаёт идеальное за реальность, торопясь заменить её реальностью телесных и не сверхчувственных, а “самочувственных”, как бы себя же переживающих, организменных и прежде всего нервных актов (Иоганнес Мюллер). Но и при всех современных модификациях натурализма (информационных, “электронно-моделирующих” и т.п.) — вполне для этого типа мышления логично, а потому и напроочь — отрицается свобода воли. Творчество трактуется как не-произвольное перекомбинирование наличных и памятных впечатлений, образов и значений сигналов “второй сигнальной системы” или — более общо — смысла и значений любых знаковых систем, опосредствующих отношение организма *Homo sapiens* к среде.

Если же идеальная реальность духовности человека, изгнанная в дверь, упрямо возвращается в окно и тем заявляет о себе именно как о неуничтожимой (даже в сознании) реальности, то источник её “производства” смело объявляется принципиально непознаваемым, скрытым от разума, и всё же субъективно-психическим полем смысла, влечений и страстей (З.Фрейд).

Следовательно, проблема идеального для нерефлексивного мышления в лучшем случае формулируется так: если психическое как переживание организмом состояния и функционирования нервной системы осознаётся не целиком (иными словами, раз уж в нашей психике есть сфера, не доступная сознанию), то... каков механизм воздействия неосознанных, но психических актов на осознаваемые?

В первом случае мы имеем дело с поиском основания проблемы идеального, а, следовательно, и креативных способностей души человека. Во втором — с попыткой подменить само основание процесса порождения идеального описанием механики взаимодействия реально идеальных, но неосознаваемых сил души с вещной реальностью Бытия. Или, что то же самое, с подменой искомого ответа на вопрос “почему?” — описанием любого возможного ответа на вопрос “как?”, что чрезвычайно характерно именно для нерефлексивного мышления, наиболее полно реализовавшего себя в натуралистском механицизме.

Понятно, что креативные способности самосознания в последнем случае следует искать среди прочих проявлений властных стимулов Бессознательного (“Оно” или “Id”, по Фрейд-ду). Но тогда сама субъектность человеческой жизнедеятельности оказывается мнимой: “Я” или самосознание, как это и получилось у З.Фрейда, — “всадник, которым управляет лошадь”. “Я” и в собственном доме, в доме души своей — не хозяин, а слуга бессознательных стимулов её жизненной активности. Либи́до и агрессия, архетипы психических образований и т.п. мета-физические абстракты приобретают значение реальных сил, определяющих индивидуальность человека, а, по-натуралистски исходно отрицаемая идеальность, стыдливо завуалированная под неосознаваемые психические процессы, продолжает будоражить воображение.

К проблеме идеального мы ещё вернёмся, но пора подвести и первый итог. Мы видели, что любой теоретик был вынужден считаться с фактом: актуально неосознаваемые психические — идеальные, лишь всеобщим смыслом образов и эмоций вызванные к жизни, состояния и процессы не овнешняемы в речи, не дискурсивны. Потому и креативные способности самосознания — реальная сила продуктивного воображения и основа человеческой субъективности — выпадали из сферы актуально преобразуемых дискурсом представлений. То есть тех образов и смыслов действительности, что именно речью — внешней или “внутренней” (по Л.С.Выготскому) представлено субъекту (буквально: поставлено перед ним).

Иными словами, если креативные способности самосознания человека не обнаруживают себя в оформленных речью его обращениях к другим и к себе как к “другому”, а проявляют себя лишь в иных, актуально неосознаваемых актах (в непосредственном знании, интуиции, озарении, нитии, инсайте и т.п.), то сразу же возникает проблема: как и где искать основание, причину, да и саму “механику” творчества? Рефлексивная мысль философа всей своей историей подводит нас к выводу: только в природе идеального, всеобщего и необходимого, чувственно-сверхчувственного.

Нерефлексивное натуралистическое мышление, отрицающая реальность идеального, а тем самым и необходимость его бытийного обоснования, принимает неосознаваемость истоков креативности за изначальную и самодостаточную данность, с которой как с упрямым фактом просто приходится считаться.

В этом случае креативные способности самосознания выглядят силой, не принадлежащей человеческому “Я” — этому иллюзорному в таком случае субъекту свободной воли. Источник всех его самоосознаний — его “Его” (его “Я”), изначально погружён в бессознательное “Оно” (“Id”, по Фрейд) — чисто психическую (не физиологическую) активность переживания жизненных инстинктов, задающих всей психической сфере индивида Homo sapiens мощные, но скрытые от его сознания мотивы целеобразования. Они, в свою очередь, лишь поддерживают собой подсознательно освоенную сферу надындивидуальных (общественных) ценностей — то, что З.Фрейд называл “Super-Ego” или “Сверх-Я”. Есть и ещё вариант погружения креативных сил души человека в единый, общебытийный “мир иной” — духовный Космос всего сущего, для которого, как и для собственного “Id”, каждый из нас со всеми своими иллюзиями свободной воли и личного творчества — просто марионетки.

Вот теперь и попробуем (хотя поневоле в самой общей форме) сопоставить с натуралистским представлением о неосознаваемой сфере психики как начале креативности опыт философско-рефлексивного поиска бытийного основания реалий идеального, как “субстанции” креативных способностей самосознания.

Пользуясь тем, что наши французские коллеги по поиску природы креативности на российско-французской конференции “Психоанализ и науки о человеке” (Москва, 1992) неоднократно подчёркивали, что они — картезианцы *par excellence*, вернёмся и мы к Декарту.

Прежде всего следует напомнить, что декартова, но не математическая, а именно и прежде всего метафизическая “система координат”, располагающая на своей оси абсцисс протяжённую телесность материальной субстанции, а на оси ординат — идеальность процессов осмысления и творческого одухотворения Бытия, лишь заострила до предела тупиковую ситуацию противопоставления души и тела в логике натуралистского механицизма. Но ведь тем она и подсказала радикально иную идею критикующему себя мышлению — мышлению теоретика. Спинозе — первому, а затем и Лейбницу, и Канту, и Фихте, и Гегелю. и... всем, кто продолжил и до наших дней продолжает свой трудный поиск *causa sui* духовности.

В конце концов именно Декартом намеченная бескомпромиссность (либо вечно живая духовная субстанция, либо — бес-

конечная протяжённость неодоухотворённой телесности правит бал Бытия) заставляет отринуть ситуацию выбора и начать поиск истины не с той или иной отметки на одной из исключаящих друг друга ортогональных “осей”, а с точки их пересечения — с той точки, в которой торжествует абсолютное тождество сознания и бытия — реальной идеальности духа и материальной реальности осознаваемого, одухотворяемого мира.

Но обращение к так (т.е. умозрительно) полагаемому тождеству как к достаточному основанию окончательного решения психофизической проблемы дало истории редкий шанс до конца исчерпать все логические возможности даже такого потенциально беспредельного спекулятивного воображения, из себя самого извлекающего любые меры миров, каким всегда было и остаётся истинно философское творчество. Философы этот шанс не упустили, что с необходимостью должно было завершиться (и завершилось) созданием грандиозных, непревзойдённых по тонкости плетения логических “кружев”, но на себя же замкнутых спиритуалистических систем.

Повторять этот путь и сегодня “есть тьма охотников”... Но, как продолжает поэт: мы “...не из их числа”. Только обращение к уже свершившемуся (но не в логике, а в реальной истории форм жизни на Земле) отождествлению субъективности и интерсубъективности реально идеального мира — мира осознаваемого, одухотворяемого бытия, позволяет избежать опасности возврата к диалектике имени — к диалектике мифа.

* * *

Обращение к свершившемуся характерно тем самым не только для нерелексивного мышления. Но и в наличном бытии рефлексивное мышление ищет радикально иные ориентиры. Вот и нас интересуют сейчас не сами по себе наличные формы бытия и их взаимодействие в пространстве окружающего нас мира — социальные формы общности людей, уже разделившие реально мышление и бытие, творчество и рутину, идеальное и материальное, — а исходные условия как самой возможности идеального, так и дальнейшего исторического расхождения идеального, духовного с материальностью и... даже с без- а то и антидуховностью самой человеческой жизни.

Обращение к свершившейся истории как к тому, что нельзя изменить, но можно (а подчас — и должно) переосмысливать, к истории как к процессу, как к живому движению природных и общественных сил, по определению есть рефлексивное обращение мысли к собственному становлению и развитию. И если мы приняли за необходимость искать основание креативности осознающего себя бытия людей не в его ортогональных проекциях (духовность и телесность) и даже не сразу в точке их расхождения, а в бытийно-объективном начале их исходного тождества, то, видимо, речь должна пойти о силе, вызволившей потенции креативности из “ситуативного интеллекта” наших животных предков.

Их общность (не популяция, естественно, а “биологически-родовая” общность — стадо), как это признанно сегодня практически всеми антропологами мира, — должна была быть главным условием их выживания. Если хотите, то и главным “орудием” приспособления к своим витальным нуждам упрямо сопротивляющейся реальности. Его совершенствование не могло быть целенаправленным, как не могло стать началом антропосоциогенеза изготовление и совершенствование других орудий — орудий труда. В ином случае пришлось бы предположить у наших животных предков искомую креативную способность в качестве биологической предпосылки их превращения в *Homo sapiens*.

Дело в том, что целесообразное совершенствование любого посредника отношения живого к среде обитания и к Природе в целом (будь то камень в руке нашего животного предка, мельничный жёрнов, математическая формула или общественный строй) на то и *целе-*сообразное, что предполагает для своего осуществления предваряющую его особую деятельность (у человека — умственную, преобразующую идеальные формы и смыслы субъективных образов реальности). Сюрприз для натуралиста и волнующая нас тайна этой деятельности ума как раз в сущностно присущей ей креативности — в свободном творении образа цели.

(Говорить о сюрпризе приходится часто и особенно настойчиво потому, что в теоретическом сознании, увы, слишком уж прочно укоренились взгляды всех прошлых и сегодняшних “картезианцев”, мнимо преодолевших дуализм Картезия произвольным полаганием примата телесности над духом, согласно которым свобода воли, творчества и целеформирования есть иллю-

зия зазнавшегося разума, принципиально не способного осознать спонтанное действие витальных страстей и биологически заданных смыслообразов).

Предположить у наших животных предков способность к построению внутреннего плана будущего действия не по назойливой подсказке наличной ситуации и автоматизма врождённых и приобретённых навыков, а в результате целенаправленного решения задач по радикальному изменению их осознанных (или хотя бы отдельно от наличной ситуации субъективно представляемых) условий никак нельзя. Прежде всего потому, что пришлось бы предположить нечто, не присущее никаким животным, даже самым “продвинутым” последним известным науке ароморфозом — ненаследуемой способностью решать ситуативные задачи. По А.Н.Северцову, такой ароморфоз обеспечивал выживание популяции не только за счёт генетической “видовой программы” и организменных средств её реализации, но и за счёт субъективного опосредствования внешних факторов активностью ситуативного интеллекта. Но даже у популяций высших животных, появившихся в результате такого ароморфоза, нельзя предположить готовую способность решать “в уме” задачи, произвольно создавая... проективные образы будущего действия (соответственно — условий и средств его осуществления).

Ведь для того необходимо всегда иметь при себе в качестве “естественного орудия” преобразования условий задачи не что иное, как свободные от ситуативного использования, всеобщим и необходимым смыслом обладающие образы и символы реальных вещей, их состояний и свойств.

Да, как раз те идеальные, нетленные, непреходящие реальности бытия, какими обладает человек: вечные ценности всеобщего смысла слов, образов природы и других средств межличностного общения. А ведь только потому он наделён воображением, способен к произвольным действиям. Только потому он способен к казусу ситуации приложить всеобщую меру — меру любых ситуаций, и тем самым прочувствовать необходимость её изменения, необходимость поиска путей выхода из неё. Его свобода — это осознанная (т.е. “всего-навсего” определённая для него мерой всеобщего смысла вещей и ситуаций), реализуемая практически... необходимость изменения обстоятельств и самозменения.

Биологическая эволюция после ароморфоза, обеспечивающего жизненную активность в создания высшими антропоида-

ми экологических ниш не за счёт органичного обеспечения наследственных программ, а за счёт ненаследуемых средств и способов стадного и индивидуального использования подсобных природных веществ и сил в проблемных ситуациях, субъективно-психическим обеспечением которого и был так называемый ситуативный интеллект высших антропоидов, тем самым зашла в тупик. Её ведущий, главный “механизм” увеличения жизнестойких популяций — наследование жизненных программ и органических средств их реализации — в этом случае перестал работать.

То, что обеспечивало выход из столь опасной ситуации — индивидуальность ли знаменитого кёлеровского инсайта, стадная ли “взаимовыручка”, — ничто из “джентельменского набора” высших антропоидов не наследуется и не закрепляется в потомстве как средство успешного создания устойчивой экологической ниши. При благоприятных климатических условиях и неизменных формах биогеоценоза такие популяции сохраняют себя как раз то время, пока эти условия относительно неизменны. Но в критических случаях (оледенение и т.п.) они обречены на вымирание.

Но именно в критических случаях может “сработать” как достоинство поистине роковой недостаток — недостаток биологической защищённости наследственностью у тех популяций, которые наиболее привычно полагаются на свой ситуативный интеллект. На выручку могут придти средства обращения друг к другу, но не как к биологическому партнёру (половому, стадному и т.п.) — аффективные крики, сигналы тревоги, “жизненные шумы” (по В.В.Бунаку), а как к сочувствующему соучастнику аффективно переживаемых действий, причём, не только в остро критических ситуациях. Более того, возможно, что и не столько в них, сколько именно в иных, на первый взгляд, более спокойных: например, при обустройстве среды обитания и т.п.

Обращение к субъективности сопереживания могло оказаться тем генерализирующим фактором совместных действий, который позволил, употребляя слово Л.С.Выготского, слиться в одном процессе двум ветвям эволюции, последовательно следующим друг за другом: биологической и культурной. Этот фактор — овнешнённость переживания объективного смысла задачи (resp. проблемной ситуации) в эмоционально окрашенных средствах и способах обращения к соучастникам.

Субъективно пережитый предметный образ ситуации в этом случае предстал перед тем, к чьей способности сопереживать он и был объективно адресован.

“Поставленность чего-либо перед субъектом” — иными словами: представление как субъективно-психическое новообразование, возможно лишь при овнешнении переживания жизненно значимой реальности в общезначимом средстве обращения к другому и к себе как “другому”.

Постоянство необходимых обращений к субъективности друг друга формирует аффективно-смысловое поле, овнешнённое в “материале” самых разных средств, стихийно используемых в качестве предметно-образных “передатчиков” собственной (индивидуальной) субъективно-ситуативной потребности. И только в этом и субъективно-чувственном, и внешнем индивиду, надиндивидуальном поле смыслов и эмоций реализуется теперь жизненная активность вновь рождённых. Тем и формируется их новая, собственно человеческая потребность — потребность в обращении к другим как недостающим органам собственной жизненной активности.

Но так могла сформироваться и та самая субстанция человеческого способа жизни, которую нельзя не назвать вслед за Марксом осознанным бытием, хотя точнее было бы сказать в нашем случае: одухотворённое бытие. Бытие духовной реальности сознания людей и осознаваемого ими мира.

А именно той чувственно-значимой для всех реальности, преобразование которой начинается с обращения к другим, а — главное — к себе самому. В обращении она именно пред-стоит — стоит перед всеми. И не только в пространстве общего восприятия, но и во времени общего со-действия. Здесь переживаемая реальность в своей всеобщей и идеальной форме обращения получает своё объективно будущее время. Она для тех, с кого начиналась человеческая история, не только есть, но и будет: ей предстоит быть, поскольку и живёт-то она для нас не только в своей предметно-чувственной форме, в форме вещи (предмета, орудия и т.п.), но — во всеобщей (значимой для всех) форме — в форме мотива предстоящего содействия, овнешнённого, опять-таки, для всех, для другого и для себя как “другого”... предметным образом цели. Образом вожделенного, но не инстинктивного, “использования” друг друга.

Без выяснения условий и ведущих сил зарождения в жизнедеятельности общностей животных (речь, естественно, идёт о

предполагаемых наших предках) такого объединяющего их начала, которое при всей своей реальной телесности и естественности мог выполнить роль чувственно-сверх-чувственного, идеального, всеобщего и необходимого посредника в объединении их индивидуальных желаний, любое предположение о “духовном”, креативном и т.п. начале человеческой истории так и останется предположением, не выдерживающим критики.

И в этом случае идеальное, духовное начало самоосознания бытия — начало целесообразной и произвольной жизне-деятельности людей, начало духовной культуры, будет с верностью естественного закона, как о том же говорил и Л.С.Выготский, перенесено в натуру. И перенесено опять-таки умозрительным предположением, с последующим оправданием случившегося, как и принято у натуралистов, внешней, случайной причиной — мутацией, например. Да ещё и со ссылкой на законы козволюции.

Или, что ещё точнее и строже, и в этом случае нам пришлось бы признать началом человеческой истории идеальные силы души животного предка (пусть не столь наглядно развитые как у нас с вами), а проблема их корреляции с морфофизиологией столь близкого родственника обезьяны вновь предстала бы перед нами во всей своей декартовой неразрешимости. Идеальное и телесное в реальной своей располосованности по ортогональным осям и проекциям снова оказались бы безнадежно далеки от искомой точки тождества. Потому идея одухотворения Богом первого из сотворённых им людей предпочтительнее, если не своей доказательностью (тут — почти полное равенство с обсуждаемым вариантом научного объяснения начала антропосоциогенеза), то хотя бы — поэтичностью.

Нет, в качестве биологической предпосылки антропосоциогенеза целесообразность (в конечном счёте — произвольность и креативность) совершенствования предорудий, опосредствующих отношение наших животных предков к Природе, не выдерживает критики. Но предпосылки были.

К таким предпосылкам обычно относят, кроме уже упомянутой стадности (биологически “родовой” общности), и внутривидное общение, и устойчивое в определённых ситуациях манипулирование предметами природы (предорудиями), навыки которого могли компенсировать недостаточное в экстремальных условиях органное “вооружение” обезьяноподобных предков человека.

Подобные предположения опираются на тщательные наблюдения за поведением наших “троюродных” (если не десятиродных) братьев — высших обезьян. Но прежде всего — на принцип: “анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны”. (Иными словами, законы функционирования жизни на её высшем уровне помогают понять и морфофизиологические закономерности предшествующих). По этой логике морфологические и функциональные особенности жизни *Homo sapiens*, его мозга и всех других органов сравниваются, соответственно, с особенностями ископаемых гоминид, *Homo habilis* и других вымерших форм “предлюдей” и людей. В её же русле ведутся исследования палеэтнографов, имеющих своим предметом способ воспроизводства общественной жизни родовых общин, возможно, сохранивших основные принципы этого способа по крайней мере с палеолита. Сюда же следует отнести и попытки найти “недостающее звено” эволюции гоминид при переходе к человеку — останки представителей промежуточной популяции. Такова общая картина усилий учёных обосновать начало человеческой истории.

Движет ими господствующее в качестве установки на исследование и истолкование его результатов убеждение в том, что предпосылки могут плавно переходить в видообразующие силы антропосоциогенеза. Но дело всё в том, что исходные силы рождения и развития принципиально нового, а именно — человеческого, типа жизнедеятельности, проявившие себя в активности наших животных предков, радикально противоречат силам биогеоценоза: биологическому (генетическому) наследованию видовой программы жизни и организменных средств её реализации. Это тоже факт, и он требует осмысления.

То, что у человека даже генетически предопределяет именно человеческий тип жизни (в том числе — и морфофизиологическую активность жизненных процессов в организме *Homo sapiens*), это как раз неспособность к онтогенетической, индивидуальной реализации общих всем животным витальных нужд. У высших животных аналогичное состояние, во-первых, “включено” в программу генетически заданной изменчивости (и у родителей, и у детёнышей), а, во-вторых, лишь на хотя и более длительный, чем у других, но конечный период. Это период кормления, выхаживания и включения детёнышей в стадную или одинокую борьбу за существование. Период, при котором детёныш и близкие взрослые особи служат друг для друга как

бы недостающими для реализации этой программы физиологическими (но морфологически дистантными) органами.

У человека этот “период” длится от рождения до смерти. Для физического выживания, а тем более для реализации “видового”, собственно человеческого, типа жизни на всём её протяжении каждому из нас постоянно необходимы (столь же, как и все органы его тела) в качестве естественных органов жизнедеятельности... другие люди — носители общечеловеческой духовности — субъективной реальности всеобщих способов целесообразного и произвольного действия. И как раз эта предпосылка (и главное условие) нашего видоспецифичного, человеческого бытия по определению не может быть генетически обеспечена ни одному новорожденному человеку.

Они, эти самые другие люди, субъекты и носители духовности, они — необходимые человеку “органы” его жизнедеятельности, заведомо находятся вне организма новорожденного и действуют вполне произвольно. И никакой, ни его, ни своей наследственной программе не подчинены. Даже той, какой по биологическим законам должны были бы подчиняться сами. Например, инстинкту матери. Иначе спартанские женщины не отдавали бы своих, здоровьем не пышущих младенцев на смерть, подчиняясь общественному приговору, а в наше, ещё более “цивилизованное” время не было бы отказов матерей от своих детей в роддомах и (тем более!) — не находили бы столь часто живых новорожденных на городских помойках.

Примеры инстинктивного жертвенного поведения родителей при защите своих детёнышей дают нам животные, примеры культуры чувств у людей — любящие матери. Их героическое самопожертвование питает отнюдь не врождённая, а благоприобретённая духовная культура и высшие эмоции — сердечная доброта и неизбывная нежность беззаветной любви. И на преступление толкает матерей не инстинкт, а либо всеобщий смысл ритуала (как в Спарте), либо душевная пустота, корысть и трусость, а то и горькие аффекты больной души — острая боль одиночества, страх, отчаяние... Разве не обрекали они, благодаря душевным травмам, патологии общения и социальным катаклизмам, слишком многих — и слабых, и сильных — не только на приношение в жертву детей своих, но и на самоубийство. Генетика за это прямо не отвечает.

Отвечает она, к счастью, не только за отсутствие какой-либо особой видовой программы, не только за морфофизиологичес-

кую беспомощность и неспособность жить за счёт собственных организменных сил после периода вскармливания и выхаживания, но и за врождённую способность осваивать чувственно-сверхчувственные средства и способы общения с себе подобными (в частности — речевые), а тем самым — и со всеми реалиями Бытия как с всеобщезначимыми, реально идеальными.

Добавлю: способность осваивать любые, потенциально готовые к бесконечному совершенствованию способы и средства, предоставляемые каждому новому поколению не генетической заданностью и не “природной средой”, а исторически развитыми формами субъективно переживаемой духовной и духовно-практической культуры. Другое дело, что реализация этой врождённой способности, т.е. само её существование как способа жизнедеятельности человека, осуществляется лишь в общении и как общение.

Возможно, что генетика отвечает и за границы силы той жизненной активности, что обеспечивает реализацию этой способности. За всё остальное друг перед другом и перед собой отвечаем мы сами. Мы, осознающие своё бытие и объективные условия его, а не среда, не “общество”, не государство и даже не история как спонтанно развивающийся естественноисторический процесс.

Так что за предпосылка и какие это условия должны были сложиться объективно в жизнедеятельности наших животных предков, чтобы стало возможным развитие и совершенствование этого нового типа жизни, столь противоположного биологическому? На мой взгляд есть все резоны предположить, что предпосылкой и условиями зарождения в недрах биосферы его основания были особые, даже для гоминид не типичные, ситуативно вынужденные способы внутристадного общения. И не в острых и казусных ситуациях биологически (видоспецифически) определённого жизнеобеспечения (скажем, не при охоте или защите от нападения), а при ориентировочном и поисковом обустройстве мест обитания, задачи которого уже не могли решаться опытом, обусловленным инстинктами.

При этом я опираюсь на обширную антропологическую (антропогенезу посвящённую) литературу: на исследования F.Bordes, Y.D.Clark, R.Dart, W.Kohler, R.G.Klein, L.S.Leakey, V.D.Lealey и др., на работы выдающихся советских антропологов, представителей школы Я.Я.Рогинского, на фундаментальные труды В.П.Алексеева, А.Н.Северцова, М.Б.Туровского, М.И.Урысона

и многих других авторов, для которых неоспоримо предположение о том, что формирование вида *Homo sapiens* происходило в особых природных условиях, радикально изменивших экологию высших антропоидов, разрушив их экологическую нишу и тем поставив их на грань вымирания. Судя по ископаемым останкам разных гоминидных популяций, все они, кроме одной — “нашей”, эту грань и перешли.

Избежать вымирания в этих условиях без перехода на принципиально новый способ сохранения популяции биологически невозможно, как невозможно было выжить с помощью тех же собственно биологических форм самосохранения. Нечто, для биологии не характерное, более того — бесперспективное, тупиковое, возникшее вне прямого действия факторов, генерализирующих тип жизни популяции, возникшее для них как внешнее и случайное, — только оно могло стать условием выживания, предпосылкой и основанием развития способов жизнедеятельности нового типа.

История подтверждала не раз и фактически без исключения то золотое правило всякого развития, что любое действительно новое возникает как единичное и особенное явление, как исключение из правила. Можно, конечно же, согласиться с М.И. Урысоном в том, что ближайшие предшественники человека вполне могли быть “...морфофизиологически готовы к переходу к труду”. Но шаг от готовности к свершению требует не только внешних условий, но — прежде всего! — внутреннего стимула, имеющего статус необходимости. Потому и есть резон предположить, что ориентировочный и поисковый способ обустройства мест обитания или любая подобная, жизненно необходимая, но прямо на инстинктивные формы общения не опирающаяся форма деятельности могла стать и стала “питательным бульоном” для выращивания новой, не типичной для стада формы общения.

“В дело пошло” и то, что морфофизиологически наши животные предки были готовы к труду (но перейти бы не смогли, ибо всякий труд есть целесообразная деятельность, требующая предварительной и особой деятельности по формированию в представлении цели и плана будущего действия), и то, что они обладали развитым, но ситуативным интеллектом (не опирающимся, однако, на идеальность, чувственно-сверхчувственность средств опосредствования природных явлений; в том числе и таких как собственная морфофизиологическая их организация),

и то, что стадность уже была одной из ведущих форм, способствующих их выживанию... Но само “дело” определялось не этими и никакими иными факторами биологического типа жизнедеятельности.

И не аффективные крики, не “жизненные шумы” (В.В.Бунак), вообще — не средства видоспецифического внутрстадного общения, а новые, не продиктованных генетически заданным типом жизни, средства обращения друг к другу, ситуативно подсказанные при необходимости нетипичного взаимодействия, могли стать ещё слабым, но способным к развитию ростком — зародышем основания человеческой истории.

Возможность его я вижу в новом основании единства всех функций таких нетипичных для стада, но жизненно важных способов и средств общения. Возможно, что именно вещная оболочка таких средств, их материя, их внешняя для каждого реальность овнешняла не субъективно переживаемый зов плоти (половую или пищевую, всегда непосредственно заявляющую о себе биологическую нужду), и уже не только субъективно переживаемые требования ситуативного казуса (что вызывает унаследованные сигналы внутрстадного общения: крик боли, сигнал опасности, действие-сигнал, сигнал-приказ, регулирующие поведение особи в общестадном усилии борьбы за пищу или жизнь), но выражает необходимость в сочувственном единении, в сопереживании усилий, не подсказанных ни витальной нуждой, ни прямым требованием ситуации, однако необходимых для сохранения главного условия (если не сказать — орудия) выживания — для сохранения самой их общности.

(Кстати, торопясь и забегая вперёд, скажу сразу: сохранение, совершенствование именно этого “орудия” могло и даже должно было бы стать главным делом становящегося человека на протяжении первых сотен тысяч лет его истории. Недаром совершенствование орудий труда — кремнёвого рубила и т.п. — так отставало от прогрессивных изменений ритуальных форм общения: десятки, если не те же сотни тысяч лет люди, переходя от одних форм рода, семьи, племени и т.п. к другим, пользовались каменными орудиями, мало чем отличавшимся друг от друга).

Сохранение любой естественной формы общности животных обеспечивается, с одной стороны, наследственной программой требований к внешним условиям жизни, среди которых не последнее место занимает стадность (М.Б.Туровский); с другой

же стороны, — естественным, половозрастным разделением унаследованных витальных функций, мобильно и целостно реагирующим на любое изменение обстоятельств. Но сохранение половозрастного разделения витальных функций (а тем самым и самой общности) при необходимости изменять, т.е. фактически создавать, условия жизни, возможно лишь с опорой на субъективно переживаемую сопричастность к решению возникающих при этом задач.

Обезьяна Вольфганга Кёлера, решившая задачу, казалось бы, вне ситуации её задавшей (так называемый инсайт: после всех, даже при помощи палки неудавшихся и аффектом бессильной ярости завершившихся попыток достать приманку, обезьяна, отойдя от экспериментального устройства и внешне перестав обращать на него внимание, внезапно возвратилась к нему и совершенно новым приёмом, не освоенным в предыдущем опыте, овладевала приманкой), даёт нам типичный пример ситуативного интеллекта, достижения которого не наследуются и не могут стать надолго устойчивым и общим для всего стада достоянием. (Не стоит забывать к тому же, что это животное лабораторное). Озарение (инсайт) при коллективном решении ситуативных задач возможно лишь как результат совместной перестройки образа действия, овнешнённого в “ритуальных” формах обращений к субъективности каждого и ставшего в этой своей овнешнённой форме особенным предметом внимания.

Здесь очень важно именно то, что предметом внимания, предметом деятельного отношения всех, а потому и каждого, становится не ситуация сама по себе, а способ воспроизведения и изменения формы общения. Этот способ, сохраняя всю свою субъективность (переживание мотивов ожидаемых действий, аффективность восприятия и т.п.), имеет и внешнее бытие: свою предметность, свою пред-ставленность. В субъективно переживаемое овнешнённое пространство представления вынесен образ совместного предметного действия, но... запечатлённый в образе и “материале” средств общения.

Тем самым, сосредоточенное на нём внимание и направленные на него действия выносятся за пределы ситуации и инстинктивных импульсов поведения: ведь сам их предмет становится особой и новой реальностью — реальностью субъективно-объективной формы жизненно необходимых обращений друг к другу.

Предметом внимания и забот, единым смысло-чувственным полем задач и средств их решения должна была стать сама субъективная сопричастность индивидов друг другу как главному средству выживания.

Только ведь “субъективность” — это психика, то есть именно то, что в мире жизни, в мире самых высших до человеческих её форм, остаётся невыразимым достоянием индивида... Его инстинктивные “обращения” *urbi et orbi* — зов пола, крики боли, тревоги — не призыв к сочувствию, а, по Томасу Гоббсу, — естественная “метка” события, по И.П.Павлову, — “внешний раздражитель, выполняющий роль сигнала включения механизмов безусловных и условных рефлексов”. Но и в любой иной интерпретации — единение субъективных мотивов и переживаний у животных за счёт самых сложных и развитых форм сигнальной активности осуществляется не за счёт внешней представленности переживаемой мотивировки: ответные реакции животных, воспринявших зов инстинкта, как и субъективность вызвавшего этот ответ, остаются сугубо индивидуальным состоянием психики каждого. Что не вызывает сомнений даже у такого авторитетного исследователя, как Д.Мак-Фарленд.

Особым внешним предметом внимания и забот всех особей нашей исходной популяции их собственная субъективность могла стать лишь в овнешнённой и объективированной форме — в форме целостного поля обобщённых (общих всем и каждому) представлений. Его отвлечение от индивидуального поля переживаний и, тем самым, его объективированная представленность нуждались в собственном, только его двойственной сущности соответствующем носителе. Например, в пространственно оформленном как нечто целостное и едином для всех “языке” общения. (А о “двойственной” его сущности я говорю потому, что объективированная целостностью и взаимопределениями своих элементов единая система средств общения, став предметом внимания и действий, не только не потеряла своего “психологического” статуса — статуса внутренне и субъективно существующей реальности, но, напротив, только в этой своей овнешнённой для всех пространственно организованной форме она и смогла этот статус выявить, сохранить для потомков, стать предметом активного саморазвития).

“Язык” общения обрёл этот статус не обязательно сразу в форме средств и способов членораздельной речи. Связанность мимических, звуковых, пантомимических и манипуляционных

(в том числе и с предуродиями) выразительных средств одной задачей — задачей сохранения *небиологически* мотивированной общности, столь жизненно важной вне регулируемых инстинктом ситуаций, способствует систематизации (ритуализации) этих средств обращения особей друг к другу, иерархизации их взаимодополнительности.

Тем самым, так называемый “системообразующий” фактор — главный труд, к которому “были морфофизиологически (и психологически — *Ф.М.*) подготовлены наши животные предки” и который предварял саму возможность целесообразного совершенствования форм природных средств, до сих пор ситуативно использовавшихся при обеспечении жизненных нужд организма, был нелёгкий труд постоянного воспроизводства самой субъективно-объективной их сопричастности — самой их общности как главного условия и средства выживания.

Непосредственным предметом этого труда могли быть и были как раз те средства и способы обращения друг к другу, о которых речь шла выше. А результатом стало... нет, не преобразование всех средств внутривидового общения, а развитие целой системы радикально новых средств общения, оттеснивших биологически стадные на периферию мотивации и реализации острых жизненных нужд, сведя всё их бывшее богатство до жалкого минимума аффективных криков и жестов.

Однако дело всё в том, что вещная форма средств обращения особей друг к другу не пассивный посредник отношения субъектов совместно-разделённого поведения к условиям и средствам их жизни. Она не “замещает” и не “представляет” собой отдельные реалии объективной ситуации. Иными словами, это, как и будущий язык того или иного этноса — отнюдь не знакомая система, каждый элемент которой (знак, символ), якобы, “означивает” нечто начисто “объективное”. Она, как уже было замечено, внешняя реальность — особый предмет направленного внимания и действий. И в этом своём качестве образует единое смысло-чувственное поле общности — субъективную сопричастность индивидов, овнешнённо представшую перед ними предметной формой своей и объективированными навыками своих преобразований. То есть как раз тем, чему суждено было стать в “недалёком будущем” (скажем, через несколько десятков тысячелетий) ритуалом жизни первобытно-родовой общины. Э.Дюркгейм использовал для определения объективированной целостности его исходно субъективных смыслов прекрас-

ный термин: коллективное представление, а К.Маркс назвал эту особую реальность овнешнённой субъективности языком реальной жизни.

Именно в этом сплаве внутренне мотивированных, индивидуально переживаемых мотивов необходимых преобразований “во вне” — в смысло-чувственном поле коллективных представлений (то есть, в представших перед взором всех и каждого реалиях средств обращения друг к другу) с самими предметно (объективно) осуществляемыми действиями, преобразующими эти реалии, уже проявляет себя искомое тождество внешней, объективированной реальности (пространственно телесной) и ментальности, субъективности общего образа действия, более того — субъективно переживаемой сопричастности к нему и к задаче его преобразования.

Именно здесь “точка омеги”, именно здесь начало декартовых координат, на века, увы, зафиксировавших ортогональность проекций одухотворённого бытия на полярные оси телесной пространственности и идеальной духовности! Каждое психическое, субъективное состояние и движение переживаний вызвано телесно-организменной работой — работой органов чувств, рук, всех органов и мозга — прежде всего. А каждое телесное состояние, каждый физиологически осуществляемый процесс имеет теперь канал включения в общее ментальное поле смыслочувствия, да и возможным становится лишь при субъективной “мотивировке” таковым.

На первый взгляд исключение составляют интеррецепторные взаимодействия телесных функций внутренних органов. Но это — только на первый и весьма поверхностный взгляд. Организм как “гомеостат”, автоматически сохраняющий равновесие с окружающей средой, — только одна из абстрактных проекций его жизнедеятельности на сложную реальность духовно-практического бытия индивидов *Homo sapiens*. Думается, нет необходимости сегодня приводить аргументы, подтверждающие факт опосредованной зависимости самых интимных, самых “гомеостатных”, на биомолекулярном уровне протекающих клеточных и органных взаимодействий от образа жизни этих индивидов, полностью определяемого их сознательной активностью в общем поле духовно-практической культуры — активностью идей и эмоций, мотивирующих то или иное их бытийное отношение к мифам и реалиям своих социально оформленных общностей.

Вот и в этом случае развитые формы общности (развитые историческим процессом разделения труда) позволяют увидеть главную особенность, если не сказать сущность, реального тождества субъективного и интересубъективного одухотворения человеческого бытия в мире и мира в его, человека, жизнедеятельности.

Дополню данное соображение примером с языком (можно и с ритуалом, и с мифом, и с религией, и с наукой, искусством и т.д., и т.п.). Нет сомнения в том, что язык народа — надындивидуально овнешнённая реальность, “вхождение” в которую даёт каждому индивиду возможность стать человеком, формируя способность к членораздельной речи, играющей столь существенную роль в формировании его дискурсивного мышления, а следовательно, — самосознания и сознания. Но нет и не может быть никакого сомнения так же в том, что вне мыслеречевой практики обособившихся индивидов, этим языком владеющих, такая “надындивидуальная”, реально-идеальная субстанция, как язык народа, просто не существует. Это хитрое (диалектическое) тождество бытия и небытия: нечто есть как действительно внешнее индивиду, но его и нет и не может быть вне его субъективной ментальности. Что, заметим, характерно для всех реально-идеальных модификаций единого поля культуры. Для всех без исключения, от первобытного символа общности до денежной бумажной купюры или компьютера.

Отсюда понятно, что образ будущего действия, овнешнённый для всех и каждого в обряде использования средств, с помощью которых сохраняется субъективная сопричастность друг другу как новая форма общности, не только психологическая, ментальная реальность восприятия индивидом объективно существующего факта, но сам по себе внешний, объективный, предстающий перед каждым факт. Здесь представление теряет однозначность психологического термина, возвращаясь к истокам своей семантики: то, что предстало перед взором как сама объективная реальность. И при своей общезначимости, при своей обязательности для всех, при своей необходимости как каждому, так и общности в целом, при всей своей сущностной включённости в целостность воспринимаемого и переживаемого объективного мира образ будущего действия уже не может быть ничем иным, как реально-идеальным фактом бытия. Овнешняемое, овнешнённое бытие этого образа не возникает спонтанно так, как у голодного Буратино перед закрытыми глазами появлялась

тарелка манной каши пополам с малиновым вареньем. Он производится, создаётся как образ состояния некоторой реальности, долженствующей быть при успешном завершении усилий, направленных на разрешение тревожащих нас противоречий, конфликтов и прочих несообразностей.

Вся история культуры людей есть, с этой точки зрения, история укоренения и развития данного реально-идеального основания человеческих общностей. Оно производится и воспроизводится созданием и совершенствованием средств общения, орудий труда, способов и средств развития общественных (в том числе и социальных) отношений. И ритуалы первобытно-родовой общности, и мифы античности, и мировые религии, и наука, и искусство, и право, и мораль, и все прочие формы духовно-практической и духовной деятельности людей, воспроизводящих свою сопричастность человеческой общности, суть не что иное, как развитые и исторически обособившиеся формы тех первых обращений к субъективности всех и только потому — каждого, с которых начали действовать креативные силы всеобщих мер мира — сущностные силы человеческого типа жизни.

Мир бытия предстал перед людьми (и как целостность, и в каждом своём отдельном проявлении) реальной идеальностью всеобщих и необходимых смыслов, образованных и несомых единым для всех, но во всей исторической глубине и неразрывной слитности своей актуально не осознаваемым полем. Полем надындивидуальной, субъективно-интерсубъективной одухотворённости бытия человека. Именно оно есть тот неисчерпаемый источник рождения высших эмоций и новых смыслов, из которого при полном напряжении духовных сил субъект, решающий неразрешимые задачи, черпает и восторженную уверенность в успехе (вдохновение), и “подсказки” продуктивных ходов их неожиданного решения (интуиция).

Бессознательное (“Оно”, “Id”) действительно глубоко, даже очень глубоко спрятано внутри души индивида, но лишь потому, что душа его втянула в себя, себя же тем образуя, всё континуальное, сплошное, единое, отнюдь не дискретное поле не только им осмысленного и эмоционально пережитого Бытия — поле всеобщего и необходимого смысла вещей, явлений, состояний, качеств, открытых изобретениями всех людских поколений.

И потому, что человек живёт не только тем, что в нём, но, не осознавая того, — и всем, что вокруг простирается, тем, что уже свершилось, тем, что готово свершиться, — всем тем, что

осмыслено и эмоционально пережито людьми его культуры, он в глубине души постоянно хранит, постоянно несёт в себе и для себя внешний, креативно преобразованный мир — реально-идеальный мир очеловеченного, одухотворённого Бытия.

Этот мир в нём, но и всегда перед ним, да так явно, что ему нет нужды перебирать все подробности и частности его явлений. Ведь и живёт-то он не только и даже подчас не столько рассудочными перестановками лежащих на поверхности смыслов того, что дано ему в представлении. Внешняя его речь, даже творимая “про себя” обращениями к себе с помощью дискурсивных, дискретных частей общезначимой речи (в том числе — музыкальной, канонически-образной и т.п.), использует, не осознавая того, в качестве смысло-эмоционального контекста континуальную целостность единого поля всех смыслов окружающей его действительности. И только смысло-эмоциональная сплошность одухотворённого бытия, только реально-идеальный смысл каждого средства обращения людей *urbī et orbī*, позволяют ему свободно строить внутренний план любого будущего действия, его цель, придумывать, изобретать небывалые способы и средства её осуществления, а потому и действовать произвольно и целесообразно. Потому и чувство прекрасного открывает ему нечто объективно истинное, ибо оно есть аффективное переживание гармонии всего его.

В чувственно-сверхчувственном мире души, в мире всегда овнешнённом и всегда же глубоко индивидуализированном есть и своя трагедия. В одухотворённом мире равнодушного Космоса (Вселенского и социального) неизбежно ощущение своего одиночества, мимолётности жизни своей, своей герметичности для каждой другой, столь же одинокой души.

Но отсюда же и непреходящая страсть прорыва к главному условию своего духовно-телесного существования — к субъективности других людей. Именно она порождает усилия, преобразующие формы, а значит и смыслы всех обращений к людям.

А то, что и причина, и глубинные основы самой возможности творчества при этом не осознаются, так это — и хорошо. Ведь рефлексия философствующих учёных на их природу — дело особое, дело вечное. Пусть и им поможет неосознаваемое в данный момент озарение. Но даже их ждёт неудача при попытке исследовать весь “контекст” духовной культуры, отвлекаясь от напряжения противоречий в решаемой проблеме, от самого её смысла. Рефлексивность теории не в том, что она, вместо реше-

ния своих задач преобразованием их условий, постоянно переосмысливает причины и условия общей способности решать задачи. Однако никакая теория не может быть рефлексивной, т.е. теорией в полном смысле этого слова, если она постоянно и критически не переосмысливает свои средства, способы и приёмы как раз на основании понятия о возможности и действительности мышления, сознания и самосознания.

КРЕАТИВНАЯ СПОСОБНОСТЬ САМОСОЗНАНИЯ

Проблема формы и содержания обращения человека urbi et orbi

О том, что культура — т.е. основание, мотив и способ воспроизводства материальной и духовной жизни человечества, — существует и преобразуется людьми во всех своих исторических и этнических реалиях как непрерывность и целостность пространства обращений людей друг к другу (к себе как к “другому”, к прошлым и будущим поколениям), мы уже говорили раньше.

В истории людей нет и не будет такого создания их мысли, воли и действия, которое не было бы обращено к другим людям в качестве выражения (овнешнения) человеческой потребности в осмысленно-чувственном содействии — потребности в понимании другими своего (индивидуального или группового) видения мира, собственных нужд, желаний, мыслей и переживаний. Всё, что создано человечеством на протяжении всей его истории, всё, что и сегодня волнует нас, потомков многих поколений, было и остаётся вольным или невольным (осуществлённым по своему произволу или по произволу других) обращением одинокой души человека к себе и к другим.

Попытки “проникнуть в душу” с помощью лексикологического или любого иного формального анализа текстов обращений, образующих с течением времени (и каждый — в своей области) языки и метаязыки обыденной и теоретической речи, музыки, поэзии, архитектуры, логики, математики, техники,

моды и т.д., и т.п., терпят поражение прежде всего потому, что любой текст — уже овнешнённая, объективированная предметность чувств и мысли, воображения и памяти, внимания и воли. Субъективная реальность мотива обращения и всей сложной работы души, вылитая в его внешнюю форму, превращается при таком его во-*плотении* (от слова *плоть*) в надындивидуальную, всем адресованную, “всехнюю” — потенциально именно всем понятную — объективную реальность.

И сама надежда на осмысленное сочувствие, почти всегда затаившаяся в интимных глубинах подсознания, остаётся до конца невыразимой, хотя и оставляет свой след на форме слияния общезначимых средств необходимого душе обращения к другим людям. И только этим слабым отзвуком душевного порыва к сопричастности другой душе входит она в надындивидуальное пространство речевого общения: личной “интонацией” при построении лексикологического, а, тем самым, и эмоционально-эстетического канона языковой или любой иной речи, а то и самобытным его нарушением, способным стать “завязкой” нового канона.

Точно так же и каждый случай нашего обращения к себе, воплощающий в том или ином тексте надежду на сочувственное самоосознание собственных переживаний, самим фактом необходимой всеобщности значения используемых при этом речевых средств тут же превращает интимное содержание и индивидуально найденную форму высказывания в элемент всеобщего и идеального <реально-идеального> мира культуры. Другое дело, что без овнешнения этого “элемента” по правилам той или иной речи он станет и останется фактом вашей индивидуальной культуры, проявляя себя лишь как основание иных высказываний, иных обращений *urbi et orbi*.

И во внешней форме, и в форме внутренней речи глубинная интимность, неповторимая субъективность мысли и переживания предмета наших надежд и забот остаётся лишь в вашей душе и умрёт вместе с нею. Поэтому формальный анализ текста как свершившейся реальности не приводит к чуду — к слиянию в едином переживании с чужой душой. Даже с той, которая, казалось бы, без остатка вылилась в потрясающие нас тексты тех или иных языков культуры.

Что не исключает продуктивности формального анализа для других целей. Например, для выявления закономерностей построения текста — его пространственной структуры, вне которой

средства обращения теряют свой всеобщий (всем общий) смысл, или — для изучения языковых (речевых, музыкальных и т.п.) средств эмоциональной выразительности текста, для выявления особенностей менталитета эпохи, точнее — народов, её “оформивших” своим духовно-практическим творчеством, или — для определения эстетических канонов творчества, в том числе и эстетических способов реализации отношения автора к тексту, героям, читателям и т.п. (С.С.Аверинцев, М.М.Бахтин, А.Я.Гуревич, А.Ф.Лосев, М.Ю.Лотман, Г.Г.Шпет и др.).

Единственно, повторим, на что не может претендовать любой анализ текстового материала, это глубинное проникновение в душу — в сознание и самосознание индивидуальности и народа, как особой, за собственным овнешнением всегда скрытой, субъективной реальности бытия. Психоанализ (З.Фрейд и его последователи) потому и ближе к решению этой задачи, что психоаналитическое, то есть прежде всего образно-символическое толкование интраспективных психических самоосознаний пациента (не независимо от его “истинности”) есть не что иное, как совместное с ним, с пациентом, и в этом смысле — коллективное, эстетическое творчество психоаналитика, создающего по сути дела художественное произведение. А оно, как и всякое истинно художественное произведение, не поддаётся никакому формальному анализу. Зато непосредственно влияет на состояние души. Бывает, что и терапевтически.

И не рациональный синтез дискретных значений знаков его “текста”, а сам процесс самовыражения субъективности смысла сотворённого образа позволяет со-чувствию и со-мыслию субъектов эстетического со-творчества непосредственно пережить момент тождества их внутренней, индивидуальной духовности.

Не будем излагать здесь своими словами или подробно цитировать (даже для столь авторитетного подтверждения выказанной мысли) идеи Л.С.Выготского о генезе, а, тем самым, о природе и сущности континуального символизма внутренней речи⁷⁷. Отметим лишь главное: эгоцентрическая речь трёхлетнего ребёнка, готовящая становление и развитие внутренней речи, сохраняет форму обращения к другому и к другим. При всей своей видимой эгоцентричности, эта, казалось бы, к себе обращённая речь, ещё не настолько индивидуализирована, чтобы абстрагироваться от посторонних слушателей. Она вынуждена непрерывно поверять себя верностью надындивидуальных канонов.

Но уже в едином континуальном поле осознанного смысло-чувствия — в отрефлектированной самости дошкольника, мышление не только не нуждается в вербализации и соблюдении логико-грамматических и семантических канонов дискурса, но сущностно исключает их, подчиняясь “логике” интуитивного открытия в себе и для себя новых всеобщих смыслов особенного (в данном случае — предмета мысли). Ведь именно всеобщность, более того — аподиктичность, смысловой вовлечённости отдельного предмета мысли в общий “контекст” известного позволяет если не осознать дискурсивно, то выявить для себя его сущностные самоопределения — его определения общей генезисной взаимосвязью всех явлений одухотворённого и осознанного Бытия.

Нельзя пройти мимо и ещё двух соображений Л.С.Выготского, прямо “работающих” на дальнейшее развитие моего текста. Но прежде — великолепные по точности своей слова Автора, так неслучайно “неточно” прокомментированные кем-то из редакторов. Л.С.Выготский пишет (совсем без цитаты всё же не получилось): “Внешняя речь есть процесс превращения мысли в слова, её материализация и объективация. Внутренняя — обратный по направлению процесс, идущий извне внутрь, *процесс испарения речи в мысль*” (там же, с. 316.). В “примечании” редактор называет выделенные мною слова “образным выражением”, убеждая затем читателя в том, что наш Автор “...имеет в виду качественное изменение речевого процесса при мыслительном акте, а вовсе не исчезновение слова” (там же).

Но сама суть дела как раз в том, что слово как часть речи — и это совершенно явно представлено в тексте цитируемой книги, — во внутренней речи, по меткому выражению Л.С.Выготского, именно испаряется. Во внутренней “речи” опорой мысли служит скорее не слово, а его тень. (Помнится, у Горького кто-то из его героев “мыслил тенями слов”). Непроизнесённое *про* и *для* себя слово присутствует в душе как обозначенный им “предмет”, вернее: как его идеальная родовая всеобщность, которая в нужный момент, будто бы грозясь выпасть из всеобщности осмысленной, одухотворённой, непрерывно переживаемой целостности Бытия и постоянно “подразумеваемое”, присутствует в качестве опорного пункта мысли. И если даже (например, в трудных случаях обращения к себе) мы произносим “про себя” и для себя не только отдельные слова и целые фразы, но и будущие монологи репетируем, следя за их, на других рассчитанной,

формой, то именно мысль — целенаправленное волевое усилие продуктивного преобразования значений и смыслов как слов, так и “теней слов” (а так же — мелодий, образов и т.п.), а вместе с ними и всей целостности, всей интимной сплошности эмоционально-смыслового континуума души, — направляет всю эту работу “внутренней речи” к выявлению её актуально неосознаваемых эмоционально-смысловых потенций.

Одинокая душа человека изначально устремлена к душевному слиянию с интимным миром чувств и мысли других людей — потенциально всегда близких. Не исключено, что самочувствием, непрерывным переживанием своей неизбывной самости, своего отчётливо ощущаемого “вне-мира-существования”, точно так же, как и непрерывным переживанием представленности мира вне себя, мы обязаны именно “зеркалу души своей” — нет, не вещам, предметам и явлениям объективного мира, а как раз субъективности осмысленных переживаний других людей. Не потому ли нас так волнуют события личной жизни тех, кто уже вошёл в мир нашей души своим творчеством? И трепетное чувство преодоления какого-то запрета есть во влечении к его интимным письмам и малоизвестным фактам жизни, и заразительный порыв продолжить действие образов его творчества, раскрыв интимную тайну их появления... Но главное: чудо отождествления с его душой состоялось. Так может ли быть чувство более сильное, чем страстное желание удержать, продлить и навсегда остаться с таким счастьем, как острое переживание внезапной реальности несбыточного: слияния своего “Я” с “Я” другого человека, а вместе с ним и со всей духовностью мира сего! Его и даёт нам искусство.

Однако, сказанного более чем достаточно, чтобы наметилось противоречие между субъективно-духовной реальностью как интимно-субъективных мотивов обращения, так и дальнейшей, актуально не осознаваемой работы во-ображения, образ-ующей потребный смыслу мотива образ текста обращения, и... надындивидуальной (и в этом смысле — объективной) языковой формой, наделяющей каждый особенный, здесь и теперь творимый текст обращения как раз той всеобщностью, более того — аподиктичностью, без которой само обращение для всех, к кому оно могло бы быть адресовано, в том числе и для самого себя, теряет всякий смысл.

Фактически, мы встречаемся здесь с общим противоречием бытия и мышления (объективной и субъективной реальностью),

над которым *minimum* две тысячи лет ломают голову мужи-философы. Возможно, что данная “частная” форма его просто выражает это противоречие наиболее остро. Потому и следует эксплицировать её более основательно.

Итак, мы утверждаем, что любой текст любого языка, на каком представители рода *Homo sapiens* в принципе могут обращаться друг к другу и к себе самим, будь то язык членораздельной речи или музыки, графики, математики и т.п., есть по самой своей сути некая двойственная, противоречивая (себе противоречащая) реальность.

Более того, мы утверждаем, что такой себе противоречащей реальностью обладают все произведённые воображением и действием людей формы объективной реальности: от шельского рубила до Господа Бога и всех присных Его. И что именно в этом противоречии — истонное беспокойство души и разума человека, толкающее его на “безрассудные” поступки изменения реальности и самого себя.

Но продемонстрируем творящую силу этого противоречия, эту истинную *natura naturans* субстанции духовно-материальной культуры человечества, лишь для наглядности, на внутренней противоречивости любого текста любого обращения людей друг к другу и к себе самим. И прежде всего именно такого, анализ которого позволил М.М.Бахтину создать новое направление и в науках о словесном творчестве, и в философии XX века.

С одной стороны, тексты словесного творчества — непосредственное воплощение субъективности их создателя, несущее миру мотивы обращения и все силы души, потребные для овнешнения субъективно переживаемого смысла. Более того: сам этот субъективный смысл иначе как в творимом тексте не осознаётся и его автором. Следовательно, именно текст есть “состояние души”, её для себя открытая реальность, чувственность, действительность, без отношения к которой нет и потребности в мысли и воле, нет и мотива для аффектов и высших эмоций.

С другой стороны, любой текст, мало того, что строится из внешнереальных субъекту блоков языка — лексем, разного рода связок и т.п. но ещё и... лишь в том случае становится именно текстом, когда субъект *volens nolens* придаёт всем средствам выражения своей мысли и своих чувств именно тот порядок, ту пространственную организацию, которая так же дана ему “извне”, существуя объективно, от него самого не зависимо. И в готовом виде именно текст гасит собой, своей теперь уже на-

дындивидуальной реальностью, все те живые силы активности воображения, мышления, эмоций, памяти, внимания и воли, которые, собственно, и составляли душевное единство “Я” — его себестождественность и истинно субъективную реальность своего бытия.

Итак, следует признать, что один и тот же текст есть и внешняя реальность, которой надо овладевать душе (следовательно, она существует и до текста), и внешнее же, но неперменное исходное условие, более того — формирующее средство, да к тому же и цель субъективной одушевлённости. Исходная сила активности души, сила её творческой способности при этом оказывается в первом случае изначально данной и по самой своей изначальности и “первичности” требующей не объяснения, а веры. Во втором же — тем более необъяснимой, ибо текст как внешняя реальность таковой сам по себе не обладает.

Попробуем рассмотреть неизбывную каверзу данного противоречия на примере овладения ребёнком средствами языкового общения.

Заметим на будущее, что дальнейшее обучение его чтению и письму просто делает наглядным то, что часто бывает скрыто от наблюдающего за спонтанным, как правило, процессом овладения ребёнком родным языком, на самом деле — речью.

Ребёнок овладевает речью как своей самой фундаментальной для человеческого образа жизни способностью. Способность через обращения к другим понимать и свою обособленность от них, обретая тем свою самость, а так же их и свои собственные чувства и мысли. Язык как система средств речевого общения поддаётся ему не сразу, и лишь постольку, поскольку в своих пробах и ошибках, в своём творении новых для него <и не всегда понятных взрослым> слов, используя при этом почти “автоматически” подвластные ему языковые средства и невольно повторяя “взрослые” формы речи, он спонтанно и как будто в естественном, чуть ли не биологическом, процессе роста, а на самом деле — в сотворчестве с близкими взрослыми заново воссоздаёт (а для себя сам впервые создаёт) не им созданные, внешние ему структурные основы (формы) и смысло-несущие средства (содержание) родного языка.

Но какие же они внешние! Ведь это — труд его души, не что иное, как самопреобразование его субъективности, её тем и свершающееся саморазвитие и самоопределение, иными словами, как раз интимно внутреннее субъективное бытие, формирую-

шее себя творческими по самой сути своей личными усилиями. Они для стороннего наблюдателя почти не заметны и зачастую выглядят столь же “естественно”, как овладение прямохождением, как привыкание к тому, что тебя одевают и кормят... Иными словами, чуть ли не как проявление природной, родовидовой “инстинктивности”: вот, мол, и дитя человеческое учится говорить так же, как волчонок распознавать следы или скулить в ответ на вой взрослых волков.

Однако уже скоро формирующаяся способность читать и писать предстанет перед наблюдателем её формирования как поэтапное овладение материальной, телесной, внешней, объективной субстанцией речи — языком. На наших глазах ребёнок вполне наглядно орудует с внешним материалом, запоминая формы букв и слов в соотношении с их значением, преобразуя их вещественность при складывании первых слов, а затем и при их написании.

И хотя никому, за исключением философа, в голову не придёт считать, скажем, диких животных, землю, звёзды и т.п. “фрагменты бытия” субъективной, идеальной реальностью, сам овладевающий идеальным смыслом реального мира ребёнок ничем не отличается от охотника, рыболова, пашущего землю крестьянина или астронавта. Вещность слов и объективная внешность правил их сочетания, предметность букв и знаков препинания — весь этот сопротивляющийся ему материал есть текст и станет его текстом, после завершения усилий преобразования исходного языкового материала. Точно так же как и реалии объективного мира (те же животные, земля, звёзды и т.п.) уже успели обернуться для него живым, звучащим текстом, именно идеальным смыслом своим обращённым к нему через общение со взрослыми. Смыслом, завоеванным... нет, скорее, “с боем” у взрослых отвоёванным ребёнком в едином и общем деле взаимобращений — в общем деле смысло-преобразования.

(Кстати, овладение и есть преобразование: иначе человек вообще ничем не овладевает — ни одной из всех возможных его способностей).

Наиболее распространённые, если не сказать — господствующие и поныне, варианты решения внутреннего противоречия текста (субъективность и объективность его как исключают друг друга, но невероятным образом друг друга предполагающие, друг друга иницирующие и даже воспроизводящие в себе) — это как раз хорошо освоенные школьной дидактикой её

варианты. Их, пожалуй, так же можно свести к бинарной оппозиции:

либо чистейшей воды картезианство: принимается за истину и начало познания субъективная активность души ребёнка, а тексты языка (любого языка как системы знаков и правил) — внешний стимул рефлекторных реакций и предмет усвоения; чему соответствуют и дидактические принципы: наглядность, эмпирическое обобщение, сведение сложного к простому и опора на простые, усвоенные ранее или врождённые идеи;

либо вариант не менее чистого лейбницеанства: за исходный пункт и формобразующую силу принимаются врождённые способности души (или неспособности) творчески, по-своему улавливать истину вещей, образовывать в сознании их смысловонесущие сочетания, достраивая до искомой целостности недостающие аргументы и факты; чему соответствуют дидактические принципы: талант — он или есть, или его нет; следует искать и выращивать таланты, оставляя бесталанным крохи общей культуры — все эти “знания, умения и навыки”, позволяющие юному индивиду “социализироваться”.

(В скобках всё же нельзя не заметить, что по-локковски ясная и простая эмпирическая идея — идея *tabula rasa* души ребёнка <чистой доски, на которой лишь восприятие и опыт оставляют свои письмена>, долгое время служившая ведущим принципом многих дидактических систем, теперь явно не в моде. Во второй половине XX века в образовательных практиках и теориях явно победил рационализм).

Только дело-то всё в том, что и в “декартовском”, и в “лейбницеанском” варианте (не говоря уже о третьем — чисто эмпирическом) пространственность, оформленность, структурность как самого предмета мысли, так и пространственная оформленность языковых, логических, музыкальных и т.п., общих всем людям средств и правил их употребления — противостоит (и даже противоречит) внутренней субъективности души, её активности и творческой сути.

Здесь мы позволим себе краткое общефилософское отступление. Оно и потому ещё необходимо, что философская рефлексия на тип и способ воспроизводства культуры уже привлекалась мной в качестве осознанного основания дидактических принципов образования Нового и Новейшего времён.

Начнём с того, что в европейской рационалистической традиции понятия о пространстве и времени чаще всего ассоциируются: с завершённостью, косностью, инерцией покоя (про-

странство) и изменчивостью, активностью, чуть ли не с творческим беспокойством (время). Стоит лишь напомнить двойную сущность Природы (Бога) у Спинозы: *natura naturata* и *natura naturans*, коррелирующие с двумя атрибутами субстанции: протяжённой телесностью и мышлением. Или: время как творящая сила эволюции и пространство как сопротивление ей у Бергсона...

Но нам, как уже отмечалось, ближе Аристотелева идея *causa formalis*, в конечном счёте — идея энтелехии, отнюдь не преодолевающей материю (*causa materialis*), простёршую себя пространством, а как раз именно формой её простирающей определяющей силу свою, силу устремлённости к совершенству формы всех форм.

И действительно: может ли формообразование — творящая сила природных процессов — быть чем-либо иным, кроме как силой внутреннего возмущения оформившегося движения?

“Несовершенство”, казалось бы, устоявшихся форм движения, их возникающее несоответствие его ускорению или замедлению, необходимой силе его противодействия формам движения иных систем и т.п., всё это — постоянно срывающееся в новый процесс формообразования несовершенство достигнутых форм, их несовпадение с собой как содержанием движения. Всеобщее основание процесса, их порождавшего, в них себя вылившего, само было прежде всего возмущением такого же несоответствия в исходных формах пространство-временного континуума. Форма, именно форма активна! Пространство — не простёршееся, а активно простирающее и тем формирующее себя движение. И только потому оно есть не что иное, как формообразование — сотворение Природой всё новых и новых своих собственных форм.

Но было бы грубой ошибкой, согласившись с этим, тут же придать форме смысл завершённого результата. Форма только потому и есть сила, и сила активного самоизменения, что её собственное содержание, если так можно сказать, шире её.

Ею схваченный, т.е. её простираем и структурированием оформленный, “всеобщий смысл” Бытия (направленность непрерывного изменения, движения, взаимодействия природных процессов) в данной своей особенной реализации не спокоен и не может успокоиться.

В этой своей форме длящийся процесс только одной своей проекцией обращён к другим своим формам и, как и все другие,

он односторонне реализуют в себе целостность и всеобщность сил природы. И именно для осуществления их взаимодействия — искомого ими тождества друг в друге (будь-то тепловая смерть или исполнение пророчеств святого Иоанна Богослова, коллапс уставшей разбежаться Вселенной или торжество печальной мудрости Екклезиаста) необходима опора на пространство оформившейся, обособившейся всеобщности, на её временное несовершенство, порождающее общую устремлённость к “искомому” тождеству особенных форм и их всеобщего содержания.

В природе всё, от элементарной частицы до галактик, реализует силу своего покоя, подчиняясь месту и времени бытия своего в одном, к чему-то устремлённом процессе. “Место” — не фигура в пустоте, вытесненная формой телесности того или иного “модуса Природы”. Это — она сама, это — бытийная форма “зарядов” единого “поля” творящей своё пространство, расширяющейся материи. И именно она в каждой своей “обособившейся” в вызванной этим общим процессом форме возбуждает новые типы и способы взаимодействия с подобными и неподобными себе. В коем, заметим, рождаются новые формы — столь же активные возбудители содействий, “искатели” своего тождества с основанием процесса, породившего как их самих, так и всё многообразие иных форм.

Как верующий человек, почувствовавший своё одиночество, обращается к Богу, а если видит хотя бы отсвет Его замысла в душах ближних своих, то и к ним, так и всё “одинокое” в мире, всё “обособленное” и отдельное для осуществления своего бытия обращено к основанию единого процесса формирования бытия Природы, “замысел” которой (начало, направленность, характер формообразования) лишь частично реализуется каждым особенным “модусом”, каждой особенной формой его — его пространством.

Жизнь человека также есть не что иное, как процесс саморазвития пространственной организации человеческих отношений при разрешении противоречий с природой и друг с другом. (Естественно, она к этому не сводится. Но ведь и без или вне более или менее устойчивых форм простираня жизне-деятельности человека нет и быть не может ни одного не только существенно характерного для *Homo sapiens* произвольного, но и любого произвольного его действия). Вопрос, следовательно, только в том, что лежит в основании и является движущей силой этого процесса.

И точно так же, как Бытие в разных, более того — полярных, концепциях обретает своё основание либо в самом своём простирании (в изначальных формах пространственных взаимодействий) — в материальной субстанции, либо в творческом (творящем!) начале Бытия, целесообразно и произвольно “экспериментирующем” в материи и на материи, так и для Homo sapiens поляризованные Декартовой дуалистической логикой концепции находят основание его жизнедеятельности либо в пространственных (внутренних и внешних) взаимодействиях организма, либо в душе (психике, сознании, бессознательном и т.п.), не имеющей пространственных определений.

Либо — либо, третьего для них не дано. И пока оно не дано, творческие силы души, ускользая от осмысления своей природы теоретиками, остаются непознаваемой “вещью в себе” — предметом метафизических спекуляций натуралистов и “натуралистических” надежд метафизиков.

В дальнейшем, говоря о творческих силах души, об их общем начале и основании — о сущностной двуликости текста жизненно необходимых обращений людей друг к другу и к себе самим, мы будем использовать термины “пространство” и “форма” отнюдь не в Декартовом, а, скорее, в Аристотелевом смысле. Для того и понадобилось нам это “чисто философское” отступление.

Вернёмся, однако, к двуликости текста. И тот факт, что господствующие и “противоборствующие” в современном образовании дидактические системы ориентированы на неё, как бы избирая для себя один из двух текстовых “ликов”, говорит лишь о том, что слабо рефлектирующая на себя культура постиндустриальной цивилизации до сих пор зиждется на породившей её механике. Дуализм Декарта был самым ярким рефлексивным её самоосознанием. Но и сегодня он — не столько традиционный тип мышления о сущем, сколько теряющий (возможно уже потерявший) свою былую продуктивность и всё же сохраняющий работоспособность способ воспроизводства культуры.

Тот “образовательный” компендиум знаний, умений и навыков, который и сам образован собранием текстов культуры — когда-то так кстати прозвучавших живых и страстных обращений её творцов к жаждавшему открытий человечеству, овнешнённых речью, музыкой, формулами законов природы, архитектурными ансамблями, живописными и пластическими образами, воплощёнными в металл технологическими идеями и т.п.,

предстаёт теперь перед вступающими в жизнь поколениями своей завершённой пространственной формой, как бы застывшей в своём над-личном и безраз-личном бытии — в бытии теперь уже “ничейного”, а, тем самым, всегда и всем внешнего, объективированного текста.

Учитывая всё вышесказанное, можно ещё раз вернуться в наше философское прошлое. Необходимо новым прочтением старых классических текстов проверить верность нашего подхода к проблеме самосознания в двух его ипостасях: субъективной и интересубъективной.

ПРОБЛЕМА АКСИОМАТИКИ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ НАУКИ

“Я начал с изучения людей и увидел, что все бесконечное разнообразие их законов и нравов не вызвано единственно произволом их фантазии”, — произнеся эти слова, как справедливо считают сегодня многие исследователи, великий Монтескье заложил основы современной социальной науки⁷⁸. Именно с того момента, когда за случайной, на первый взгляд определяемой всецело свободными действиями великих политиков сменой исторических событий исследователи попытались увидеть формирующий и движущий эти события *объективный закон*, изучение истории стало облекаться в столь дорогую и привычную нашему разуму форму классического знания. И все же, слово “*единственно*”, наверное, не случайно прозвучало в знаменитой фразе автора “Духа законов” — неподдающаяся строгой рационализации фантазия человека не могла быть всецело исключена (хотя бы и на словах) с самых первых шагов становления социальной науки. Другое дело - более поздние формы последней, когда для многих исследователей прогресс в области социально-исторического знания начал однозначно ассоциироваться с абсолютной элиминацией из эпистемологических моделей свободной, креативной деятельности человека. Своей вершины такой подход достиг, без сомнения, в философско-исторической концепции Гегеля, окончательно лишившей самостоятельно действующего человека статуса исторического творца и превра-

тившей его в послушное орудие надындивидуального мирового духа, в глубинах которого и разыгрывалась подлинная драма мировой истории.

Однако, не случайно, что наиболее последовательным образом эта методология оказалась реализованной именно в объективно-идеалистической системе, изначально постулировавшей в качестве самостоятельного онтологического начала некую саморазвивающуюся идеальность, абсолютно независимую от свободного творчества человека. С несравненно большими трудностями приходится сталкиваться позитивистски ориентированным ученым, запрещающим себе обращение к трансцендентным мировоззренческим постулатам и потому вынужденным искать основания исторического процесса в пределах всецело земной реальности. При таком подходе объективные законы истории, в качестве некоей надындивидуальной тотальности *определяющие* собой социальное бытие человека, с неизбежностью сами должны обретать свое *основание* лишь в *креативной деятельности людей*, если мы только не позволяем себе в качестве спасительного выхода апеллировать к историческому промыслу бога. Ведь, если вдуматься, то придётся признать, что рационально непредсказуемая деятельность фантазии, столь опрометчиво оставленная учёными за порогом здания классической науки, лежит в основании не только случайных всплесков человеческого творчества, но, в конечном счете, конституирует собой и всё грандиозное здание *мировой культуры*. Однако этот, совершенно очевидный факт, и по сей день не вошел в предметное поле научного поиска – социальная теория, не имеющая *методологической* возможности адекватно осмыслить именно *свободную деятельность* людей как созидающую креативное пространство культуры, а, через это, производящую и воспроизводящую самого человека, своими средствами фиксировала и продолжает фиксировать лишь ее *продукт*.

Но не странно ли, что идеальная реальность, возникшая в недоступных *рациональности* уголках человеческого сознания, пройдя через некое “историческое чистилище” и обретя статус надындивидуальных форм общественных отношений, становится адекватной всецело *рационалистическим* методам классической науки? И не парадоксально ли существование строго научной теории предмета, чьи фундаментальные креативные основания признаны непознаваемыми самой наукой? И насколько адекватным может быть понимание *были* без раскрытия природы

сказки, породившей её - вот, поистине, фундаментальные вопросы, которые совершенно естественным образом встают при осмыслении подходов современной социальной науки к исследованию своей предметности, но на которые мы тщетно стали бы искать ответы в ее пределах.

Не случайно, что попытка Фрейда найти основания грандиозного по своей культурной значимости мифа об Эдипе в креативных процессах, происходящих в психике каждого человека, не просто воспринимающего, но как бы заново проживающего и, тем самым, вновь творящего великую трагедию античного мира, имела эпохальное значение, далеко выходящее за рамки психологической науки⁷⁹. Однако, и фрейдовская методология имела своей предпосылкой нечто всецело *продуктивное* – уже сформированную сущность человека, изначально противостоящую надындивидуальным реалиям культуры. И не удивительно, поэтому, что критика методологических оснований фрейдизма составила одну из наиболее продуктивных линий в развитии психологии двадцатого столетия – линий, в рамках которой сформировалась не раз упоминавшаяся в предшествующих главах данной книги культурно-историческая концепция Л.Выготского.

Но о перипетиях психологической науки было сказано уже достаточно. Здесь же нам хотелось бы обратиться к рефлексивному осмыслению другой социальной дисциплины – политической экономии, история которой по степени драматизма и накалу противоречий вряд ли имеет себе равных не только среди общественных, но и среди естественных наук. Являлся ли этот драматизм результатом специфических особенностей политической экономии, или же здесь мы сталкиваемся лишь с частным проявлением все той же, обозначенной выше фундаментальной методологической проблемы – над этим вопросом нам и предстоит поразмышлять в данной работе.

Одним из важнейших завоеваний более чем двадцатипяти-вековой истории философии по праву можно считать раскрытие парадоксального, на первый взгляд абсолютно противоречащего здравому смыслу характера теоретической предметности – предметности, основание которой, как оказалось, не имеет ничего общего с эмпирическим обобщением наличных фактов, с любыми формами абстрагирования материала из чувственно заданной действительности. История самой философии, являющейся предельной формой именно *теоретической* рефлексии

человеком основ своего сознания и своего бытия, а, через это, и основ бытия всего мира, каждым своим новым шагом, каждой новой системой задавала нечто иное, как новый способ полагания теоретического предмета, а, вместе с ним, и новую форму рефлексии его оснований и способа связи его с эмпирией окружающего мира.

Обожествление числа уже ранними пифагорейцами – вот поистине первая, еще не выработавшая себе адекватной методологии форма философского осмысления парадоксального характера теоретической предметности. Великое удивление человеческого разума, впервые узревшего совершенно особый – нетленный, а, значит, и **абсолютный** характер математических истин, аксиом и теорем, своим неподсудным времени бытием позволяющих человеку перешагнуть положенную ему природой грань и, в стихии собственной мысли, приобщиться к вечности – вот что, если смотреть в корень, породило столь уникальное явление, каковым предстает в истории религиозный культ числа у пифагорейцев. Предмет первой теоретической науки – математики – был возведен в божественный ранг, и у этого события были более, чем веские причины. Подобно тому, как божество, будучи незримым, тем не менее полагает каждому зримому бытию его меру и смысл, подобно этому и теоретический предмет, как это начало осознаваться уже в ранних философских школах античности, хотя и является продуктом чисто интеллектуальных, мыслительных преобразований, тем не менее задает нам всеобщие способы деятельности со вполне материальной, чувственно воспринимаемой предметностью, а, значит, является необходимым условием ее познания и понимания. В то же время, пифагорейство еще не выработало адекватной формы именно философского способа познания нового абсолюта, и совершенно чуждая – религиозная форма, в которую оказалась облачена рефлексия теоретической предметности, предопределила естественный и неизбежный крах этой школы.

В сверхчувственном бытии элеатов, лишенном различия и движения, в его вечности и предзаданности любому конечному бытию, теоретический идеал уже предстал в своем адекватном, чистом виде. Истину мира составлял положенный в эфире чистой мысли некий абсолютный покой, нерасчлененное единство, поглотившее, растворившее в себе даже теоретические истины математического знания. Найти новую связь между абсолютно располюсованными эллинскими мыслителями чувственным и

сверхчувственным мирами и составило ближайшую задачу в историческом развитии философии. Атомы Демокрита, становление Гераклита, вселенский разум Анаксагора представляли собой ничто иное, как попытки выхода из страшного состояния разорванности, в котором оказался начавший осуществлять свою рефлексию разум античности.

Эйдетическая модель Космоса Платона явилась, бесспорно, вершиной этого процесса. Чистое, нерасчлененное, знающее лишь единство бытие элеатов оказалось приведенным в этой модели в имманентное ему движение, теоретическая необходимость которого была раскрыта в наиболее глубоких спекулятивных платоновских диалогах, прежде всего, конечно же, в “Пармениде”. *Единое*, коль скоро оно *есть*, самим фактом своего бытия с необходимостью полагает (определяет) себя как *многое* — таков основной пафос этого бессмертного шедевра, намечающего строго теоретический выход из вскрытых предшественниками гносеологических парадоксов. Тем самым, в сверхчувственный мир теоретической предметности была внесена имманентная ему определенность, превратившая безжизненное единство элеатов в мир платоновских эйдосов-идей. Теоретическая предметность выступает теперь как абсолютная истина мира, как высший идеал, образец, по которому вселенский Демиург сотворил Космос. Многообразие наличного бытия носит призрачный характер, и все, что не может быть сведено к идеальному, умопостигаемому единству, должно быть оставлено за бортом научного познания. Любое познание есть всегда лишь *узнавание* некоей теоретической идеи в чувственном материале — идеи, которая именно поэтому должна быть выделена и исследована самостоятельно в особой теоретической науке. Математика, таким образом, была обоснована в качестве фундаментальнейшей науки о мире, и не случайно, как гласит легенда, на вратах платоновской Академии были высечены гордые слова: “Не геометр не войдет!”.

Аристотель, как известно, возведя чувственную единичность в ранг “первой сущности”, явил своим учением открытую противоположность идеалам платоновской методологии. Идеи не есть нечто, существующее вне материального мира, это — сам материальный мир, но постигнутый в его истине. Теоретическая деятельность никоим образом не была отвергнута Стагиристом, как это нередко представлялось и продолжает представляться в трудах эмпирически сориентированных историков фи-

лософии, но предметность теории была четко низведена на уровень обслуживающей, вторичной дисциплины, задающей *подход* к познанию, однако не исчерпывающей всех его задач. В его философии впервые зазвучали тревожные ноты по поводу намечавшейся все ярче в науке тенденции полного растворения богатства единичности в абстрактности ее видовых и родовых свойств. Многообразии земного мира, столь презрительно покинутого Платоном, вошло в поле научного осмысления его ученика. Наиболее продуктивной и исторически устойчивой оказалась экспликация этой методологии в область физической науки о Космосе, представшего в системе Аристотеля в виде *единичного* (и в этом с ним трудно не согласиться), органически целостного и иерархически организованного предмета, именно целостностью своей задававшего место и цель бытия каждой единичности. Познание такого Космоса, естественно, также могло быть только умозрительным, однако абстрактно-теоретическая модель не являлась здесь более всеобщей схемой, по отношению к которой единичное оказывалось лишь ее несовершенным воплощением — напротив, единичность абсолютно совершенной Вселенной (сконструированной, конечно же, в стихии чистой мысли и только в ней!) являлась здесь мерой всего и вся⁸⁰. Что же касается математики, то последняя, в итоге, напроць исчезала из инструментария построенной на таких принципах физической науки.

В данной работе не время и не место обсуждать все многообразие взглядов на причины, приведшие к более чем тысячелетнему господству модели аристотелевского Космоса в физической науке. Отметим лишь главное: античная философия и, в особенности, ее кульминационная точка — спор двух величайших мыслителей Эллады — Аристотеля и Платона — во многом задавала методологическое поле всего последующего развития физической науки, а, коль скоро физика вплоть до XIX в. была идеалом научной рациональности — через нее и науки вообще.

Беспрецедентный в истории монополизм аристотелевской физики, был, как известно, в XVI—XVII вв. низвергнут крупнейшим событием науки Нового времени — галилеевско-ньютоновской революцией в естествознании. Однако, вовсе не экспериментальное опровержение прежней системы, а фундаментальная методологическая переориентация физиков с идеалов аристотелевской науки на весьма своеобразный методологический платонизм явилась истинной причиной этого переворота.

Единичный опыт был практически инвариантен в отношении его теоретических интерпретаций, в равной мере верифицируя собой как ньютоновскую, так и аристотелевскую модели физики, каждая из которых имела достаточно возможностей отдать на откуп случайности не вписывающиеся в ее парадигму факты. Именно этот, возвращенный к жизни и весьма сильно преобразованный платонизм, а ргіогі уничтожив иерархически организованный Космос и поставив на его место пустое, везде однородное пространство, задал совершенно новую ориентацию познанию, направляя его на открытие вечных и неизменных характеристик бытия, остающихся всегда себе равными при любых метаморфозах материальной предметности и потому доступных точному *математическому* описанию. Место аристотелевского изучения органической целостности наличного мира заняло исследование его всеобщих инвариант. Не Космос задавал теперь абсолютную меру каждой из своих частей, а выводы абстрактной науки превращались в фундамент для построения моделей Вселенной. И лишь только встав на этот путь, когда любая предметность начинает рассматриваться как принципиально *сопоставимая, равноправная*, по своей сущности *однородная* с любой другой (чего в принципе не могло быть в иерархически организованном Космосе), человечество смогло прийти к теоретическому открытию фундаментальных физических законов сохранения: массы, энергии, количества движения, некоторые из которых были интуитивно известны за много тысячелетий до Ньютона, но понятийно строго были сформулированы лишь в Новое время. Вполне естественно, поэтому, что создававшаяся в рамках таких исследований картина мира весьма походила на космологическую модель Платона, или даже Парменида: истинный облик Вселенной представлялся в виде **бытия** (неважно, назовем мы его массой, энергией, или именем какой-либо другой, открытой позже, физической инварианты), чьи конкретные воплощения и модификации были абсолютно безразличны для его вечного покоя. И даже сама смерть, как это явствует, в частности, из известного письма А.Эйнштейна (так никогда полностью и не распрошавшегося с мировоззрением классической физики) по поводу кончины его друга Бессо, представлялась чем-то лишенным отношения к этому царству вечности и покоя, неким принципиально невозможным переходом из бытия в небытие, а потому эфемерным⁸¹.

Совершенно иным образом складывалась гносеологическая ситуация в политической экономии. В отличие от физики, в которой любой исследователь, вне зависимости от его методологической ориентации, всегда имеет дело с материальными, доступными чувственному восприятию и проверки процессами, не подсудными по крайней мере **человеческому** произволу⁸², в силу чего в этой области науки всегда можно строго и без смущения говорить об **объективности** знания, экономическая теория изначально имела своим предметом результаты действий наделенных разумом, а, значит, и **свободой**, людей. Именно эта особенность ставила политическую экономию в совершенно иную, по сравнению с физикой, познавательную плоскость. Однако, со времени возникновения в античности теоретической науки должно было пройти почти двадцать пять веков, прежде чем в бессмертных шедеврах немецкой классической философии смогли зародиться основы методологии, позволяющей осуществлять адекватное теоретическое познание действий **свободного** субъекта. Первые же шаги теоретической мысли человечества были сориентированы исключительно на познание **необходимых** процессов, протекающих в объективной, бездушной природе.

Но какой же путь, в таком случае, было избрать политической экономии? Что могло сориентировать становящуюся науку в хаосе неорганизованной теоретическим разумом, а, значит, еще адекватно не сформированной исследовательской предметности? В каком направлении могла формироваться научная теория о действиях свободных субъектов, имеющая в своем арсенале методологию, способную описать лишь необходимость?

Из истории экономической теории хорошо известно, что возникла она не в тиши уютных кабинетов, являя собой вариацию на тему геометрии, а то и гессовской “Игры в бисер”, но с самого начала ее развитие в немалой степени было детерминировано той далеко не последней ролью, которую приходилось играть ее теориям при определении экономической политики государств эпохи становящегося капитализма. Именно поэтому, эволюция классической политической экономии, по крайней мере вплоть до известного кризиса рикардианской школы, носила совершенно стихийный, не обремененный серьезной рефлексией начал и основоположений характер, происходя, в общем-то в условиях, когда для ее возникновения не было абсолютно никаких адекватных *методологических* предпосылок.

Столь парадоксальная ситуация с самого начала ставила нарождающуюся науку перед весьма необычным выбором: либо броситься в объятия самого грубого эмпиризма, и из непосредственных данных опыта попытаться индуцировать его простейшие закономерности (типа “закона издержек”), объявив описание наличного движения исследуемой предметности своей главной задачей, либо, ориентируясь на методологические идеалы развивающегося бурными темпами естествознания, попытаться придать и себе подобную ему форму. Здравый смысл толкал экономистов пойти по первому пути, по крайней мере гарантировавшему реалистичность и приземленность выводов, но сила традиции, господствующие в мировоззрении эпохи идеалы научной рациональности, а, главное, уже сформированная и успешно функционирующая исследовательская методология предопределили, одновременно с этим, неизбежную ориентацию ученых на нормативы классической теоретической науки. Кантовские антиномии увидят свет по крайней мере два столетия спустя, и философия еще не могла всерьез предупредить науку об опасностях, таящихся в попытках *измерить свободу меркой необходимости*. Так что нечему было остановить экономистов, с каждым шагом своей науки все увереннее встававших на путь *копирования* методологических идеалов естествознания, и именно такая изначальная неорганичность, инородность методологии исследовательскому предмету, явилась одной из основных причин столь драматичной исторической судьбы политической экономии.

Чтобы лучше понять всю парадоксальность ситуации, в которой оказалась политическая экономия, лишь только ее творцы перешли от спорадических размышлений об особенностях экономической предметности к попыткам построения теоретического знания о ней, можно провести некоторую параллель с судьбой другой, так же претендующей на теоретический статус дисциплины – эстетики. На первый взгляд эстетика, в отличие, скажем, от метафизики, всегда имеет дело с чувственными, реально существующими предметами. Но что при этом принципиально отличает ее от всех форм естествознания – так это отсутствие непосредственно чувственных критериев, позволяющих исследователю вершить объективный суд над ее предметностью. Человек – по самому определению эстетики, является единственной мерой ее бытия. Но только вот... какой человек? Человек в его сиюминутном настроении, человек, лишенный каких-либо

культурных предпосылок, или же все таки человек, в своей оценке прекрасного опирающийся на некий абсолютный критерий (идею!), заключенный в его душе, а, значит, и на нечто, **объективно** содержащееся в самой оцениваемой **предметности**? Со времени древней Греции эта антиномичность эстетических суждений не раз задавала исследовательскую канву наиболее смелым полетам философского гения человечества. Нам же, в данном случае, наиболее важно обратить внимание на принципиальное, сущностное сходство этой антиномичности с фундаментальной исходной дилеммой экономической науки: либо ученым следовало признать **эмпирическую** сиюминутность **мнения** человека верховным творцом и одновременно верховным судьей всех экономических реалий, либо предположить, что основу экономических оценок (знаний!) человека составляет нечто **объективное**, имеющее место в самой экономической реальности, и потому не зависящее от субъективного произвола. В первом случае политическая экономия всецело должна была бы превратиться в науку о человеческом мнении, о законах его формирования и движения, причем движения, абсолютно эмансипированного от какого-либо объективного содержания, заключенного в самой исследуемой предметности. Образ великого Протагора, как видим, имел все основания воскреснуть в молодой науке, однако на заре ее становления для этого чуда не было еще, как мы покажем чуть позже, ни мировоззренческих, ни методологических предпосылок. Именно поэтому второй вариант, ориентирующий науку на идеалы познания, выдвинутые вечным оппонентом Протагора — Платоном — первоначально оказался все-таки доминирующим, хотя мы вряд ли сильно погрешим против истины, если скажем, что борьба этих двух методологических линий — с одной стороны, ориентированного на описание наличной действительности и не желающего, в силу этого, знать иного критерия, кроме опыта, эмпиризма, с другой — реализующего идеалы классической дедуктивно построенной науки платоновского объективного идеализма, была основным лейтмотивом развития политической экономии в ее классический период — период, как раз и завершившийся полным располюсованием этих методологий. Именно этим обстоятельством и объясняется тот весьма необычный факт, что в системах классической политической экономии всегда усматривали и продолжают усматривать своих предшественников как представители платоновски ориентированной трудовой теории

стоимости, так и теоретики, работающие в парадигме “предельной полезности”.

Неотъемлемым атрибутом платонизма в любой области знания, как мы видели, является признание существования некоей инварианты, количественное сохранение которой совершенно не зависит от произвола человека и является абсолютным, действующим без каких-либо исключений законом данной науки — в естествознании функции таких инвариант выполняли и продолжают выполнять, как уже говорилось, фундаментальные законы сохранения. Таким образом, для оформления политической экономии в дискурсивно построенную, теоретическую дисциплину, требовалось априорное введение, априорное постулирование существования какой-то *субстанции*, которая оставалась бы всегда себе равной при любых метаморфозах экономической предметности.

Как это не парадоксально, но впервые об этой таинственной субстанции как предпосылке рационально понятой соизмеримости товаров заговорил самый знаменитый в истории противник платонизма — сам Аристотель — заговорил, правда, с опаской, указывая на необходимость этой субстанции для товарообмена, однако, считая ее существование невозможным и делая отсюда вывод о противности товарных отношений природе вещей. “Обмен, — писал Аристотель, — не может иметь места без равенства, а равенство без соизмеримости. Однако в действительности, — продолжал он, — невозможно, чтобы столь разнородные вещи были соизмеримы.” И в этих двух фразах великого Стагирита, как в зародыше, оказался заключенным весь драматизм последующей многовековой истории политической экономии. Одни исследователи, пошедшие по платоновски ориентированному пути, завершившемуся разработкой трудовой теории стоимости, усмотрели в первом тезисе гениальное прозрение, в силу ограниченных исторических условий не сумевшее воплотиться в более развитую теоретическую систему. Другие же, в основном представители более поздних, пострикардианских направлений, напротив, делали акцент на втором выводе, видя в нем серьезное предостережение теоретиков будущих веков от метафизических поисков объективной, к мнению субъекта несводимой субстанции в мире товаров.

Так или иначе, но именно первый из сформулированных Аристотелем тезисов (по сути платоновский, как это не парадоксально!), как мы уже сказали выше, по крайней мере задавал

для поисков разума априорный ориентир, столь необходимый в области любого, а уж тем более сверхчувственного знания, в силу чего как раз он оказался в первую очередь востребованным в историческом развитии экономической науки. Правда, ждать такого “востребования” этому подходу пришлось почти два тысячелетия, ибо лишь тогда, когда прошедшая через галилеевскую революцию естественнонаучная мысль была сориентирована на поиски вечных инвариантов природы, когда оперирующая только точными, абсолютными, аподиктическими величинами математика прочно утвердилась в науках о неживой материи, другими словами, лишь тогда, когда был сформирован **классический идеал рациональности**, политическая экономия окончательно смогла принять в качестве непреложной аксиомы наличие равенства при товарообмене, т.е. признать в качестве своей метафизической основы принцип неизменной субстанции классической науки. Такую предпосылку, если позволить себе терминологию Куна, вполне можно было бы назвать первой *парадигмой* в истории политической экономии, и именно с момента ее принятия можно говорить о превращении экономической мысли в научную дисциплину (или, по крайней мере, имеющую видимость таковой) в строгом смысле этого слова. Задача же исследователей сводилась теперь во многом к открытию и обоснованию природы той таинственной субстанции, что оставалась себе количественно и качественно равной при всех метаморфозах товаров.

Итак, заимствование состоялось, и нарождавшаяся политическая экономия приняла, без какой-либо критической рефлексии, априорные предпосылки классического естествознания — те самые, что несколькими столетиями спустя будут названы Кантом “основоположениями чистого разума” и обоснование корректной применимости которых исключительно к миру *чувственных, пространственно определенных предметов* составит один из главных лейтмотивов его основного гносеологического труда. Однако, первые шаги экономической науки, все увереннее встававшей на столь рискованный путь, на первый взгляд не предвещали никаких, неизвестных наукам о природе, методологических трудностей. Равенство, ежедневно и ежечасно наблюдаемое в реалиях хозяйственной жизни, есть ничто иное, как **равенство денежных стоимостей** обмениваемых непосредственно или косвенно товаров, поэтому первой субстанцией богатства была объявлена в теориях меркантилистов всеобщая и

всемирная форма денег — золото. До тех пор, пока политическая экономия придерживалась этой *чувственной видимости* своего принципиально *сверхчувственного предмета*, до этих пор ее гносеологическое положение как теоретической дисциплины мало чем отличалось от положения других классических наук. Подобно тому, как любая аксиома естествознания, в силу своего аподиктического характера, хотя никогда и не может быть строго обоснована опытом, однако, может быть, по крайней мере, этим опытом *продемонстрирована* (как, например, в случае с аксиомами геометрии, выполнение большинства из которых в любом единичном случае может быть непосредственно подтверждено прямым измерением или даже самым наглядным методом — методом наложения), подобно этому и денежное равенство при товарообмене оказывалось вполне позитивным, реально наблюдаемым фактом. Однако, как говаривал Гегель “сущность должна являться”, и сверхчувственная природа экономической предметности не могла не дать о себе знать, лишь только учения меркантилизма начали обретать более или менее стройную систематическую форму. Уже первые критики этого направления обратили внимание на то, что стоимость золота сама подвержена непосредственно наблюдаемым колебаниям, зависимым, в частности, от количества его добычи и сложности процесса последней, что, в совокупности с другими обстоятельствами, нацеливало наиболее проницательных теоретиков на поиск иных оснований политэкономической предметности.

Чутье могучих мыслителей (но именно чутье, а вовсе не рефлексивное осмысление действительной парадоксальности исследуемой области!) направляло экономистов к реальному основанию предметности их науки — к труду, различные конкретные формы которого, а, затем и труд в своей всеобщности, поочередно выдвигались в качестве истинного источника, истинной субстанции экономического богатства. Та деятельность, которая только и формирует мир экономических реалий, в рамках которой только и зарождаются те отношения, которые впоследствии проявляют себя в обмене в качестве внешне независимых, самостоятельных законов, медленно, но верно входила в предметное поле политической экономии. Но знали бы экономисты — платоники, отходя от признания золота единственной мерой богатства и обрекая себя на поиск *сверхчувственной* субстанции товаров, сколь тяжкий крест взваливают они на собственные плечи и плечи своих учеников! С этого момента речь

не могла уже идти даже о *демонстрационной* проверяемости аксиом этой науки, ибо никакой чувственный опыт, никакой непосредственно наблюдаемый хозяйственный акт не могли, да и в принципе никогда не смогут дать наглядного, чисто эмпирического подтверждения правильности любых утверждений о сверхчувственных основаниях экономической жизни. И, наверное не случайно, что виднейшие представители немецкой классической философии всегда столь уважительно относились к политической экономии — в последующих ее шагах ничто другое, кроме излюбленного трансцендентальным идеализмом “чистого разума”, не могло уже служить ей опорой в поисках собственного начала! Новая логика — логика сверхчувственного познания, логика свободы — вот в чем состояла объективная потребность методологии этой науки. Но методологические революции, сколь бы закономерными они не были, никогда не совершаются “на кончике пера” — для их развертывания всегда необходимы фундаментальные потрясения всего здания научной мысли. Именно поэтому, первой реакцией экономистов на формирование в их области принципиально новой предметности оказалось не развертывание столь естественного в этой ситуации фундаментального методологического поиска, а полный логический волюнтаризм.

Да, как это не парадоксально, но отсутствие каких-либо чувственных критериев даже для элементарной *демонстрации* истинности аксиом политической экономии породило на начальном этапе уникально беспечное отношение даже виднейших представителей этой науки к обоснованию теоретических начал своей дисциплины. Но, с другой стороны, как могло быть иначе — теоретическое учение о человеческой субъективности, находившееся еще во многом в религиозном плену, очевидно, не могло быть в то время ассимилированно стремившейся иметь позитивный характер наукой, чувственный же опыт, как уже говорилось выше, вообще был бесполезен для вырвавшейся из плена меркантилизма политической экономии. Помнится, Гегель как-то заметил, что сколько не смотри в небо, увидеть, что орбиты планет имеют эллиптическую форму можно, лишь имея в голове чисто идеальное, математическое выражение этих фигур. И политическая экономия далеко не была исключением из этого правила: сколько не вглядывайся в мир экономических реалий, увидеть в отношении двух товаров отношение равенства можно лишь а priori предположив это равенство уже суще-

ствующим, уже наличным. Сверхчувственный же характер предметности только обострял эту ситуацию, оставляя экономистам лишь одну возможность: всеми силами спасая высший идеал платоновской науки — постулат о равенстве, о сохранении субстанции — идеал, единственно задававший априорный, хотя в принципе и не верифицируемый опытом вектор научного поиска, попытаться наполнить его конкретным экономическим содержанием (хотя бы тем же равенством трудовых затрат) чисто внешним, метафизическим образом, путем совершенно отвлеченных рассуждений, на самом деле не имеющих к реалиям экономической жизни абсолютно никакого отношения. И действительно, обращение к соответствующим рассуждениям классиков этой науки просто не может не поражать наивностью и беспочвенностью, тем более на первый взгляд странной и даже удивительной, что выросшие на основе введенной таким образом аксиоматики теоретические системы явили собой выдающиеся события в истории человеческой мысли.

Наиболее примечательной, в этой связи, является, конечно же, концепция Д.Рикардо — концепция, в рамках которой парадигма трудовой теории стоимости достигла своего наивысшего систематически-целостного оформления, в результате чего в наиболее яркой степени проявилась исходная антиномичность экономического платонизма. Но вот что удивительно: автор знаменитых “Начал политической экономии”, несмотря на явно обязывающее название своего главного труда, почти не уделил сколько-нибудь серьезного внимания размышлениям о природе аксиоматики своей науки. Говоря точнее, в первой главе, на первых строках этого произведения английский экономист просто *цитирует утверждение* А.Смита об определяемости стоимости трудом, снабжая его лишь поясняющим комментарием. С собственными же рассуждениями Д.Рикардо, да и то, опять-таки связанными с развитием им идей другого экономиста — француза Дестю-де-Трасси, мы встречаемся лишь в седьмой (!) главе “Стоимость и богатство, их отличительные свойства”. И вот этот фрагмент нам придется привести почти полностью, ибо в нем представлен наиболее распространенный в классической политэкономии подход к обоснованию аксиоматики трудовой теории стоимости. “Франк являлся бы мерой стоимости не для всякого предмета, — читаем мы в ней, — а только для известного количества металла, из которого сделан франк, если бы только франк и предмет, подлежащий измерению, не могли бы быть

оба *сравниваемыми* с какой-либо другой мерой, *общей* для них обоих. Такая мера, по-моему мнению, существует, так как оба они *являются результатом труда*. Следовательно, *труд есть общая мера*, с помощью которой могут быть определены как *действительная* (объективная! — К.С.), так и относительная стоимость предметов”⁸³.

Итак, отчаявшись отыскать чувственный признак, делавший бы сопоставимыми в актах обмена совершенно разнородные товары, экономисты нашли требуемую однородность в самом *происхождении* товарного мира — мира, действительно создаваемого трудовой деятельностью человека. Внешне, все требования платоновской науки оказывались соблюдены, и все же, при этом появлялось нечто принципиально такое, что никогда не встречалось, и, главное, в принципе не могло встретиться в классических естественнонаучных системах. “Физика, бойся метафизики!” — это знаменитое требование Ньютона, призвавшего ученых отказаться от бесплотных попыток выстраивать умозрительно-спекулятивные системы, описывающие *происхождение* материального мира (неизбежных, как мы видели, в рамках аристотелевской модели науки, но ненужных и даже вредоносных в платоновской парадигме) и заняться позитивным изучением его *наличности*, в нашем случае являлось отвергнутым — овеществленный труд, как формально-общий признак товара, оказывался связан вовсе не с непосредственной данностью предмета, а как раз со всеобщими условиями его *возникновения*. Парадоксально, но факт: ища возможности реализации платоновской методологии, политикоэкономы совершенно бессознательно распахнули двери перед ее извечным противником — аристотелизмом, правда не заметив и, уж тем более, не осмыслив этого факта. А вместе с методологией Стагирита входил в науку и ее извечный, истинно метафизический вопрос — вопрос об *основаниях* самого бытия исследуемой предметности, вопрос о ее *causa sui*, не случайно запрещенный творцами классической науки как неадекватный платоновской методологии и потому запредельный для нее.

И, ведь что самое интересное, политикоэкономы напали на совершенно верный след! Вспомним то, о чем уже говорилось в предшествующих главах: как раз современники этих мыслителей — философы картезианцы XVII—XVIII веков, дали блестящую критику всем попыткам с позиций платоновски ориентированной естественной науки (не путать с платонизмом вооб-

ше!) построить механистическую концепцию сознания и самосознания человека. Важнейший вывод Декарта – душа, духовный мир человека теоретически могут быть поняты только как *causa sui*, т.е. как нечто себя созидающее и творящее, как то, что не может быть понято и осмыслено в наличной данности, но теория чего может быть построена только через раскрытие онтологических оснований бытия самой предметности.

Таким образом, не логика пространственного взаимодействия, а еще только создававшаяся философией логика *causa sui* могла быть единственной адекватной методологией политико-экономического исследования. Но, увы, сколь далеки от всей этой метафизики были политикоэкономы тех времен, как и нынешние их собратья мечтавшие построить строгую, *позитивную* науку, по степени точности своих выводов способную бы если не соперничать, то, хотя бы приблизиться к вожделенному идеалу знания того времени – физике. Да и сама философия пока еще с презрением взирала на меркантильную людскую суету, строго по картезиански противопоставляя духовное материальному и отводя, в силу этого, своим интересам лишь область горних вершин человеческого духа. Время встречи этих двух, в обыденном сознании абсолютно противоположных друг другу дисциплин, еще не наступило, так что не стоит поэтому удивляться, что чисто стихийно напав на верный след экономисты предприняли попытку, на сей раз последнюю, выстроить на основе уходящей корнями в аристотелевскую методологию трудовой теории стоимости систему платоновски ориентированной науки.

Объявив труд единственным основанием материального общественного богатства, но рассматривая его не в качестве *causa sui*, только и формирующей весь товарный мир, а, значит, и задающей всему этому миру определенную *меру* (вспомним вновь Аристотеля и его перводвигатель!), а лишь в виде *формально – общего* признака вынесенных на рынок товаров, политическая экономия с неизбежностью должна была столкнуться с фундаментальными трудностями, во многом и предопределившими столь скорый крах ее классической формы. Ведь разве не встает при этом совершенно естественный вопрос: какое отношение все эти абстрактные рассуждения об общей мере имеют к тем реальным связям, которые возникают между людьми на рынке? Какое дело покупателю до трудовых затрат производителя, если его интересует не *процесс*, а *результат*? Почему именно этот

формально общий признак должен регулировать экономические отношения между людьми? Другими словами, каким образом реализует себя трудовая стоимость как общая мера товаров в реальной экономической жизни рыночного хозяйства?

Именно в силу отсутствия за формальной общностью какого-либо экономического смысла, объяснявшего бы поведение человека на рынке, экономисты классического периода никогда не ограничивались чисто платоновским постулированием определяемости стоимости товаров трудом, но всегда в качестве дополнительной аргументации указывали на спрос и предложение, динамика которых и приближала цены товаров к издержкам их производства⁸⁴. И эти рассуждения, надо сказать, всегда выглядели куда более понятно и логично. Вместо метафизической, сверхчувственной силы, непонятным и таинственным образом прокладывающей себе дорогу и организующей общественное производство, перед нами предстают столь похожие на нас самих реальные люди, своим стремлением максимизировать доход и минимизировать затраты чисто бессознательно создающие основу экономической предметности - стоимость. Но только сама стоимость превращалась, при этом, в нечто зависимое, производное от мнений, желаний и потребностей уже существующих, уже сформированных (где? когда? кем?) людей, а человеческая субъективность, как мы уже говорили, была в то время еще за пределами компетенции научной методологии. Именно поэтому, с каждым новым шагом политэкономической науки усиливалась тенденция превращения стоимости в самостоятельную, фундаментальную величину, не определяемую поведением, а, напротив, определяющую собой все стороны экономической жизни человека.

Попытка совместить несовместимое — обращение к *causa sui* исследуемой предметности с одной стороны, и использование при этом методологии классической, *продуктно* ориентированной науки с другой, неизбежно должны были породить и иные, несравненно большие гносеологические проблемы. Именно это и произошло, лишь только политическая экономия достигла зрелости, и в системе Д.Рикардо была предпринята грандиозная попытка ее систематического дедуктивного построения, исходя из а priori принятой трудовой теории стоимости. Антиномии, обнаружившиеся при этом, и явились главной причиной последовавшего вскоре после выхода в свет основных трудов английского экономиста раскола ранее единой экономической науки

на две абсолютно противоположные, исходящие из взаимоисключающих аксиоматик научные дисциплины. Первое и самое главное противоречие было, как известно, связано с явным несоответствием закону стоимости наблюдаемого в жизни и составляющего сущность буржуазного хозяйства процесса обмена между трудом и капиталом. Главный принцип этой теории — принцип *равенства*, принцип эквивалентности трудовых затрат нарушался в самих основах, в самом определении капитала как отношения, позволяющего неравноценно обменивать овеществленный труд на труд живой. Каждодневная практика показывала, что труд пролетария, будучи полноправным товаром на рынке, покупался за стоимость, значительно меньшую той, которую он реально создавал в течение своего производительного потребления. И именно образующийся в ходе этого процесса избыток, присваиваемый капиталом без всякого эквивалента, грозил опрокинуть все здание политической экономии, ибо его наличием опровергалось нечто несравненно большее, чем просто произвольно принятая аксиома — опровергался априорный принцип разума классической науки. Не менее фундаментальные проблемы вызывало совмещение закона стоимости с существованием средней прибыли и рентных отношений. И даже те из теоретиков, которые посчитали снятыми противоречия рикардианской системы в учении Дж.С.Милля (на методологических аспектах последней мы, к сожалению, не имеем возможности останавливаться в данной работе) не могли не признать наличие непреодолимого *дуализма* в фундаменте классической политической экономии, предлагавшей две совершенно разные *меры* для определения цены потенциально восполнимых (т.е. трудом человека при данных условиях воспроизводимых) и невосполнимых материальных благ.

Да, лишь тогда, когда грянул кризис рикардианской школы, когда обнаружилось вопиющие противоречия действительности с описывающим ее законом, экономисты впервые должны были всерьез, а не так, как раньше — между делом — задуматься над основаниями своей собственной науки. До тех пор, пока экономическая теория не столкнулась со своим эмпирическим опровержением, она вполне могла позволять себе беззаботно относиться к обоснованию своих начал, усматривая в этой процедуре скорее дань внешним канонам оформления системы, чем необходимость серьезно задуматься о природе (*causa sui!*) своего предмета. И здесь вновь напрашивается аналогия с есте-

ствознанием, из которого были заимствованы формы априорных принципов политической экономии: подобно тому, как для дальнейшей судьбы физических концепций были совершенно безразличны способы, каковыми в метафизических рассуждениях обосновывался аподиктический характер фундаментальных законов сохранения, с равным успехом выдвигавшиеся как в материалистических, так и в идеалистических учениях, подобно этому для судьбы экономических теорий классического периода было абсолютно безразлично, с помощью какой аргументации вводилась в них трудовая теория стоимости. И лишь тогда, когда развернулся кризис в политической экономии, размышления о началах науки, как это было и в физике три четверти века спустя, вошли в эпицентр научного поиска. Не случайно этот переломный этап был метко охарактеризован Марксом как “большая метафизическая эпоха в истории политической экономии”⁸⁵.

Каковы были фундаментальные, имманентные причины данного кризиса – об этом нам предстоит поразмышлять несколько позже, теперь же необходимо поподробнее обратить внимание на основные методологические итоги этой “метафизической эпохи”. Пожалуй, наиболее парадоксальный ее аспект – тот энтузиазм, то рвение, с какими многие экономисты рассматриваемого периода стремились спасти закон трудовой стоимости и лежащий в его основе принцип эквивалентности, демонстрируя тем самым лучше любых умозрительных рассуждений, что аксиоматика классической политической экономии являлась чем-то неизмеримо большим, чем просто беспристрастным обобщением наличных фактов, и уверенность в ее истинности черпалась не в наблюдаемой действительности, а в том, что Гегель в свое время метко назвал “свидетельством духа”.

Наиболее примечательное явление в этой связи представляют собой, конечно же, так называемые социалисты – рикардянцы, предложившие совершенно новое обоснование закона стоимости – обоснование, в корне изменившее его гносеологический статус. “По самой природе труда и обмена, – писал один из крупнейших представителей этого направления Дж.Брей, – *справедливость требует*, чтобы выгоды обменивающихся были не только взаимными, но и *равны*. Существуют только две вещи, которые люди могут между собой обменивать, а именно: труд и продукты труда. При *справедливой* системе обмена стоимость всех продуктов определялась бы полной совокупностью издержек их

производства и равные стоимости всегда обменивались бы на равные стоимости” (курсив наш. — К.С.). Таким образом, из *позитивного* закона, реально регулирующего движение экономической предметности, стоимость, в трудах этих исследователей, превратилась в *эмпириатив*, предписываемый действительности, и в соответствии с которым последняя даже должна быть изменена. Гегель, наверное, в подобной ситуации бы сказал, что идеализм платоновской методологии достигает здесь своей высшей, раскрывающей его подлинную тайну формы: не объективная действительность служит отныне источником наших знаний о ней, а, напротив, представления нашего разума о должном и справедливом становятся здесь *мерой*, определяющей само право на существование этой действительности. Императив, как это было известно уже в древней Элладе, никогда не может иметь своим источником объективную реальность; закон стоимости, превратившись в императив, лишний раз продемонстрировал, что объективная реальность никогда и не была его действительным основанием.

Однако, немалому числу исследователей ситуация виделась в совершенно ином свете. Классические системы, выстроенные, как оказалось, на совершенно неотрефлексированной, с помощью внеэкономических доказательств (типа упоминавшихся выше рассуждений об “общей мере”, или о том, чего “требует справедливость”) введенной в науку предпосылке, для многих явно начинали напоминать “коLOSSа на глиняных ногах”, весьма высоко вознесенного своими создателями, забывшими, однако, позаботиться о прочности его основания. И если экономической науке в представлении этих ученых не приходилось полностью “начинать с нуля”, то лишь потому, что она никогда, как мы уже говорили выше, не ограничивалась *всцело* дедуктивным способом построением своих систем, так что даже в рикардианской концепции присутствовало обоснование ее начал с помощью динамики спроса и предложения. Наиболее известным представителем возникшего в результате этого процесса эмпирически сориентированного направления в науке был Мальтус, который одним из первых заострил внимание на противоречиях между исследованной Рикардо действительностью и положенным им в основу теоретической системы законом стоимости. Единственный выход из сложившейся ситуации Мальтус увидел в полном отказе от ошибочной, с его точки зрения, трудовой теории стоимости, равно как и вообще от какого-либо

поиска в мире товаров **объективных** инвариант, объективных **мерил**, определяющих стоимость товара независимо от мнений покупателей и продавцов и несводимых к действиям спроса и предложения. В итоге, на прежнюю фундаментальную проблематику политической экономии, как раз и позволившей Гегелю назвать ее “наукой, делающей честь человеческой мысли”, западные экономисты нового поколения все чаще стали смотреть свысока, а за объективным, независимым от колебаний спроса – предложения мерилом стоимости прочно утвердился титул “химеры”. И, надо сказать, что полтора столетия, прошедших со времени рассматриваемого кризиса, не ослабили, а, напротив, только укрепили позиции и авторитет подобного подхода.

Однако, как хорошо известно из истории философии и естествознания, эмпиризм никогда не мог стать безраздельным властелином в науке, и не только потому, что абсолютно элиминировал даже саму возможность достижения всеобщего и необходимого знания, но и в силу того, что в его пределах, как это показал уже Платон, оказывался, если мыслить последовательно, принципиально необъясним сам **факт знания**. Именно поэтому, мальтузианство само по себе еще не могло всерьез претендовать на окончательную замену своим учением традиций классической политической экономии, и “большая метафизическая эпоха” с появлением основных работ этого направления отнюдь не завершилась.

Итак, первая попытка построения системы строго научного экономического знания, основанная на непосредственном, некритическом заимствовании методологических идеалов классического естествознания, завершилась широкомасштабным кризисом, сотрясшим основания политической экономии. Но кризис этот всего меньше можно было бы приписать случайному стечению обстоятельств – при всей необычности и оригинальности экономической предметности, перенос естественнонаучных априорных познавательных форм на неадекватную им **сверхчувственную** предметную область оказался далеко не новым явлением в истории человеческой мысли. И именно это явление, всего за какие-то три - четыре десятилетия до наступления “большой метафизической эпохи в истории политической экономии”, будучи взятым в своей всеобщей форме было гениально исследовано Кантом в его учении о трансцендентальной диалектике.

Положение, в точности подобное описанному выше, немецкий мыслитель увидел в таких авторитетных и популярных в те

годы наук, как рациональная космология, рациональная психология и рациональная теология. Абсолютно различные по проблематике, они, тем не менее, сходились в главном: в каждой из них познание *предмета* никак не было ограничено (а, значит, и *определено!*) априорными, аподиктическими условиями его *данности* субъекту; его бытие в качестве исследуемой реальности никак не было связано с познавательными средствами, используемыми при этом. Другими словами, не имея в своем арсенале иных средств, кроме тех, что к этому моменту были выработаны классической наукой для познания чувственных, в пространстве и времени определенных вещей, эти три дисциплины пытались использовать этот методологический арсенал для исследования сверхчувственных реалий, не имеющих вообще пространственно - временных (по крайней мере конечных) характеристик. Итоговый приговор великого мыслителя, как известно, был краток и беспощаден: во всех этих науках мы имеем дело вовсе не со *знанием*, а с *умствованием* чистого разума, развертывающим познавательный процесс на совершенно пустом месте. И возникающие при этом антиномии были не случайным и временным явлением, в принципе устранимым при более тщательном логическом подходе, а представляли собой неизбежную плату за методологический волюнтаризм ученых, столь беспечно отнесшихся к обоснованию аксиоматик своих наук.

Однако, несмотря на фундаментальность оснований и, как мы видели, практическую неизбежность развернувшегося в политической экономии кризиса, положение в этой науке к последней трети прошлого столетия стало явно выравниваться — с одной стороны, возникла марксистская политическая экономия, в рамках которой выход из методологических тупиков был найден через введение диалектической методологии, с другой — сформировалась и заняла лидирующее положение в профессорской науке Запада совершенно новая парадигма - парадигма *субъективной ценности*, основу которой составляла теоретическая модель *предельной полезности*. Диалектический характер марксова “Капитала” изначально сделал весьма спорным и проблематичным ответ на вопрос о праве рассматривать сформировавшееся на его основе направление в качестве теоретической альтернативы методологическим канонам прежней науки, однако в рамках парадигмы субъективной ценности ситуация выглядела куда более определенно: антиномии классической политической экономии оказались, по крайней мере на первый взгляд,

снятыми, причем снятыми в рамках сугубо формально логически организованной системы. Но как же оказалось возможным такое явление — как оказалось возможным построение формально логической экономической теории, избежавшей участи своей классической предшественницы и не столкнувшейся при своем систематическом построении с фундаментальной антиномичностью? Имеем ли мы в данном случае дело действительно с возникновением принципиально новой методологии, позволяющей осуществлять *адекватное* теоретическое познание сверхчувственных реалий бытия без заимствования у естествознания совершенно неорганичных этим реалиям априорных познавательных форм, или же и в данном случае мы имеем дело не со знанием в строгом смысле этого слова, а лишь с “трансцендентальной видимостью” последнего, принявшей, правда, более нетривиальный, незнакомый философам прежних времен характер? Над этими вопросами нам и предстоит поразмышлять теперь, однако, для их адекватной рефлексии нам вновь придется обратиться к естествознанию, точнее говоря к тем процессам, которые происходили в этой области науки параллельно революционным изменениям в политической экономии.

Вряд ли кто будет сегодня оспаривать утверждение, что “чистый разум” Канта, “чистый разум” классической науки претерпел в середине XIX столетия величайшие, фундаментальные изменения. Революция в физике, развернувшаяся на рубеже веков, и до сегодняшнего дня порождающая ожесточенные методологические споры, вне всякого сомнения была подготовлена именно в этот, на первый взгляд, значительно более “мирный” период научного развития. Итоги этого процесса, завершившегося созданием неклассических парадигм науки и по сей день с разных, а, порой и с противоположных сторон, оцениваются методологами различных направлений. Для нас же самым главным результатом этого периода является прежде всего то, что в его рамках впервые было покончено, причем на строго теоретическом уровне, с абсолютной *методологической монополией платонизма* в точной науке. Эпицентр же этого процесса пришелся на совершенно молодое направление в естествознании — на термодинамику.

Да, несмотря на то, что парадоксы при последовательном проведении платонизма возникли, в первую очередь, в политической экономии, первая настоящая брешь в его безраздельном методологическом господстве была пробита все-таки в физике,

хотя, несмотря на принципиальную схожесть ситуации, кризис платонизма в естествознании проходил в несколько иной форме, чем в политической экономии. Антиномий, подобных описанным выше, в физике обнаружено не было - открытые к середине прошлого века законы сохранения действовали с безукоризненной точностью при любых своих модификациях, постепенно вбирая в себя изученные ранее закономерности в виде своих частных проявлений. Кризис был вызван не противоречивостью теории (что будет обнаружено лишь несколькими десятилетиями спустя – при создании квантовой и релятивистской механики), а абсолютной абстрактностью ее методологии – вечные, неизменные характеристики мира не могли объяснить как раз то, что единственно интересовало с практической точки зрения человека – **направленность изменений** материальных предметов и управляющие этими изменениями **законы**.

Существовавшие в тот период физические теории никоим образом не запрещали закипеть поставленному на лед чайнику, при условии соответствующего, еще большего охлаждения льда, а сжатый газ, выпущенный из баллона, опять-таки **в принципе** вполне мог самопроизвольно собраться в исходную емкость. Однако, в реальной жизни чайник, естественно, не закипал, а газ никогда не собирался... В физике постепенно росло понимание того, что чем-то серьезным и фундаментальным отличается внутренняя энергия, скажем, сжатой пружины, от равной ему по **количеству** энергии расширенного почти до бесконечности газа. Но чем? Энергия ведь в обоих случаях одинакова, более того – доказательство качественной равноправности и, соответственно, количественной соизмеримости всех ее форм, как раз и выраженной в законе сохранения, явило собой величайшее событие в истории физической мысли. Но развитие в первую очередь теплотехники со всей остротой высветило другой аспект этой проблемы: при всей субстанциональной тождественности разнообразных энергетических форм друг другу различна, причем различна принципиально и фундаментально **полезность** этих форм для использования их человеком, в частности, различна их способность самопроизвольно менять свою форму, превращать себя в нечто более адекватное для человеческих нужд. История дальнейшего развития хорошо известна: сначала физики-практики (Карно), а затем и теоретики (Больцман, Максвелл, Кельвин, Гиббс) заложили основы совершенно новой науки – термодинамики, впервые обратившейся не к изучению

субстанциональных инвариант, а к исследованию способности акциденционных характеристик (в данном случае – форм энергии) к взаимопревращению, и которую вполне можно было бы назвать учением о *ценности* или о *полезности* энергии⁸⁶.

Вспомним еще раз важнейший вывод платоновской гносеологии, вывод его бессмертных шедевров – “Кратила”, “Тезета”, “Менона” – *знать* можно лишь то, что *предбывает*, ибо, в противном случае, направив свой взор на то, что *течет*, мы получим не знание о мире, а лишь наше *мнение* о нем. Да, возникновение термодинамики, впервые на языке математики (излюбленной Платоном науки!) заговорившей не просто об изменчивости, а о *необратимой*, а, значит, абсолютной, имманентной, принципиально неустранимой никаким абстрагированием изменчивости мира, отнюдь не случайно было сопряжено с развертыванием и обострением целого спектра фундаментальных философских проблем, начиная со знаменитого “парадокса Гиббса” и кончая проблемой “тепловой смерти Вселенной” – в предметный мир физической науки входил (не много, не мало!) недоступный познанию “мир по мнению” античных мудрецов, но осмысленный, при этом, на математическом (на платоновском!) уровне!

Сегодня, формирование так называемого неклассического идеала рациональности и, соответственно, неклассического субъекта, многие исследователи связывают с возникновением квантовой механики и теории относительности – двух дисциплин, буквально взорвавших своим появлением все прежние онтологические представления физиков, введя познающего субъекта в саму исследуемую, ранее всегда абсолютно объективную, т.е. не зависящую от него предметность. Но разве возникшая за несколько десятилетий до этого термодинамика не открыла уже дорогу в онтологию субъекту, ранее всегда бесстрастному, вынесенному за пределы мира? Разве введение принципиальной изменчивости мира не влечет за собой, как это уже прекрасно понимали софисты, признания человека в качестве “меры всех вещей”, в качестве той точки, той системы координат, по отношению к которой всякие изменения только и приобретают ту или иную *ценность*? И не случайно, что учением о *ценности* энергии в конечном итоге и явилась возникшая в ходе этого процесса новая физическая парадигма. В данной работе мы не имеем возможности останавливаться на этой проблеме подроб-

но, поэтому обратим внимание читателей лишь на несколько наиболее существенных примеров.

Ключевой категорией термодинамики является понятие энтропии — величины, чье возрастание указывает на направленность самопроизвольного изменения системы. Физики немало потрудились, чтобы в соответствии с канонами классической науки придать этой характеристике максимально объективный вид, причислив ее, по аналогии с внутренней энергией, даже к функциям состояния любой макросистемы. Но вот что удивительно — во всех полученных в итоге уравнениях, присутствует не сама энтропия, а лишь ее *приращение*, что же касается абсолютной величины этой характеристики, то, хотя современная наука пока еще продолжает признавать за ней некий объективный статус, но возможность ее даже косвенного экспериментального или теоретического определения сегодня все более ставится под сомнение. И это в ситуации, когда формула Эйнштейна ($E=mc^2$) открывает принципиальную возможность абсолютно точного определения всей содержащейся энергии в теле! Данный пример является далеко не единственным случаем, когда к фундаментальным парадоксам и противоречиям приводит всецело *объектное* восприятие энтропии. Чем, как не следствием подобного отношения, оказывается, при внимательном рассмотрении, знаменитый парадокс "тепловой смерти Вселенной"? Характеристика, у которой нет объективного *начала*, а есть лишь наблюдаемое субъектом *изменение* величины, с неизбежностью превращается в нечто антиномическое, лишь только разум задается вопросом о ее экстраполируемом на бесконечность *конце*.

Но, пожалуй, ярче всего свою, столь непривычную для классического субъекта "необъектную" природу, свою изначальную связанность с познающим мир человеком, энтропия демонстрирует в уже упоминавшемся выше "парадоксе Гиббса". Напомним, что главной его особенностью является вывод, согласно которому изменение энтропии, происходящее при взаимной диффузии двух газов зависит, причем скачкообразно, от тождественности или нетождественности (или, говоря по другому, от различимости или неразличимости) составляющих эти газы частиц. Но ведь различимость зависит, в свою очередь, от *способа* человеческого восприятия этих частиц, в том числе и от развития измерительной техники и проч. Возможно ли, чтобы *объективная* величина, функция состояния системы, оказалась бы

зависимой от такого *субъективного* факта, как *способ восприятия* (измерения!) компонентов системы человеком частиц, установленная на данном уровне технического развития, не исчезнет?! И где гарантия того, что неразличимость частиц, установленная при одном уровне развития измерительной техники, не исчезнет, как дым, при новом качественном скачке в ее развитии?

Наверное, вся выработанная за тысячелетие существования цивилизации софистика оказалась пушена в ход естествоиспытателями и обслуживающими их идеологию философами (для многих из которых сохранение образа классического субъекта познания было равнозначно сохранению материализма и позитивного характера научного знания вообще), дабы спасти столь привычный для платоновской методологии объективный статус энтропии, уже при своей первой формулировке в трудах Клаузиуса лишенной главной характеристики категорий классической науки – постоянства. Но софистика, как известно, не может заменить решение вопроса, именно поэтому и по сей день энтропия оказывается возмутительницей спокойствия в естествознании, прочно утвердившись в качестве основы самостоятельного, дополняющего (хотя и не подменяющего) собой закон сохранения энергии *начала*. И примечательно, что сколь бы неудобно не чувствовали себя физики в рамках подобного, разрушающего идеалы целостной дедуктивной науки *дуализма*, никому из них более чем за столетие существования термодинамики так и не удалось свести одно начало их науки к другому! Да и как могут быть примирены исходные аксиомы, проистекающие не просто из противоположных методологических установок, а выражающие собой принципиально различные способы онтологического полагания сомой научной предметности? И все же, ценой некоторого ослабления требований к логической (точнее, наверное, даже к эстетической) стройности теории физикам, тем не менее, удалось сохранить целостность своей науки, два начала которой в итоге не просто не взаимоисключают, а, напротив, успешно взаимодополняют друг друга в современных концепциях. К несравненно более сложным и драматичным итогам привел подобный процесс ломки платоновской методологии в экономической науке.

Да, наверное немало числа тупиковых методологических споров и проблем можно было бы избежать, обрати внимание философы и методологи науки на фундаментальное гносеологическое сходство процессов, происходивших во второй поло-

вине прошлого столетия в столь различных и даже во многом противоположных науках, как политическая экономия и естествознание. Платонизм, как мы видели, приведший в итоге к попросту абсурдным для здравого смысла выводам в политической экономии, оказался более чем естественной методологией для классической физики, изначально сориентированной на открытие объективных инвариант внешнего мира. Совершенно иначе сложились отношения этих наук с противоположной платонизму “субъектной” (энтропийной) методологией. Методология, на первый взгляд, лишавшая физику объективности и, тем самым, выбивавшая из под нее строгую исследовательскую почву, для экономической науки, напротив, открывала увлекательную и грандиозную перспективу ее приближения к своему истинному предмету - человеку. Насколько неприемлемым для классического естествознания оказывался неизбежно апеллирующий к субъекту энтропийный подход, настолько перспективным виделся он деятелям экономической науки. То, что породило столько парадоксов в физике, подобно апориям Зенона не нашедшим своего окончательного разрешения и по сей день, напротив, способствовало наступлению стабилизации в этой науке.

Новое направление в экономической теории выросло на основе принципиально иной и даже противоположной классической политической экономии аксиоматики, предпосылкой формирования которой как раз и явилась постановка под сомнение априорного (платоновского) постулата всей предшествующей политэкономической традиции о наличии отношения *равенства* в любом акте товарообмена. Вполне понятно, что это нововведение повлекло за собой целый спектр фундаментальных методологических перемен, в первую же очередь в корне изменились представления о соотношении субъективных и объективных характеристик экономической предметности. Ведь платонизм, с его представлениями об устойчивости, неизменности, абсолютности некоего параметра исследуемой предметности, независимости последнего от каких-либо человеческих воздействий, всегда и во всех науках являлся предпосылкой формирования объективизма, подпитывая и обосновывая главные положения его методологии – вспомним, для примера, хотя бы тот всплеск естественнонаучного материализма, что произошел вслед за формулировкой в физике XIX в. основных законов сохранения. Именно поэтому, отказ от факта равенства с неизбежно-

тью должен был качнуть маятник научного поиска в противоположную сторону и породить обращение к человеческой субъективности, признание именно ее верховным арбитром экономической жизни. И новая парадигма, получившая впоследствии название парадигмы “предельной полезности”, безжалостно изгнала из аксиоматики экономической теории какие бы то ни было следы прежнего (платоновского) объективизма. Любое благо, будь то продукт природы или нечто, созданное трудом человеческих рук, взятое само по себе, вне его отношения к человеческой индивидуальной, *субъективной* оценке, не обладает в этой концепции никакой объективной экономической характеристикой. То, что через парадокс Гиббса и родственные с ним проблемы едва не опрокинуло здание объективной физической науки - зависимость фундаментальной характеристики системы от *способа отношения к ней человека*, в политической экономии было встречено буквально с ликованием. И экономистам было чем гордиться — какое количество известных, если не сказать исторически хрестоматийных экономических явлений, всегда ранее неблагоприятно относимых в раздел случайных и нетипичных, неожиданно обрели теперь свое строго теоретическое объяснение. Разграбление варварами Рима, когда уникальные ювелирные изделия, бесценные с точки зрения образованного европейца, в глазах полудикаря имели *ценность*, равную лишь весу входящего в их состав золота, обмен драгоценных камней на глоток воды старателями, измученными жаждой в пустыне, астрономические цены произведений искусства мастеров былых времен и т.д., и т.п. — все эти хорошо известные исторические примеры, в рамках теории “предельной полезности” смогли обрести совершенно новый статус — статус экономически *закономерных* событий.

Однако, чтобы не оставаться чисто качественным объяснением экономических фактов, но превратиться в точную, оперирующую количественными характеристиками науку, формировавшейся политэкономической парадигме необходимо было отыскать новую меру, способную сопоставить, привести к общему знаменателю ценности принципиально разнокачественных хозяйственных благ. В классической политической экономии функции тотальности, делающей сопоставимыми разнородные продукты, выполнял надындивидуальный, объективный закон стоимости, через то, что Маркс впоследствии назвал “абстрактным трудом”, осуществлявший сравнение, соизмерение

качественно различных видов труда. Однако, как мы видели, обоснование трудового закона стоимости далеко не всегда понятным образом было связано с реальным экономическим поведением человека и его мотивами. Теория предельной полезности, отказавшаяся от признания первичности каких-либо надъиндивидуальных, безличных сил, в прежних концепциях предопределявших собой движение экономической действительности, с неизбежностью должна была в самом хозяйствующем субъекте искать основания всех закономерностей экономической жизни. И подобно тому, как Кант (в данном случае, как мы увидим ниже, это больше, чем простая, эмпирическая аналогия), в человеческом “Я”, в декартовской самотождественности любого самосознания, сумел увидеть несокрушимую (по сути божественную!) силу, задающую всему *бессмысленному* многообразию материального мира *единство и закон*, подобно этому создатели новой парадигмы экономической науки в “экономическом человеке”, в его стремлении удовлетворить свои разнокачественные, но при этом относящиеся к НЕМУ, к его EGO, а потому *сопоставимые* друг с другом во внутреннем мире его бытия (самосознания!) нужды и потребности, смогли увидеть *основание закономерного характера* экономической жизни хозяйствующего *индивида*.

Итак, экономическая наука, отказавшись от объективизма английских классиков, объявила самого субъекта верховным арбитром, верховным судьей своей предметности. Так что же, методологический прорыв совершился, и вместо беспочвенных попыток заимствования объектной методологии из естествознания мы наконец-то получили адекватный сверхчувственной экономической предметности подход, изначально ставящий во главу угла именно человеческую субъективность? Однако, подождем пока со скоропалительными выводами хотя бы потому, что открытия сопоставимости разнокачественных хозяйственных благ в “чистом пространстве” самосознания индивида было еще явно недостаточно для формирования целостной системы теоретической экономической науки, ибо главный вопрос оставался нерешенным — каковы принципы, каковы логические основы, которым подчиняется это сопоставление, а, соответственно, и какой должна быть логика, адекватно воспроизводящая этот процесс? Предстанет ли в ней человек *свободным* субъектом, креативно созидающим мир своего экономического бытия, или же и на эту его деятельность будет наложена естественнонауч-

ная “палетка”, так что свободные действия субъекта предстанут как с необходимостью воспроизводящие некую уже существующую, его воле и произволу не подчиненную, а потому, хотя и находящуюся в его самосознании, но при этом всецело объективную схему?

Достаточно взглянуть на следующий шаг в развертывании парадигмы субъективной ценности, чтобы стало ясно, какой из двух логик было, в итоге, отдано предпочтение. “Становится ли и при каких условиях вещь для меня полезной, – писал один из родоначальников новой парадигмы К. Менгер, – становится ли и при каких условиях благом,... имеет ли и при каких условиях она для меня ценность и как велика мера этой ценности, когда и при каких условиях произойдет экономический обмен благом между двумя хозяйствующими субъектами... – *все это также не зависит от моей воли, как закон химии от воли химика-практика*”⁸⁷ (курсив наш. – К.С.) Но как было возможно совместить эти два требования - с одной стороны, возведение в ранг верховного арбитра экономической предметности реального человека - потребителя, со всеми случайными проявлениями его вкусов, привычек, желаний, с другой - постулировать подчиненность действий субъекта в этой же области всецело объективной, а, значит, и доступной классически организованному научному познанию, схеме?

Выход, предложенный творцами новой парадигмы из столь парадоксальной ситуации, во многом и составил их основную заслугу перед мировой наукой. Если полезность, с точки зрения *качества* товара, в этой концепции полностью отдавалась на откуп случайному, а, потому, находящемуся за пределами возможностей теоретического осмысления произволу индивида, то зависимость полезности⁸⁸ от *количества* единиц товара, находящегося в распоряжении субъекта, фиксировалась с той самой жесткой, никакому произволу не подчиненной необходимостью, о которой говорил К. Менгер в приведенном выше отрывке. Основу этой зависимости составлял знаменитый “принцип убывающей полезности”, почти одновременно (1871–1874 гг.) введенный в науку Джевонсом, Менгером и Вальрасом, согласно которому *полезность каждой последующей единицы данного продукта меньше предыдущей*, и, при экстраполяции на бесконечность стремится к нулю. Другими словами, если чисто качественно определена субъектом полезность для него какого-то продукта, то зависимость полезности единицы данного продукта от общего

количества последнего, находящегося в распоряжении, уже ни коим образом не будет связана с индивидуальным произволом, а будет определяться жестким законом “убывающей полезности”. “Правда, — писал К. Менгер, — наши потребности могут отчасти зависеть от нашей воли и нашей привычки, по крайней мере поскольку речь идет об их происхождении, но раз они уже *налицо*, ценность, которую блага имеют для нас, уже не представляет собой *ничего произвольного*” (курсив наш. — К.С.)⁸⁹.

Аксиоматика, в итоге вводимая родоначальниками новой парадигмы, не просто принципиально отличалась от аксиоматики классической школы, но основывалась, говоря кантовским языком, на принципиально иных *основоположениях чистого разума*, и, в итоге, как две капли воды — не только по форме математического выражения, но и по существу — оказалась сходной со вторым (энтропийным) началом термодинамики. Хотя разговор об этом сходстве и его причинах заслуживает, вне всякого сомнения, отдельного исследования, обозначим, по крайней мере, его основные, наиболее существенные для поднятой в данной работе проблематики, элементы. Во-первых, в рамках народившегося учения о “предельной полезности”, любая *отдельно* взятая частица (скажем, отдельно взятая экономическая единица - товар) лишается каких-либо собственных, имманентных, объективно и самостоятельно принадлежащих ей экономических характеристик. Подобно тому, как бессмысленно говорить об энтропии отдельно взятого атома или молекулы, подобно этому, в рамках новой концепции, невозможно вести разговор о самостоятельной полезности данной единицы продукта — даже если известны издержки ее производства и то, что она способна удовлетворить какую-то реально существующую потребность человека, т.е. как раз те факторы, что в классической концепции считались определяющими экономические характеристики товара, полезность ее может быть посчитана только с учетом наличия у потребителя других, тождественных ей единиц. Это во-первых. Во-вторых, любые изменения в распределении товаров между владельцами, происходящие *самопроизвольно*, т.е. ненасильственно, по обоюдному соглашению, сопровождаются не сохранением, как это было в классической школе, а возрастанием основной экономической характеристики, в данном случае суммарной полезности, подобно тому, как все самопроизвольно протекающие в изолированных неорганических системах процессы (в частности, процессы *распределения*

концентраций молекул по различным фазам или атомов между молекулами различных веществ) происходят в направлении возрастания суммарной энтропии этих систем. Не факт равенства, а факт *взаимной* выгоды, взаимного выигрыша в полезностях — вот, что является движущей силой в товарообменах! “Обмен оказывается экономически возможным, — писал по этому поводу ближайший последователь К. Менгера и один из самых известных популяризаторов его идей, австрийский экономист Е. Бем-Баверк, /— только между такими двумя лицами, которые определяют ценность предлагаемой для обмена и получаемой в обмен вещи неодинаковым, даже противоположным образом... Очень часто утверждали..., что при справедливом обмене ценность обмениваемых количеств материальных благ должна быть одинакова, что эти количества должны являться “эквивалентами”. ...Но если брать слово “ценность” в субъективном смысле, то окажется, что эквивалентности между даваемыми и получаемыми в обмен материальными благами не только не должно, но прямо и не может быть. Мы не совершаем меновой сделки, когда обмен не приносит нам выгоды, а обмен выгоды нам не приносит, когда вещь, получаемая нами в обмен, имеет в наших глазах совершенно такую же субъективную ценность, что и вещь, отдаваемая нами в обмен”⁹⁰.

И здесь речь идет не просто о чисто внешнем сходстве возникших во второй половине прошлого столетия новых парадигм в естествознании и экономической науке — между этими двумя явлениями, вне всякого сомнения, можно усмотреть сходство внутреннее, по сути, по механизму, по существу. Как известно, физический смысл закона возрастания энтропии в неорганической природе состоит в стремлении предоставленных себе (изолированных) систем к максимуму *неорганизованности и беспорядка*, т.е. к предельно возможной степени смешения и взаимопроникновения их разнородных частей. Энтропия системы двух различных газов, например, взятых до из взаимной диффузии, будет всегда меньше энтропии смеси, возникшей после их перемешивания. Точно также, суммарная полезность товаров двух разных видов, первоначально в достаточно больших количествах принадлежащих двум различным владельцам (например — наиболее распространенный в экономической науке вариант — их производителям), будет всегда меньше суммарной (интегральной) полезности после обмена, когда произойдет своеобразная “диффузия”, и одному и тому же владельцу будут уже принадле-

жать товары не одного, а двух видов, т.е. своеобразная “товарная смесь”. И даже итог, результат такого распределения в обеих науках, как это ни парадоксально, имеет одинаковое название — **равновесие**, с той лишь разницей, что в политической экономике эта категория является более многозначной, чем в классической термодинамике, что связано, прежде всего, с большим динамизмом экономической предметности, с наличием в ней различного уровня частных равновесий.

То, что так смущало в парадоксе Гиббса естествоиспытателей — зависимость фундаментального параметра системы от различимости или неразличимости частиц, в рамках теории предельной полезности оказывается явлением, хорошо знакомым любому удачливому коммерсанту. Действительно, здесь становится теоретически вполне допустимой ситуация, когда полезность товара (непосредственно, в новой парадигме, связанная с его рыночной ценой), обладающего неким, ранее считавшемся потребительски несущественным, а, значит, и экономически ненаблюдаемым признаком, может возрасти многократно, лишь только этот признак, *по мнению(!)* покупателей, будет выделен в самостоятельную, сущностную, конституирующую собой товар нового типа определенность. И полезность этого товара, абсолютно не изменившего своих материальных, вещественных характеристик, отныне будет рассчитываться исходя из совершенно иных, скорее всего меньших относительных количеств, что вполне закономерно приведет к спонтанному возрастанию его цены без каких-либо дополнительных трудовых (энергетических!) затрат!

Надо сказать, что оставив за пределами своего анализа столь фундаментальное явление, как принципиальное тождество методологических оснований теории предельной полезности и термодинамики, историки экономической мысли значительно сузили область поиска оснований развития своей науки, в итоге оставив практически без объяснений ряд ключевых событий ее истории. Не случайно, что факт практически *одновременного* открытия основ “предельной полезности” (с разницей всего до трех лет!) англичанином Девонсом (1871), австрийцем Менгером (1871) и швейцарцем Вальраасом (1874) — учеными, не имевшими ни малейшего представления о работах друг друга, принадлежавшими к совершенно различным научным школам и сформировавшимися в весьма непохожих мировоззренческих средах и экономических обстановках, и по сей день многими

исследователями, занимавшимися этой проблемой, воспринимается как необъяснимое "чудо". "Невозможно поверить, — писал известный современный историк экономической мысли М.Блауг, — что три человека, работавших примерно в одно и то же время в столь различной интеллектуальной атмосфере Манчестера, Вены и Лозанны, могли случайно напасть на одну и ту же идею. Беда заключается в том, что ни одно из традиционных объяснений (этого факта. — К.С.) не убеждает"⁹¹. К "традиционным" Блауг отнес объяснение причин "залпового характера" данного явления действием имманентных, внутренних законов развития экономической теории (так называемый интерналистский взгляд), влиянием на генезис экономических теорий господствовавших в те годы философских течений с одной стороны, и институциональных изменений в экономике с другой, и, наконец, необходимостью идеологической защиты от набиравшего силу марксизма, с его пристрастием к трудовой теории стоимости⁹².

А между тем, контекст этого открытия был несравненно шире, и "залп" охватил собой не только политическую экономию, но и магистральное направление науки того времени — естествознание. Судите сами: первая кинетическая формулировка второго начала термодинамики была осуществлена Клаузиусом и Томпсоном (Кельвином) в 1850—1852 гг., т.е. как раз в тот период, когда в трудах экономиста Госсена (1844 г.) появился прообраз теории предельной полезности. Далее, в 1865 г. Клаузиусом вводится в физику понятие *энтропии* как функции состояния системы и строго теоретически формулируется парадокс "*тепловой смерти Вселенной*", в 1870 г. мир узнает о парадоксе "*демона Максвелла*", и, наконец, в 1875 г. формулируется "*парадокс Гиббса*"⁹³. Думается, что обращение к реальному контексту, в рамках которого происходило формирование основной теории предельной полезности, дало бы историкам экономической мысли несравненно больше материала для интерпретации подлинных причин столь нетривиального характера появления новой парадигмы в их науке.

Тем не менее, несмотря на отсутствие рефлексии реальных оснований появления предельной методологии в экономической науке успехи ее, по крайней мере на первый взгляд, были воистину ошеломляющими, что позволило многим исследователям заговорить об окончательном создании адекватной политэкономической аксиоматики. Прежде всего, парадигме предель-

ной полезности удалось избежать каких-либо антиномий и противоречий, с неизбежностью возникавших в прежних учениях: обмен между трудом и капиталом, наличие средней нормы прибыли и рентные отношения обосновывались теперь сугубо формально логически в ходе дедуктивного развертывания научной системы. Более того, достигла пределов полноты и всеобщности новой теории: экономическое движение всех без исключения благ – и восполнимых, и невосполнимых – описывалось одним и тем же законом. Однако, наиболее значимым событием данного процесса оказался, наверное, тот факт, что впервые в истории научной мысли экономистам удалось достичь более высокого, чем в естествознании, уровня *системной целостности*. Вспомним: итогом создания термодинамической теории явилось появление в фундаменте физики второго, несводимого к первому, аксиоматического начала, своим существованием и по сей день разрушающего стройный монизм здания этой науки. Совершенно иная картина открывается нам в выстроенной на принципах “теории предельной полезности” экономикс. Хотя и в ней не раз ставились вопросы о взаимодополнительности теории *субъективной* ценности и *объективной* трудовой теории стоимости (“теории издержек”, как она не совсем точно, во всяком случае с позиции марксистов, именуется в современной западной науке)⁹⁴, однако ее основоположники и представители так называемого “магистрального направления” всегда резко отрицательно относились к подобным заявлениям, считая, что развиваемая ими методология дает в руки все необходимые возможности для монистического построения научной системы. “...Закон издержек производства, – писал по этому поводу Бем-Баверк, – является не общим законом цен наряду с законом предложения и спроса, а лишь частным законом цен, входящим в рамки закона предложения и спроса. ...Дуалистическое объяснение явлений ценности и цены двумя различными принципами “пользы” и “издержек производства” представляется и ненужным и неудовлетворительным”⁹⁵. Итак, “энтропийный” принцип, реализованный в экономической науке, по задумке этих авторов должен был не просто дополнить собой “энергетический”, но заменить, превратив последний, не много не мало, всего на всего в свой частный случай.

Что же, политической экономии было чем гордиться! Впервые в истории она становится образцом для подражания, демонстрируя другим наукам, включая физику, недоступный им

эталон системной целостности и монизма! Два начала, доставившие естествоиспытателям столько проблем, сводятся здесь к единому основанию, и, казалось бы, научная методология, а, вместе с ней и архитектурный идеал человеческого разума, достигают в этой области вершины своей реализации. Однако, проделанный выше анализ должен уберечь нас от эйфории. Прежде всего заметим, что с задачей, реально поставленной кризисом классической политической экономии - выработкой методологии, позволившей бы адекватно исследовать человека как *свободного, креативно создающего условия своего материального бытия субъекта*, теория предельной полезности явно не справилась - вместо принципиально новых подходов она, хотя и бессознательно, предприняла уже испробованную своей предшественницей - трудовой теорией стоимости - попытку заимствования познавательных средств из методологического арсенала естествознания. И именно то обстоятельство, что даже создав теорию предельной полезности, политической экономии так и не удалось стать *наукой* в строгом, кантовском смысле этого слова, что она так и не достигла уровня *знания*, а по-прежнему осталась лишь *трансцендентальной видимостью его*, объясняет ту легкость, с которой ей удалось избавиться от столь смущавшего естествоиспытателей дуализма начал. Не будучи, в отличие от физики, ограниченной априорными условиями возможности своего опыта (точнее, так и не найдя их), она смогла попросту "отменить" субстанциальное начало, и там, где экономисты прежних времен видели отношение равенства и неизменности, усмотреть отношение неравенства и взаимного возрастания субстанции товаров.

Подобная беспечность в отношении собственной аксиоматической основы, несмотря на внешнее благополучие и даже процветание современной экономики, не могла не привести к самым серьезным, для нее последствиям. Прежде всего, в самой экономической науке, причем практически с момента появления в ней принципа убывающей полезности и по сей день, не стихают споры вокруг корректности его введения и его универсализации. Да и в самом деле - каким образом может быть обоснован принцип, апеллирующий к недоступным никакому строгому опыту *мотивам* действий человека? Как заметил по этому поводу Блауг, "Джевонс был единственным экономистом..., кто основал закон убывающей предельной полезности на физиологическом принципе. ...Он взывал к физиологическому обобщению

нию, в качестве авторитетного подтверждения цитируя Ричарда Дженнинга, что сила реакции на раздражитель снижается при каждом его очередном повторении в течение некоторого определенного промежутка времени. С публикацией книги Фехнера “Элементы психофизики” (1860) это утверждение стало известно как закон Вебера-Фехнера. ...Эджуот, Парето и Виксель обратили внимание на закон Вебера-Фехнера, но никак по-настоящему не использовали. Стандартная практика нового экономического анализа состояла в установлении закона убывающей полезности на чисто *интроспективном основании*”⁹⁶ (курсив наш. — К.С.). Пренебрежение этим законом известными экономистами вполне объяснимо — инварианты физиологии никогда не могут стать для имеющих дело с психикой человека наук чем-либо большим, нежели основаниями для никогда не отличавшихся строгостью умозаключений по аналогии. Однако, и интроспективный анализ, будучи проведен строго и последовательно, всегда был закрыт в качестве серьезного, рефлексивно осмысленного метода для классической науки всецело основанный лишь на индивидуальном опыте, он никогда не мог породить знания, имеющие всеобщий и необходимый характер, т.е. приложимые к абсолютно всем предметам данного класса — породить теорию в строгом смысле этого слова. Именно в силу такого, совершенно нестрогого способа введения аксиоматики экономикс, критика ее начал шла, прежде всего, под лозунгом их необоснованной абстрактности и односторонности. Немалую роль в этом “антимагистральном” направлении играла, вполне естественно, нравственная критика, с негодованием воспринимавшая положенный в основу экономических моделей образ бездушного человека-эгоцентриста, рационально просчитывающего каждый свой шаг и не знакомого с иными чувствами, кроме чувства личной выгоды. Негативное отношение к столь малопривлекательному образу субъекта, мало чем отличающему его от животного предка, усиливалось еще и тем, что по интересной иронии судьбы, как раз в годы, пришедшиеся на формирование основ теории предельной полезности, началась фундаментальная переориентация философской антропологии на иррациональные детерминанты человеческого поведения, на осмысление его экзистенциальной и трансцендентной, в духе Достоевского, непредсказуемости и свободы. И уж тем более подобные представления о человеческой природе оказывались неприемлемыми для социалистически ориентированных течений.

В ходе подобной критики возникло немало “компромиссных” образов и моделей основ экономического поведения хозяйствующего субъекта, разбирать которые, даже бегло, мы не имеем возможности в данной работе⁹⁷. Обратим лишь внимание на главный аспект - нравственная критика, справедливо отвергавшая этот карикатурный облик “экономического человека”, нередко проходила мимо самой главной и самой циничной предпосылки, в свое время породившей и по сей день подпитывающей существование столь сомнительного образа: лишь только тогда, когда человек в своих действиях руководствуется строгими законами исчисления предельной пользы, эти действия становятся *доступными для классически организованного научного познания*. Таким образом, человек превращается в эгоистичный, бездушный (в строго философском смысле этого слова) автомат вовсе не потому, что на подобную модель указывают исследования мотивов его поведения, а, как раз наоборот - потому, что эта модель оказалась единственной, позволяющей создать экономическую науку, сделать теоретически познаваемыми экономические действия людей!

Да, интересное это явление, когда классическая научная методология, знающая лишь *объективную* реальность, берется за изучение человека! Она не может успокоиться до тех пор, пока не лишит его свободы воли, фантазии, творчества, пока она своими абстракциями не выхолостит из него все подлинно человеческое, субъективное, свободное, пока не сконструирует из него мало что общего имеющий с истинным субъектом (в точно философском смысле этого слова!), но, зато доступный методам “точной” науки автомат! А ведь именно со строго теоретической фиксации отличия человеческого способа деятельности от принципов действий животных-автоматов, берет свое начало гениальное декартовское понимание мышления как способности *самостоятельно, произвольно и свободно* менять, преобразовывать схемы (а, значит, и принципы!) своих действий, т.е. как раз то, чего лишается человек в якобы разрешившей все фундаментальные вопросы экономической жизни теории предельной полезности! И как не вспомнить здесь Л.Шестова, размышляя над творчеством С.Кьеркегора совершенно точно заметившего, что любая попытка разумного, теоретического, аподиктического познания Бога (читай в данном случае - любого свободного существа), неизбежно обернется Спинозовским по

кушением на его подлинную свободу, ибо разум (классической науки - добавим мы), знающий лишь необходимость и ее законы, может только умертвить свободу, но никак не выразить ее⁹⁸. И вряд ли кто-либо с большей беспощадностью, чем этот мыслитель, оценивал итог абсолютизации наукой и философией возможностей рационального, классически организованного познания, распространения его на область самого главного и уникального атрибута человеческой жизни — на область свободы. “Разум с его жадным стремлением к необходимым истинам и добро с его категорическими требованиями и есть то, что человеку принесли плоды от запретного плода.... От этих плодов человек потерял способность видеть в своем бессилии несчастье, потерял желание бороться с ним. Он утратил свободу — но не ужасается этому, а считает, что этому так быть и полагается, что свободы нет и быть не может, что мир держится принуждением, которое получает свое выражение в “законах” бытия, отождествляемых им с истиной....”⁹⁹.

Выходит, что речь в данном случае должна идти не просто о *не совсем адекватной абстракции*, якобы не учитывающей всей многомерности детерминант человеческого поведения — на то она и абстракция, чтобы не учитывать и пренебрегать, а о принципиальном *искажении в модели сути* исследуемого предмета, о превращении его в собственную, абсолютную противоположность — из существа, *свобода* которого на протяжении двадцати пяти веков являлась великой загадкой для философии, в *бездухный* (в строго философском, даже в картезианском смысле этого слова!) автомат, способный действовать *лишь по заранее заданной, в него кем-то и когда-то заложенной схеме!*¹⁰⁰.

Но экономическая теория оказалась глуха к философской критике, тем более, что последняя, откровенно говоря, звучала не так часто, и уж тем более редко бывала адекватно глубока. Отбросив креативные, свободные основания бытия человека, экономикс, желая быть прагматичной и приземленной, объявила своим предметом его реальное *отчужденное (падшее* — говоря языком Л. Шестова и религиозной философии вообще, во многом благодаря которой проблематика человеческой свободы так и не смогла оказаться полностью поглощенной классической наукой) бытие, в рамках которого изначальная онтологическая свобода человека принимает видимость своей противоположности — необходимости. Однако, этот прагматичный, но совершенно волюнтаристский шаг, с неизбежностью повлек за собой

и другие, не менее фундаментальные, чем необоснованность аксиоматики, негативные последствия.

Превращение человека в бездушный автомат естественно привело к тому, что в концепциях экономикс его модель приобрела абсолютно обезличенный, усредненный образ — наука, выстраивающаяся по схеме исследования взаимодействия готовых, уже сформированных субъектов, с неизбежностью должна постулировать законы, управляющие ими, как тождественные. Обезличенный человек — вот один из итогов развития новой парадигмы, только и позволяющий дедуцировать интересубъективные (в данном случае — экономические) законы и отношения из взаимодействия предзаданных субъектов с готовым набором схем и принципов действий. Однако, “усредненный субъект”, который в своей индивидуальности есть Ничто, но который воплощает, реализует в своем бытии некий *род*, некую всеобщность — разве этот субъект не есть излюбленная предметность объективного идеализма — того самого, платоновского, от которого в первую очередь и стремилась убежать “антиклассическая” теория в экономической науке? Ведь неслучайно упоминавшийся ранее европейский номинализм никогда не становился абсолютным монополистом в теории познания, а всегда шел рука об руку со своим непримиримым врагом — реализмом, на самом деле не просто критиковавшим, но и с неизбежностью восполнявшим пробелы, оставлявшиеся без внимания его слишком “здравомыслящим” оппонентом. И отмеченное выше сходство с Кантом, действительно является чем-то значительно большим, нежели просто аналогией. Ведь именно обезличенный характер субъекта, созданного в кантовских “критиках”, универсальность и надындивидуальность открытых в этом субъекте априорных форм познания, привлекли к себе наибольшее число критических стрел, приведших, в конечном итоге, сначала к шеллинговской, а, затем и к гегелевской реабилитации *объективного идеализма!* Другими словами, всякий раз, когда исходящие из опыта философские направления приходили к конструированию модели обезличенного субъекта, объективный идеализм (понимаемый в данном случае не как мировоззрение, а как определенный методологический подход к решению проблемы единичное — всеобщее) с неизбежностью прокладывал себе дорогу в качестве строгого оппонента, с позиций противоположных аксиоматик критически рефлексирующего основания данного вывода.

Могла ли в принципе избежать подобной участи социальная наука, в недрах которой зародилась индивидуалистически ориентированная политическая экономия? Могла ли она, объявившая обезличенного человека своей предпосылкой, не привести к постановке вопроса об объективной природе его *одинаковости*, не породив, тем самым, в качестве неизбежной реакции на свою односторонность, объективно-идеалистической методологии, так сказать, на противоположном исследовательском полюсе науки? Достаточно взглянуть на историю социальной науки XIX столетия, чтобы убедиться в наличии такой реакции: почти параллельно с возникновением исходившей из индивида теории предельной полезности, происходило формирование новой науки - социологии, предмет которой одним из ее классиков - Э.Дюркгеймом был определен как социальные факты, существующие *вне индивида*, и обладающие по отношению к нему *принудительной силой*. Соответственно, возникла и прямо противоположная эпистемологическая модель человека - "gomo sociologus" - "человек социологический", в противоположность "экономическому", в своих действиях руководствующийся не изначально присущими ему законами, которые через взаимодействие с другими людьми создают интересубъективные реалии, а, напротив, в своем индивидуальном поведении воплощающим, реализующим некий интересубъективный родовый закон, существующий абсолютно независимо от него где-то в толще "мирового духа" ("родового сознания" - как это называл Дюркгейм). Нетрудно заметить, что и при таком подходе святая святых человека - его свобода - отсутствует напрочь! "Монстры современных социальных наук" - так охарактеризовал эти две модели известный западный исследователь П.Вейзе, едко пошутив в их адрес: "не шизофреник ли человек в социальных науках?"¹⁰¹. Стоит ли говорить о том, что существование своеобразного логического круга между "социологическим" и "экономическим" человеком, красноречивее всего свидетельствует о реальном пределе нерелексивного построения на самом деле единой социальной науки- науки о человеке! Более того, две науки, одна из которых в своем описании наличной реальности исходит из категории единичности, а другая - из категории всеобщности - что это, как не вариации на тему кантовских антиномий, только перенесенных из сферы космологии в сферу социального бытия? Выходит, что и разрешение антиномичности классической политической экономии в экономикс также оказалось мнимым -

просто противоречия, ранее раскалывавшие здание единой теоретической системы, теперь оказались распределенными между двумя самостоятельными дисциплинами.

Не разрешив, а лишь замаскировав, закамуфлировав антиномии классической политической экономии, новая парадигма не просто не приблизилась к их преодолению, но, наоборот, сделала это преодоление бесконечно более сложным. Достигнув внешнего теоретического монизма, по своей всеобщности и полноте недоступного физике наших дней, экономикс на самом деле окончательно лишила себя предпосылок для теоретического контакта с основаниями бытия собственной предметности. Если для физики дуалистическое единство энергетического и энтропийного начал, зафиксированное в соответствующем уравнении термодинамики, являло собой фундаментальнейший, хотя, конечно, и компромиссный шаг на пути построения неклассической онтологии - онтологии, расстающейся с объектным отношением к внешнему миру и полагающей его в креативном тождестве субъективного и объективного начал, только и позволяющем уйти от продуктного отношения к исследуемой действительности, то в экономической науке, соблазнившейся монизмом теории предельной полезности, такая возможность оказалась перекрытой. Из истории философии хорошо известно, что любые попытки построения всецело объектной или же всецело субъектной онтологии всякий раз заканчивались неудачей, что, собственно говоря, и было рефлексивно осмысленно в трансцендентальном идеализме, а в науке нашего столетия как раз и проявилось через возникновение ее неклассической формы. Но политическая экономия, изгнав из своей аксиоматики объектное (субстанциальное) начало, тем самым и обрекла себя на выстраивание всецело субъектной онтологии собственного предмета.

Совершенно иные перспективы открывались в рамках классической парадигмы. Хотя и главный принцип последней — принцип равенства, принцип эквивалентности при обмене, также был не более, чем данью идеалам классического естествознания, тем не менее сама направленность классиков на поиск оснований экономических законов **не в субъекте**, а в его деятельном (производительном!) единстве с включенной в систему экономических отношений человека **материальной предметностью** (содержащей ту самую объективную, хотя и идеальную субстанцию стоимости, что впоследствии была окрещена фантомом),

задавала возможность совершенно нового — неклассически рефлексивного развития науки, преодолевающего односторонность картезианского располюсования идеального с материальным и позволяющего выстраивать науку на принципе их отождествления.

Экономисты маржиналистского направления любят говорить о психологических корнях принципов, лежащих в основании их теории. Однако, как уже не раз указывалось в предшествующих главах, одним из важнейших итогов развития психологической науки в двадцатом столетии явилось формирование совершенно нового взгляда на отношение внутреннего мира человеческого “Я” к материальной предметности внешнего мира. Имманентное, внутреннее развитие психологии, невозможность ее устойчивого существования в качестве лишь описательного знания, неизбежная постановка в рамках этой науки вопроса о *causa sui* ее предмета, т.е. о *causa sui* сознания и самосознания, неизбежно вывели ее на осмысление **предметной, материальной**, общественной и всегда креативной деятельности в качестве предельного **основания** всех реалий психического бытия человека. Таким образом то, что по мнению нереплексивно мыслящих теоретиков предельной полезности является **предпосылкой** экономической деятельности — индивид с уже сформированным, наличествующим у него сознанием, при рефлексивном подходе само оказывается формируемым (образовываемым) в ходе предметно - практической, в том числе и экономической деятельности человека. Вот почему парадигма трудовой теории стоимости, на первый взгляд также находящаяся в положении “трансцендентальной видимости знания”, однако не отказавшаяся от исследования объективно — материальных, предметных реалий экономического бытия человека, является более эвристически продуктивной, нежели ее более молодая соперница — теория предельной полезности. И не случайно, что именно в традиции трудовой теории стоимости смогла зародиться и сформироваться рефлексивная политэкономическая концепция Маркса.

Говорить подробно в рамках небольшой работы о политэкономической системе “Капитала”, составившей одну из величайших философско-методологических загадок XX в. — дело почти безнадежное. Поэтому, обратим внимание лишь на самые главные стороны этой проблемы, имеющие прямое и непосредственное отношение к поднятым здесь нами вопросам.

А чтобы сделать это обращение как можно более продуктивным, позволим себе последнее отступление к Канту.

Непреходящей заслугой кенигсбергского мыслителя является строго теоретическая формулировка аподиктической предпосылки *любого* (а не только чувственно определенного) познавательного акта: познание, по Канту, возможно лишь там, где познавательные средства фиксируют *необходимые условия бытия* исследуемой предметности — т.е. условия, вне которых ее существование в качестве *данной субъекту* (представленной пред ним) реальности оказывается невозможным. Для феноменального мира таковыми оказываются пространство и время, определяющие с необходимостью возможность чувственного предмета быть данным в наглядном созерцании, однако для мира ноуменального, в частности, для мира человеческого сознания и самосознания, мира человеческой души, эти познавательные средства оказываются абсолютно чужды. Отнюдь не отрицая, а, напротив, развивая фундаментальные основы кантовского подхода Фихте, а, затем, Шеллинг и Гегель, заложили основы принципиально новой (неклассической) методологии ноуменального познания (а, значит, и самопознания!), — методологии, в рамках которой сознание исследуется не в качестве наличной данности, лишь наполняющейся извне поступающим содержанием, а берется в точке его онтологического возникновения, порождения, а дальнейшие определения рассматриваются как необходимые, имманентные фазы его само дифференциации, самодвижения и саморазвития. Таковой методологией и оказалась знаменитая диалектика немецкого идеализма.

Кантовская критика оказывается бессильной перед подобным подходом, ибо принципом познания здесь также является рефлексия условий, в рамках которых бытие данной предметности становится *необходимым*. Как блестяще было показано классиками последующей немецкой философии, только в рамках такой, и только такой методологии становится возможным раскрытие и *теоретическое* познание сущности сознания как по основанию всегда *свободной* и всегда *креативной* деятельности, исчезает необходимость построения для его рефлексии в принципе ему неадекватных гносеологических моделей (типа модели homo eponoticus), рассматривающих сознание как заранее запрограммированный, лишенный свободы автомат¹⁰². Что касается эволюции немецкой классической философии, то суть этого

процесса во многом составляло развитие понимания оснований (causa sui) сознания человека.

Но такова уж особенность рефлексивной философии, что любое новое теоретическое представление о сознании неизбежно влечет за собой и коренной пересмотр учения об объективном бытии, т.е. изменение онтологии – изменение, которое как раз и явилось предпосылкой фундаментальных новаций Маркса, а затем и возникновения психологической школы, сформировавшейся на основе его концепции. Весь идеализм Фихте, Шеллинга и Гегеля был обусловлен прежде всего тем, что мир вне сознания переставал в их системах рассматриваться в качестве классического, всецело чуждого человеческой субъективности *объекта*, и между внутренним миром человеческой души и внешним миром полагалась совершенно иная – непосредственная, во-первых, и субстанциальная, во-вторых, связь. Так, уже Фихте отбросил недоступный человеку, а, значит, абсолютно чуждый его “Я” кантовский трансцендентус, объявив свою науку ничем иным, как системой имманентных определений сознания. И этот субъективный идеализм был во сто крат прогрессивнее современного ему, выросшего из классической науки и потому разделившего все ее неререфлексивные метафизические предпосылки материализма. Основные новации Шеллинга также концентрировались вокруг учения о тождестве мышления и бытия. Что же касается Гегеля, то его онтологическая модель, завершив развитие немецкого идеализма, в то же время открыла абсолютно неизвестные ранее горизонты изучения человеческого сознания.

Уже первая фундаментальная работа Гегеля – знаменитая “Феноменология духа” – задает читателю совершенно новое понимание соотношения между сознанием и внешним, объективным, протяженно определенным бытием. С одной стороны, в ней нетрудно разглядеть чисто фихтеанские мотивы – содержание этого произведения представляет собой ничто иное, как систему собственных определений сознания, получаемых в процессе его имманентного саморазвертывания и саморазвития. И в то же время, это уже не есть субъективный идеализм – мы имеем дело с отчетливо провозглашенным и обоснованным миром объективным. И совместить эти два аспекта единой системы можно лишь выйдя за рамки столь привычного для нашего мировоззрения – для мировоззрения классической науки – субъект – объектного противопоставления и взглянув на эти

великие противоположности как на две стороны единой целостности, единого континуума, внутри которого исчезает разделяющая их в обыденном представлении абсолютная грань.

Пожалуй, наиболее ярко данный аспект гегелевского учения проявился в его философско-исторической концепции. Сколько обидных слов было сказано в ее адрес всего за какие — то полтора века, прошедших с момента выхода в свет “Лекций по философии истории”! Насилие над историческими фактами, искусственная подгонка истории под “пресловутую” диалектико-логическую триаду, абсолютизация возможностей рациональности, и т.д., и т.п... А ведь исторический панлогизм на самом деле был лишь внешней, поверхностной формой, в которую отлился итог гегелевского поиска выхода из фундаментального тупика, возникшего в результате распространения им кантовского критицизма на мир исторической жизни человечества. Да, не неокантианцы и не Дильтей, а именно Гегель в своем предисловии к этим лекциям, впервые со всей остротой поставил проблему *возможности* строго теоретического познания социальной реальности, т.е. познания, освобожденного от всех наукообразных, но при этом рефлексивно не осмысленных предпосылок, от всех предрассудков, пусть и самоочевидных, но на деле лишь навязываемых исследуемой действительности, вместо того, чтобы представлять собой ее имманентные определения. И проблема, с которой в итоге столкнулся знаменитый философ была, поистине, грандиозна: если даже в области естественной науки, где любой опыт, по крайней мере потенциально, воспроизводим до бесконечности, понадобился весь гений Канта для обоснования возможности всеобщего и необходимого знания, то каким образом такое знание может быть получено в отношении исторического процесса, в котором каждое событие уникально и неповторимо по определению?

Однако Гегель не только поставил, но и со всей строгостью указал принципиальное и единственно возможное условие решения этого вопроса. Познать вообще можно лишь то (и здесь Гегель абсолютно строго следует за Кантом), что имеет к разуму (к субъекту!) не внешнее и случайное, а непосредственное, сущностное отношение, что является не чужеродной ему действительностью, лишь пассивно вбираемой им в ходе отражения, а составляет момент его собственной деятельности, его собственного возникновения, движения, и развития. Именно поэтому, до тех пор, пока опредмеченные формы культуры, причем как

современной, так и давно прошедшей, будут восприниматься исследователем как чисто *внешние* по отношению к *его* субъективности, к *его* самосознанию, к его “Я” реальности, до тех пор любая попытка составить *знание* о них будет обречена на провал, т.е. на неизбежное использование неких чужеродных самой истории, извне навязываемых ей априорных принципов и схем, чем, собственно говоря и грешили, по мнению Гегеля, все более ранние историки цивилизации (и как здесь удержаться от того, что бы не вспомнить рассмотренные нами выше методологические злоключения экономической теории!). И лишь в том случае, если основу исторической методологии будет составлять принцип, согласно которому сознание человека и внешняя, на первый взгляд противостоящая ему в качестве самостоятельной объективности культура¹⁰³ на самом деле находятся в соотношении глубокого и органического единства и даже тождества, так что познание ее ни в коей мере не представляет собой форму реализации субъект - объектного отношения, а в своей истине является особым способом *рефлексивной* деятельности субъекта, т.е. представляет собой акт его *самосознания* и *самопознания* - лишь в таком случае можно самым строгим образом говорить о теоретическом познании социального мира, законов его исторического развития и функционирования. И именно такому подходу всецело соответствовало учение философа о сознании человека как целиком и полностью, без всякого врожденного остатка сформированного окружающей его культурной средой, так что любой “конечный” дух в своей истине представляет собой *итог, результат* всего предшествующего развития духа мирового, т.е. исторического развития человеческого рода. И только такой субъект, который осознал, осмыслил это свое единство и даже тождество со всем культурным развитием рода человеческого, способен к осуществлению подлинно теоретического, хотя и спекулятивного, познания мировой истории.

Таким образом, принципиально новое видение самой сущности культуры, в рамках которого она представляет собою как бы размытую по пространству жизнедеятельности человека его собственную субъективность, его самосознание, которое в такой же степени является его внутренней сущностью, в какой оно одновременно принадлежат и всему человечеству в целом — самосознание, которое есть столь же *мое*, столь и *наше* — именно это глубочайшее теоретическое новаторство легло в основу гегелевской методологии социально — исторического познания.

Другое дело, что это гениальное открытие, для того чтобы действительно стать основой построения новой методологии, требовало своей конкретизации, т.е. указания **способа соединения культуры с субъектом, раскрытия основания их единства и отождествления в реальном процессе исторического развития.** И вот уже как раз на этом – последующем, и потому как бы лежащим ближе к поверхности логическом уровне, появился знаменитый гегелевский логицизм исторического познания – основание исторического развития человека и человечества, ту единую сущность, которая стягивала бы в нераздельный континуум сверхчувственную реальность самосознания индивида и всегда овнешненную, опредмеченную, чувственно и пространственно представленную реальность культуры он увидел в божественной идее, реализующей, согласно его общему учению, в своем саморазвитии диалектико-логическое движение понятия. И как раз эта-то поверхностная, действительно привязанная к **исторически преходящим** сторонам “системы абсолютного идеализма” форма в глазах многих исследователей затмила собой безошибочно точное определение Гегелем условия, при котором любая методология может претендовать на теоретическое познание исторического процесса.

Вся беда, если не сказать трагедия, экономической науки по крайней мере последнего столетия состояла и состоит именно в том, что в ней абсолютно не был осмыслен тот факт, что как раз в рамках этой – трансцендентальной традиции, в рамках этого направления происходило формирование философско-экономической концепции Маркса. Конечно, пристрастие автора “Капитала” к гегельянству общеизвестно, но столь же общепризнанной является и трактовка диалектической методологии этого произведения как основанной на адекватном воспроизведении в мысли органически целостной, развивающейся и противоречивой, и при этом противостоящей исследователю в качестве внешнего **объекта** (!) действительности капиталистической экономики. Но, как мы видели выше, основания диалектики немецкой классической школы были совершенно иные: не развитие предметности **вне сознания**, а воспроизведение креативного процесса его самопорождения – самопорождения, невозможного и немислимого без одновременного порождения им своего **предметного**, материально представленного мира, т.е., говоря современным языком не классическая наука, а **рефлекс-**

сия представляли собой ее подлинную основу и подлинный исток.

И вот с этим-то “размытым” по культуре сознанием, с этим моим “Я”, которое столь же мое, сколь и наше - интерсубъективное, непосредственно тождественное со всем креативным, культурным полем очеловеченного мира, и имел дело в своих экономических произведениях, в том числе и в “Капитале” Маркс. Ни объекты вожеланий, как в экономикс, и не знаки-посредники общественных отношений, как в большинстве марксистских трактовок этой проблемы, а реальный предметный мир сознания и самосознания человека – мир, который не может уместиться под черепной коробкой просто потому, что его там нет, и исследовал в своем главном труде великий мыслитель. И неслучайно, что именно гегелевская “Феноменология”, заимствованное (критически, разумеется) именно из нее понятие *отчуждения и отчужденного труда* явили собой ту рефлексивную мерку, с которой молодой еще Маркс подошел в своих “Экономическо-философских рукописях 1844 г.” к первому критическому анализу экономической науки. Стоит ли после этого удивляться, что один из самых талантливых отечественных философов 30-х годов Стен в своей, пропавшей в сталинских застенках, рукописи пытался, как рассказывают, соотнести “Капитал” именно с “Феноменологией духа”, а вовсе не с гегелевской “Наукой логики”, как этого требовало ленинское “философское завещание”.

Другое дело, что со всей ему присущей резкостью, отказался Маркс, причем уже в своих ранних произведениях, от выдвинутого Гегелем *основания* отождествления этих реалей, от “абсолютной идеи”, в виде “мирового духа” прокладывающей себе дорогу через историю и своим мистическим действием осуществляющей введение *индивида* в противостоящий ему по видимости мир *надындивидуальных* реалей культуры. То, что помешало автору “Феноменологии духа” увидеть земные корни исторического процесса – так это характерное вообще для любого идеализма пренебрежительное отношение к материальной реальности – материя так навсегда и осталась для Гегеля “инобытием” идеи, т.е. чем-то принципиально чуждым сознанию, ему противопоставленным – тем, погружаясь во что сознание утрачивает самое себя, теряет свою “самость”. На то материя и есть “инобытие”, что в ней, как в чем-то инородном лишь *представлено* содержание идеи, но в своей непосредственности, в своем

наличном бытии она есть, почти как у Декарта, полная противоположность любой идеальности. Совершенно иначе строил свою теорию сознания, свое учение о человеке Маркс. И “Экономическо-философские рукописи 1844 г.”, и “Немецкая идеология”, да и большинство других его философских произведений пронизаны, по сути, ведь одним пафосом: материальное бытие вообще не есть нечто чуждое человеческому сознанию, материальное и идеальное составляют не противоположности, а, как удачно выразился по этому поводу М.К.Мамардашвили, единый континуум¹⁰⁴ – континуум осознанного бытия человеческой жизнедеятельности. Все размышления Маркса о Гегеле, развернутые в этих произведениях, вращаются, в конечном итоге, вокруг одной темы – вокруг критического анализа отождествления автором “Феноменологии” сущности человека с чистой идеальностью, с чистой мыслью, с чистым самосознанием, и, соответственно, вокруг обоснования собственной позиции об изначальном креативном тождестве идеального и материального как подлинном и единственном основании человеческого бытия. «Предметное существо действует предметным образом, – писал будущий автор “Капитала” в “Экономическо-философских рукописях”, – и оно не действовало бы предметным образом, если бы предметное не заключалось бы в его существенном определении. Оно потому творит и полагает предметы, что само оно полагается предметами и что оно с самого начала есть *природа*. Таким образом дело обстоит не так, что оно в акте полагания переходит от своей “чистой деятельности” к *творению предмета*, а так, что его *предметный* продукт только подтверждает его *предметную* деятельность, его деятельность как деятельность предметного природного существа”¹⁰⁵. И ведь именно после этих слов последовал знаменитый вывод Маркса, принесший столько хлопот материалистическим толкователям его творчества: “Мы видим здесь, что последовательно проведенный натурализм или гуманизм отличается как от идеализма, так и от материализма, являясь вместе с тем объединяющей их обеих истиной. Мы видим, ...что только натурализм способен понять акт всемирной истории”¹⁰⁶.

Да, как видим, в фундаментальные философские вопросы, а не только в чисто методологические трудности, уперлось развитие экономической науки – той самой науки, которая и по сей день гордится своим нескованным метафизикой позитивизмом. Но сегодня, с позиций конца XX столетия, этот вывод из

анализа марксовых размышлений — единственного человека, увидевшего, и еще полтора века тому назад со всей остротой поставившего этот вопрос — вправе рассчитывать на серьезное понимание. Действительно, одним из выдающихся событий нашего века по праву можно считать формирование неклассической и, в особенности, постнеклассической науки, в рамках которых уже начат процесс преодоления абсолютной противопоставленности субъекта познания его объекту, а, через это, и противопоставленности наук о “духе” наукам о материальном мире. Немало современных исследователей сходятся в одном: еще только начавшая формироваться постнеклассическая физика, рефлексивно осмысливающая социокультурную основу всего своего исследовательского, начиная от эксперимента и кончая теорией процесса, является наукой завтрашнего дня, освобождающегося из под власти отчужденных форм сознания человечества. Материальное бытие, слившееся все в том же континууме с бытием идеальным — таково основное открытие физики нашего времени. Однако, если в области психологии мы видим аналогичный, только противоположно направленный (здесь — от идеального к материальному) процесс, то ничего подобного со времени Маркса не наблюдается в его излюбленной дисциплине — экономической науке, и по сей день полагающей в свою основу встречу чисто идеального и уже сформированного субъекта с абсолютно внешним его внутреннему миру, его самосознанию, его “Я” объективным материальным предметом. Ну, а для того, чтобы рельефнее высветить рефлексивную, преодолевающую субъект — объектное противопоставление позицию Маркса, остановимся, напоследок, на одном из наиболее интересных и остро дискуссионных вопросов его методологии — на проблеме товара как начала, “исходной клеточки” “Капитала”.

Да, сколько споров, порой гениальных, а, порой, и совершенно бесплодных, породило это новаторство Маркса, в отличие от своего непосредственного предшественника — Рикардо, принявшего за исходную категорию системы не идеальную, сверхчувственную реальность — **стоимость**, а **товар** — “чувственно — сверхчувственную” вещь, натуральная форма которой неразрывно срослась с его общественной функцией, образовав весьма своеобразный, экономический фетиш. Как осмыслить этот методологический ход? Увидеть ли в категории “товарный фетишизм” метафору, имеющую целью лишь усилить эмоцио-

нальное воздействие на читателя, через сравнение с архаическими формами религиозной жизни более контрастно высветив абсурдность товарного отчуждения, или же, напротив, именно в этом шаге автора “Капитала” разглядеть его главное методологическое новаторство?

В рамках классически научной парадигмы, в качестве непреложной аксиомы полагающей абсолютную противопоставленность субъекта объекту, вполне очевидным оказывается доминирование первого подхода. Расположение наук об обществе и естественных наук, первым из которых в этой эпистемологической модели отводится область исключительно **идеальной** реальности — реальности, для которой материя в лучшем случае может быть носителем и выразителем, но содержательно всегда будет оставаться противоположным, непересекающимся с ней ортогональным полюсом бытия, и наук об объективном, от человека и его воли независимом **материальном** мире, который лишь познается, но никак не формируется противостоящим ему субъектом, с неизбежностью порождает подобную иллюзию. Товар — лишь посредник, лишь мимолетный знак, с помощью которого происходит взаимодействие двух самостоятельных, и вне этого товара обладающих всей полнотой своей реальности, субъектов. Интересы ради отметим, что даже такое понимание марксовской концепции в свое время было огромным шагом вперед, ибо окончательно разоблачало фетишизм товарного мира.

Однако, весьма продуктивное с точки зрения разоблачения, такое объяснение весьма мало что дает для понимания природы и сути данного явления. Те, кто внимательно прочел предыдущие главы, без особого труда смогут узнать в подобном подходе всю ту же “теорию медиаторов”, теорию материальных посредников, через акт опредмечивания — распределмечивания связывающих между собой в принципе **субстанционально** независимых друг от друга субъектов. Товарное производство и товарообмен, в таком случае, превращаются лишь в способ взаимодействия уже готовых, до и вне этого процесса сформировавшихся индивидов, через экономическую деятельность лишь обнаруживающих содержание своего сознания, но никак не производящих и даже не воспроизводящих его. В итоге, последовательное развитие весьма распространенного взгляда на место и статус категории “товарный фетишизм” в “Капитале” неизбежно приводит к выводам, весьма близким к методологическим идеалам “экономикс”, но не имеющим абсолютно ничего общего с историко-материалистическими взглядами Маркса, как раз всю жизнь и боровшегося против объяснения феноменов товарного произ-

водства (фетишизма) а priori предположенным фетишизированным сознанием товарных агентов. Но торжество такого подхода будет неизбежным до тех пор, пока исследователи не выйдут за рамки весьма узкого взгляда на “Капитал” как на сугубо экономическое исследование, и не увидят в нем философское произведение, нацеленное не на описание наличных реалий сознания, а на раскрытие его оснований.

Но попробуем подойти к этому вопросу несколько иначе и поставить, прежде всего, вопрос так: а в чем вообще корни фетишизма? Некоторое время тому назад в литературе была дискуссия на тему “Был ли религиозен неандерталец?” Особую остроту этой полемике придавал, конечно же, принципиальный характер решения этого вопроса для основных противоборствующих идеологических течений современности. Представителям клерикализма (а в их число входил, между прочим, даже такой крупный мыслитель, как А.Мень) необходимо было, естественно, показать изначальную религиозность человека – религиозность, которая ему якобы была присуща с того самого “момента”, когда он выделился из животного царства и в его голове блеснул свет разума – божественный свет. Представители же противоположного лагеря (в основном, конечно же, отечественные философы и этнографы советского периода) отстаивали тезис о “стихийном материализме” неандертальца. И замечательно в этой полемике (которая, без сомнения, заслуживает отдельного исследования) именно то, что обе противоборствующие стороны рассматривали религию как сугубо “надстроечное”, всецело идеальное явление, существующее в отдельном “секторе” души человека вне зависимости от его прочих забот, с той лишь разницей, что для одних эти “земные” заботы не могли помешать обращению к богу, а для других этих забот у неандертальца было слишком много, чтобы успевать создавать различные суеверия. Что же, аргументы материалистического лагеря являются весьма вескими, и вполне возможно, что первобытная жизнь, состоявшая в постоянной борьбе за существование, поглощала нашего далекого предка целиком. Только вот кто... организовывал эту жизнь? Кто мог объединить людей, не знающих не то что “сознательной дисциплины”, но даже не обладавших вполне развитой и членораздельной речью? Кто мог сохранить и веками (!) из поколения в поколение передавать ту генетически не наследуемую форму жизни, способ бытия, которые только и отличают человека от животного? И единственной силой, способной совершить все это был, конечно же, ритуал. Ритуал, который не мыслим без закрепления его действий, его смыслов, его обращений в неких сугубо материальных, но с момента их включения в ритуал наполняющихся сверхчувственной, несокрушимой, ни одному смертному неподвластной чис-

то идеальной силой *предметах*. Да, конечно, эти предметы есть ничто иное, как первобытные фетиши, но они не есть просто *знаки*, обозначающие нечто обладающее самостоятельным, вне их возможным бытием. Они представляют собой элементы ритуала именно своей континуальной, символической целостностью, в которой их *идеальное* наполнение абсолютно, неразрывно срастается с их вещественной, *материальной* формой. Подобно тому, как для европейца эпохи Просвещения протяженность тела есть нечто неотделимое от самого тела, есть “первичное качество”, вне которого тело попросту теряет свою определенность, подобно этому и все ритуальные свойства фетишей есть собственные, неотделимые от материальной оболочки предметов характеристики. Кто возьмется их однозначно расклассифицировать по нашим – современным меркам?

Конечно, как элементы ритуала они с неизбежностью наделялись магической силой, они наделялись священным ореолом, их идеальность неизбежно персонифицировалась и к ним обращались как к реально существующим и действующим субъектам. И в этом смысле нетрудно образованному европейцу разглядеть в этих предметах культовые элементы первобытной религии. Однако ритуал, как мы только что выяснили, всего меньше является лишь попыткой невежественных людей воздействовать на природные силы, особой формой выражения их отношения к абсолютным началам бытия, наивным способом обеспечения себя в загробном мире. Ритуал, как мы только что выяснили (и в этом, пожалуй, сойдутся все крупнейшие этнографы и исследователи первобытного интеллекта, начиная с конца XIX в. – и Леви-Брюль и Леви-Стросс, и Фрезер и Юнг), в первую очередь и по своим субстанциальным корням представляет собой *способ бытия*, причем именно *материального бытия* первобытного человека, что же касается ритуальных предметов, то на их долю выпадает функция, весьма схожая с функцией золота и других драгоценных металлов в товарной экономике. Так прообраз чего же нам следует увидеть в этих первобытных фетишах, представлявших собой неотъемлемые атрибуты ритуала? Прообраз Сикстинской Мадонны, всегда взывающей к высшим духовным устремлениям людей, или же прообраз золотой монеты, по своей сути апеллирующей лишь к материальной стороне жизни человека? Кому – священнику или экономисту пристало искать в первобытном фетишизме корни своих, столь противоположных в современном обществе областей?

Любой из этих подходов будет совершенно правомочен и, в то же время, односторонен. Первобытный фетиш, на самом деле высвечивает и религии, и экономике, их общий корень, их единый исток, их субстанциональное основание, вне опоры на которое все их попытки саморефлексии смогут породить лишь

“отчужденное мышление об отчужденном мире”. И основание это как раз и состоит в реальном тождестве духовного и материального, субъективного и объективного, моего и нашего, непосредственно присутствующего в ритуальном бытии первобытного человечества. Неизбежным было последующее *внешнее* располюсование этого континуума, связанное, в первую очередь, с отделением духовного производства от материального, когда впервые разошлись по разные и противоположные стороны реальная жизнь человека и его мысли о ней. И именно это располюсование породило, как прекрасно показал в “Немецкой идеологии” Маркс, иллюзорное представление о самостоятельности и отъединенности духа от материи – представление, нашедшее свое наиболее адекватное теоретическое воплощение в философии картезианства. И именно такое противопоставление духа материи завело в полный тупик теоретическое решение самой великой философской проблемы – проблемы возможности свободы человека.

В данной работе мы сознательно обходим вопрос о том, насколько адекватно, насколько успешно удалось Марксу реализовать свой поистине новаторский подход к исследованию предметности экономической науки. На то, что здесь далеко не все так просто и однозначно, как это представлялось в доперестроечной отечественной литературе, указывает, уже хотя бы, весьма неординарная история написания Марксом четырех томов “Капитала”. Однако, с нашей точки зрения, данный случай относится к разряду тех, когда сама постановка вопроса оказывается не менее значимой, если не более, чем само его решение. И в этой связи, в заключение, нам хотелось бы сказать следующее.

Марксизм, особенно в последние годы и особенно в нашей стране, все чаще обвиняют в безнравственности. Однако, как мы видели выше, из всех научных методов лишь марксов подход позволяет осуществлять теоретическое исследование экономики без привлечения эпистемологических моделей, в которых человек лишался бы своего главного атрибута и высшего достоинства- свободы. Той самой свободы, вне наличия которой о нравственности какого-либо существа попросту не может идти речи. А если так, то следует признать, что модель человека, положенная в основу экономики -- хотели того или нет ее творцы – есть одна из самых безнравственных химер, когда-либо порождавшихся научным разумом! Конечно, исходные представления теории предельной полезности о “*homo economicus*” есть не более, чем научная модель. Однако, эта модель несет на себе

колоссальное нравственное, а, точнее безнравственное воздействие, ибо какие мотивы должны побуждать человека к поступкам на основе высших этических идеалов, если наука — это царство высшей истины и объективности, освещает своим ореолом лишь действия, основу которых составляет своекорыстный интерес? И разве не известно из истории наук, сколь часто абстракции и модели, даже сознательно построенные и отрефлексированные, постепенно начинали восприниматься в качестве адекватного и единственно верного образа реального мира?

Сегодня, экономическая наука в нашей стране заняла место, которое всего каких-нибудь два десятилетия назад безраздельно принадлежало физике — лучшие, самые талантливые и образованные выпускники школ выбирают себе в наши дни экономическую стезю. Кто хоть немного успел пожить до перестройки, наверное, согласится со мной, что смысл работы на поприще естествознания, при всем господствовавшем в те годы материализме и объективизме, никогда не сводился исключительно к бездушному отражению объективной реальности — в прогрессе физической науки виделся путь к воплощению вековечных чаяний и идеалов человечества — мечты о бесконечных космических далях и встречах с братьями по разуму, о подлинной свободе, которая наступит “по ту сторону материального производства”, и которая принесет с собой высшую ценность для человека — бесконечную возможность духовного совершенствования. И, хотя реальная действительность научной жизни вносила немало (мягко говоря) корректив в этот идиллический образ, тем не менее *мечта* была далеко не последним фактором при выборе физической науки в качестве будущей профессии, а, значит, развитие духовности человека, по крайней мере в самый главный его период — период формирования шло рука об руку с его жизненной, социальной ориентацией. Что можно в этой связи сказать о дне сегодняшнем?

Сегодняшняя ситуация в нашей стране совершенно иная. Выбор экономической науки в качестве будущей профессии, как правило, изначально обусловлен соображениями чисто материального характера — только эта стезя, к сожалению, позволяет сегодня молодым людям считать свое будущее финансово обеспеченным, так что в мотивах этого решения мы вряд ли смогли бы найти присутствие какого-либо высшего идеала, освещающего жизнь неким абсолютным смыслом. Однако, приняв такое, во многом продиктованное внешней необходимостью ре

шение, они еще долгое время сохраняют в своей душе следы глубокого метафизического поиска, столь характерного для оставшихся сегодня без жизненных ориентиров молодых людей нашей страны. Но что этот поиск ожидает в будущем? Суждено ли ему в дальнейшем превратиться в основание глубоко духовной жизненной позиции человека, или же его удел – навсегда остаться в душе в виде светлых воспоминаний о прекрасной, но при этом наивной юности? Конечно, каждый человек – господин собственной судьбы, однако тип профессиональной деятельности, характерный именно для нее способ отношения к другим людям, не могут не наложить отпечатка на жизненные ориентиры. От работника морга трудно ожидать отсутствия циничного отношения к человеческому телу, а от палача- кантовского отношения к жизни человека. Но что может сформировать в юной душе этот чудовишный монстр, именуемый “гомо экономикус”, кроме самого страшного цинизма из всех – цинизма в отношении человеческой души и мотивов действий человека?

И если уж сегодня мы говорим о возрождении российской духовности, то следует не забывать, что альфой и омегой данного понятия является человеческая свобода. А раз так, то не только научной, но и великой этической задачей следует считать развитие методологии, позволяющей осмысливать человека в качестве свободного субъекта всех своих действий, ибо только создав научно-рефлексивную альтернативу экономикс можно вести продуктивную борьбу за сердца наиболее интеллектуальной части нашей молодежи, оказавшейся в страшном мировоззренческом плену у абсолютно бездуховной западной экономической науки! Этому святому делу, надеемся, будет способствовать и наша книга.

МОДЕЛИ

Если мои догадки верны, то читать эту рукопись будет только тот, или те, кто всю эту историю выдумал. Затеял. Тот, кто несет ответственность за жизни и смерти пятерых человек, но это еще не все, потому что ставка на нас была очень высока. В конце концов это ответственность за упущенный вариант будущего, — именно так мы понимали свою задачу. Смысл нашего проекта — это проскочить по одному из векторов времени, хотя бы в одну сторону, без вопросов о том, что с нами будет, вернемся или нет, когда и в какую попадем жизнь. Но главное было — обратная связь, люди должны были знать, чем все это закончится, есть ли резон следовать за нами. Но теперь, скорее всего рассказывать придется самому себе. Если рукопись попадет в руки людям, то только тем, кому эта история ничего не даст, пожмут плечами, мол, так и было запланировано, никаких уколов совести, жалости... Хотя вот жалости я и не ищу. Если уж и правда искать какой-то смысл в этих моих нелепых попытках оставить хоть какой-то след, ну хоть как-то зацепиться, — пусть на бумаге, пусть даже только для них, то есть для вас — хоть в чьей-то памяти, так смысл этот — в том, что ваш цинизм тоже не безукоризненная позиция, в нем есть уязвимое место, и я хочу верить, что вы хотя бы это поймете. Можете посмеяться, мол жертве было угодно, чтобы палачи покраснели от неприятных воспоминаний. Смейтесь. У меня есть еще причина писать все это — только ради вас я не стал бы переводить бумагу. Я сам

и есть эта причина. Я прекрасно знаю, что буду жить, пока пишу это, и в буквальном, и в переносном смысле. Единственное, что я могу еще делать, — это писать и пытаться понять, что с нами произошло и зачем все это понадобилось. Если я это пойму, меня тут же выключат, цена понимания — жизнь. Если я не сделаю этого, то у меня будет бесконечная, нет, просто утомительно долгая череда пустых дней и тошнотворных ночей — награда это или наказание? И так все уже осточертело, я даже перестал замечать движение, то есть чувствовать, что мы, ах нет, уже теперь один только я, еще двигаюсь. Только теперь каждой клеткой я чувствую, что подошел к порогу холодной дилеммы предназначения, или осмысленности решения жить — не жить, или как бы это выразить не затертыми словами, — да никак, плевать на стиль, — смысла моей собственной жизни.

Итак, нас было пятеро в челне, по крайней мере пять человек, но как я сейчас понимаю, мы были не одиноки, было еще что-то, о чем мои коллеги и друзья так ничего и не узнали. Да и я могу строить только догадки и никогда не проверю, прав я или нет. Около полутора лет назад, это было в начале октября по-нашему, наш экипаж на КСПЖ — я всю жизнь терпеть не мог этих дурацких сокращений, аббревиатур, которыми наша Космическая Станция Полного Жизнеобеспечения понапихана больше, чем оборудованием, — стартовал с околоземной платформы. Провожали нас торжественно, по разряду КП (“Космический прецедент”), но как всегда, это скорее смахивало на похороны, в этих торжествах всегда есть что-то от языческих жертвоприношений. Расстилать ковровые дорожки, орать в микрофоны банальности, изнывать от площадной музыки, надувать щеки перед близкими людьми, — все эти ритуалы почему-то имеют своих поклонников, собирают толпы зевак, их любят прокручивать на дисплеях на всяких ответственных тусовках. Каждый раз, когда я попадаю, — уже нет, попадал — на официальные церемонии, мне становилось неловко за себя и за всех присутствующих: какими нелепыми, неинтересными и некрасивыми способами люди пытаются продемонстрировать кому-то — себе? — свою общность, свое единство, свое родство.

Сутки спустя после старта мы позволили себе небольшой “перекур”, собрались в салоне, и Х (Икс, мы всегда играем в смену имен в полетах. Трое мужчин — Икс, Игрек и Зет, две женщины — Альфа и Омега, потом объясню, в чем дело) поставил диск с записью наших проводов. Я было поморщился, но он засверкал очами:

— Молчи, старина, не отравляй сладких грез о нашем будущем триумфе. Ты ведь брюзга, тебе ничего не свято, а я еще мальчишкой обожал надевать отцову парадную фуражку, кортик и белые перчатки. Помню, хоронили шефа моего дядки, он был важной птицей. Так вот народу понаехало, одних автобусов полсотни, оркестр, цветы, дамы в вуальках, все рыдают, портреты, речи... Я еще маленький был, но тогда уже подумал — эх, помирать, так с помпой, чтобы сотни людей, чтобы враги пришли поклониться, чтобы скульпторы в очередь стояли памятник ваять!

— Так ты что, живешь ради красивых похорон?

— Ради памяти людской. Ты историю в школе проходил? Кого люди помнят? Героев, ну и злодеев, конечно, но во всяком случае не мещан, не обывателей. Помнят тех, кто заслужил, просто говоря, памятник повыше. В юные годы я бегал, был профи, ну ты знаешь, так вот я месяцами себя не помнил, бегал до полной одури, времени просто не замечал. Несколько лет, наверное, провел на дорожке, и все по кругу, и все в одну сторону. Ломал ноги, рвал связки, чуть не посадил сердце. Зачем? Чтобы две минуты постоять на 20 сантиметров повыше других, чтобы жетон получить не посеребряный, а позолоченный и чашку не стеклянную, а хрустальную? Вот тебе и награды за труды. Зато — чемпион, в Энциклопедии про меня полоска с портретом. Девчонки за мной охотились, на автографы дюжину ручек исписал. Плохо? Это надо пережить, чтобы почувствовать.

— Ладно, это все так. Но ведь здесь, теперь, у тебя уже практически нет шансов самому упиться своим торжеством. Да, кто-то когда-то о нас напишет, будут студентам о нас рассказывать, может книгу издадут, но это будет уже без нас, или мы будем уже глубокими стариками, на нас будут смотреть как на ископаемых. Тебе-то это будет безразлично, так ведь?

Я люблю разглядывать людей, погруженных в размышления. Раньше, на Земле, я часто ходил в скверик, где собирались шахматисты. Старые, больные, со следами многих пороков, а то и просто нищеты на лицах, они были на удивление хороши во время партий. Слетает любое напускное, “ролевое” выражение, которое обычно носят как привычную одежду, человек погружен в себя, и лицо приобретает редкую естественность, какое-то родовое обаяние, строгую красоту ее можно увидеть в любом,

надо ее только подкараулить. Мой Х смахнул с себя эту красоту раздумья:

— Мне это сейчас не безразлично. Я в этот рейс пошел потому, — и он уже чеканит фразы, как диктор, — что мне сейчас важно знать, что никто, кроме нас, этого не сделает. Только мы, и любой ценой. И черт с ним, если пропадем, — пропадем героями, чемпионами. Мы ими стали еще вчера, и если все пойдет гладко, ими и останемся, и уже навсегда. И ты, кстати, тоже, не крути хвостом. Понимаешь, для всех и навсегда! Меня это греет.

Вслед за проводами началась обычная рутинная работа, оборудование было почти все новое, и кое-что пришлось осваивать заново. У каждого был свой участок работы, мы особенно не совали нос в чужие дела, а помогать друг другу просто не возникало поводов. Экипаж подобрался опытный, не новички, дело все знают досконально... Хотя стоп, вот здесь, видимо, первая загадка, и как это я раньше не догадался? Не подобрался наш экипаж, а подобрали. Вот в чем дело! Обычная практика у нас — конкурсная комиссия, она решает, кто из претендентов идет в рейс. Система отработана — анкеты, тесты, экзамены, баллы. А в это раз возник новый консультант, он придумал себе должность Главного методолога. Молодой здоровенный парень с маленькой белой головкой и лисьим личиком, с виду — продувная бестия, но говорят — жутко талантливый. Он как-то спутал все карты, что-то темнил во время отбора, и я, например, так и не знаю своих баллов. Но вообще-то жаловаться было грех, команда получилась что надо (прошу прощения за нескромность). Народ проверенный, грамотный, у всех свои — довольно убедительные — причины “оторваться”, у всех спокойные тылы там, на Земле. Поскольку наш рейс особый, с открытой датой возврата, если так можно выразиться, то есть с неопределенным исходом, нам не нужно беспокоиться о заработках, о том, как вырастут дети, как доживут свой век наши старички. Все обеспечено по первому классу, я, пожалуй, никогда так выгодно не продавался. И так необычайно приятно, пожалуй, — не надо ломать голову об эти чертовы деньги, свободен от кучи ненужных и малополезных ежедневных хлопот, не висят на шее никакие долги и посторонние обязательства. Я поначалу даже представить себе не мог, как это жить “вперед по одним рельсам”, без этой привычной суеты, вечной спешки, чьей-то необязательности, без противного ощущения упущенных возможнос

тей, без погони за теми сладкими миражами, которые так манили нас там, дома.

Ну ладно, о подборе экипажа. Вообще-то я давно заметил, что у команд, идущих в длительный рейс, есть особое свойство. Если вечером положить ложку жидкого меда в блюдо, то будет такая плоская горка. А утром мед растечется тонким слоем по всему дну. Так и в командах — какими бы разными людьми мы себе и друг другу ни казались в начале, через некоторое время мы уже заполняем весь универсум человеческих типажей. Появляются все структуры общения, которые там, на Земле, представлены сотнями разных людей, причем появляются как бы сами собой, даже если их раньше никто за собой не числил. Мы к этому уже привыкли, научились с этим работать, хотя поначалу многим казалось, что “психологические трудности” непреодолимы. Но мы знаем, что в первые месяцы возможна болезнь иерархической агрессии, когда вдруг вырываются демоны лидерства, возникают конфликты на почве личных притязаний. Следующий кризис — болезнь исключительности, люди судорожно строят барьеры вокруг своей ненаглядной персоны, им кажется, что так им будет уютнее. Помню, мне было труднее всего поначалу — и по молодости лет — переживать проблемы сексуальной идентификации. Но в конце концов — а время действительно лучшее лекарство — экипаж все же превращается в команду, в единый организм, и в нем есть уже фактически все, что человеку нужно для полноценного общения — смех и слезы, соль и перец, мудрость и ветреность, покой и стремления. Если кому-то захочется, он может назвать это свойство групповой самоорганизацией, но мне ближе слова культура, род, общность, тяга людей друг к другу, общее дело, человеческий универсализм. Да и Космос — это вам уже давно не Хаос, а с кем поведешься, того и наберешься.

Странность, которую я только недавно заметил, — в том, что фазу “притирки” мы как бы миновали, ее практически не было. А раз не было, я и не обратил на это внимания, а выходит, зря, надо было. Первые недели полета, эйфория, работа, ощущение близости симпатичных людей — все это отвлекало меня от фиксации самого главного в рейсе — того, что не заметно. Да, задним умом мы все богаты, за это и платим. Слишком быстро растекся мед по блюду. Кто-то предварительно подобрал экипаж, и теперь я кажется понимаю, зачем и почему. Если это и правда так, то это дьявольски жестокий эксперимент, хотя

и весьма профессионально спланированный. Неужели этот Методолог с лисьей мордочкой? Да, талантлив, ничего не скажешь! Правила игры можно было бы разгадать раньше, когда было еще не поздно — если бы мы догадались проанализировать, из каких компонент составлена наше комбинация.

Я уже говорил, что команда у нас довольно ровная, я имею в виду профпригодность и функциональную подготовку. Все — на шестом ЭЖЦ (этапе жизненно цикла), прошли репродуктивный этап, у всех КПО (коэффициент потенциальной отдачи) около 9 баллов, у всех опыт длительных полетов. По секрету (хотя какие теперь секреты!) могу сказать, что с X-ом мы уже летали вместе, еще на 5 ЭЖЦ. Просто у нас не принято об этом вспоминать и говорить. Мы собираемся в команду, как будто у нас вообще нет прошлого, это такая полезная игра — мы как бы заново проживаем здесь свои новые жизни, нет груза прошлых ошибок и заслуг, репутацию надо делать заново-и-вот-здесь, отношения складываются как на чистом листе, без предвзятостей и предубеждений. Поэтому мы всякий раз берем себе новые имена. Иксу это ужасно не нравится, он хотел бы суммировать свои подвиги хотя бы в такой символической условности, как постоянное имя, он все время таскает с собой альбом со старыми фотографиями, и обожает его в одиночестве перелистывать: это — я младенец, это — школьник, вот это — чемпион, а вот это — одна моя знакомая и т.д. У всех свои маленькие слабости, парень он просто замечательный, его бы надо было показывать любопытным как образец совершенства рода человеческого, но он просто вянет без публики, восторженных глаз и признания его достоинств. Но зато все, за что он берется, он делает крепко, без дураков, на пределе возможного. И ему всегда хватало такта, чтобы не быть снисходительным и дидактичным к своим коллегам, он не изображает памятник самому себе — просто он знает цену успеха и понимает, как трудно за ним тянуться, работать на одних оборотах, и если это дано не всем, не их в том вина.

Z, наоборот обожает эти игры с именами, с условностями, он любит рассказывать, что в юности был якобы отъявленным панком и эпатировал всех постоянной сменой масок. Он мог появиться на вечеринке голышом под ручку с дамой в вечернем туалете и в чем ни бывало приветствовать гостей вежливыми расспросами о погоде и здоровье, мог целый день просидеть на пляже в костюме и шляпе, как-то босяком прошагал от Москвы

до Тулы по стопам великого “панка” Толстого и объявил всем, что садится писать толстый роман, но внезапно увлекся компьютерами и с тех пор в нем горит одна, но пламенная страсть — писать программы. У него приличная репутация, он соавтор доброй половины soft-а на наших железках, и никто не делает из этого секрета, но он упорно именуется Z=том и уверяет всех, что ему приятно все, что соответствует “инструкциям по эксплуатации” предметов, слов и отношений.

— Не верьте, люди, тому, кто охаивает инструкции, — любил разглагольствовать Z. — Просто есть такая традиция — ругать правила, руководства и положения. А ведь правила — это те же традиции, только полно и четко изложенные. Зачем ломать голову там, где есть алгоритмы поведения, изобретать колесо, делать вид, что решаешь проблему, когда это уже не проблема, а частный случай. Правила — золотая вещь! Даже принципиально новое открытие, любую инновацию можно вписать в корпус готового знания только по правилам перевода нового на язык старого. Иначе просто тебя не поймут.

— Но по правилам нельзя сделать чего-нибудь совершенно оригинального. То же открытие, шедевр, или просто острота — это ведь отход от правила, это поиск в темноте, на ощупь, это интуиция и вкус, — поднимает перчатку X. Ты сам, когда пишешь программы, разве все время идешь по правилам?

— Стараюсь. Есть же правила поиска, логика решения проблем. Там, где они кончаются, их надо просто придумать, но это не значит, что их в принципе нет и быть не может. Нет такой уж стены между оригинальностью и опытом, как это многим кажется. Только опытный бабник бывает по-настоящему оригинален, верно, милые дамы? — только профессионал может найти действительно свежее решение. Вот вам моя ода правилам, учитесь у меня воспринимать свободу как инструкцию, и вам будет жить легко и приятно, как в хорошем санатории.

Но милые дамы изяшно пожертвовали возможностью поудачить об “опытных бабниках”. А — потому, что считала любые примеры глубоко порочным методом аргументации, она терпеть не могла необязательных завихрений мысли и частенько высмеивала “все эти языковые финтифлюшки”, которые “только создают видимость правдоподобия, но вообще-то — всего-навсего речевая гимнастика”. Она только дернула плечиком, отмечая попытку снизить уровень разговора кивком в сторону дам.

W, чуть усмехнувшись, утопила эту неловкость в мягком бездонно-бархатном взгляде. Резвитесь, мол, мальчики, распускайте свои перышки, в конце концов я-то знаю, вокруг чего все вертится, и я готова делать вид, что всерьез воспринимаю все ваши словесные ристалища, и я прощаю вам небольшие проколы. Она как будто знала тайну извечной интриги мужского и женского начал, у нее была фантастическая интуиция, и она могла ни слова не проронить в споре, или в служебной разборке, задумчиво глядя поверх голов, чтобы в конце влить в десятку нужное решение. Когда я бываю с ней, у меня возникает чувство, будто я на аудиенции у Девы Марии, нет, конечно, W не дева, и слава богу, — в ее бесконечно мягкой женственности есть что-то роковое, она дарит сладкое чувство обреченности, провидения, жуткой пустоты всего, что не есть она. В самые экстатические моменты, когда я владею ею полностью, и она уже изнемогает от ласк и любви, когда уже трудно разобрать, где я и где она, когда мы уже взмыли на самый пик наслаждения, я иногда вдруг чувствую холодок одиночества, из под ее подрагивающих ресниц как будто вот-вот откроется бездна небытия, и каждый миг любви, каждый вздох и поцелуй могут стать уже последними.

А другая. Тонкая, гибкая, невероятно чувственная, острая на язычок и такая же изощренная в ласках, она дарит свое расположение как величайшую благодать — я не забыл ни одного из наших с ней свиданий за эти полтора года. Каждое — событие для меня, и надеюсь, для нее тоже. Она презирует простые телесные контакты, будничную любовную возню, для нее секс — одна из небесных сфер, где звучит чудная музыка и куда доступ только по праздникам. Но это не церковный хор, как с W, а симфонический концерт, извините за сопоставление. Но и не дуэт, А всегда чуть-чуть отстранена и всегда во всем блеске своего женского великолепия, с ней всегда как на балу — видишь только одну, но чувствуешь присутствие многих. Вообще-то я думаю, что с X-ом они составили бы то, что раньше называлось идеальной парой — блестящие, острые экстраверты, знают себе цену, не позволяют себе слабостей и живут как на Олимпе, греясь в лучах своих достоинств. Хотя А иногда и язвит по поводу рекордомании X, но делает это доброжелательно и не без скрытого, но легко заметного восторга.

— Слушай, X, ты что это, решил бороду себе отпустить? — спросила она как-то, когда он провел сутки в скафандре, и, успев только умыться, небритый спустился к завтраку.

— Да, хочу вот разнообразить ваши ощущения, — неосторожно кивнул X.

— Видать, укатали Сивку крутые горки, раз ты решил выставить напоказ свои вторичные половые признаки? Уж не случилось ли с тобой чего? А как ты думаешь, может мне тоже теперь парик носить, чтобы вы знали, что имеете дело с женщиной? — она погладила себя по своей очаровательной безволосой головке и сделала паузу, в которую полагалось вставить комплимент.

— Ну, отбрить-то ты его отбрила, но щетина все равно на месте, — хмыкнул Z.

— А я все удивляюсь, как это ты сама об свой язычок не порежешься, — вздохнул X. — Парик тебе не нужен, а вот правила техники безопасности при пользовании острыми предметами надо бы, Z, ей подарить на день рождения, если мы до того не будем исколоты и изрезаны на кусочки.

— Ха, посмотрю, как вы эти правила будете инсталлировать, это ведь тоже нешуточное дело. Впрочем, Z, если мне твои правила подойдут, я, пожалуй, найду время с тобой этим заняться. Все-таки, надо сбереечь наших мужчин, иначе придется нам с W приняться друг за друга. Подруга за подругу, если быть точной.

Мы с X-ом переглянулись и про себя поздравили Z с этим рандеву. У нас не было никаких счетов, зависти и ревности, просто у каждого были свои собственные права на свою собственную жизнь, и наше дело — не ограничивать, а оберегать права наших коллег, пусть иногда за счет того, что раньше считалось сферой моих личных претензий. И мы были рады друг за друга, если все было о-кей. Секс перестал быть грехом и святыней — я не помню точно, когда и почему это произошло со мной, — но вообще-то он стал свободен и от чисто биологического инстинкта и от ригористического табу навверное тогда, когда появились эти КР, комплексы релаксации, или как у нас шутят, красные уголки. Все, что мне надо, я в принципе могу получить там, — от массажей и электродного оргазма до любого переживания, связанного с моими органами чувств. Любая музыка, любые картины, любые букеты запахов и вкусов, любая физическая нагрузка, все виды релаксации — это давно уже ру-

тина для нас. Представляю, сколько всяких демонов бродило в крови, сколько мук и преступлений, страданий и трагедий, болезней и войн пережили люди до Великой Нейрореволюции. И наверное, не меньше страданий причиняли людям архаические мифы о любви, племени, “родных местах” — вообще, любые идеологические интерпретации наших эмоций. Почему мы тогда не говорим и ничего не знаем о Великой Психологической или Идеологической революциях? — Вопрос, конечно, чисто риторический.

Наша будничная работа наладилась быстро и четко. Каждые 24 часа, — по земному раз в сутки — мы загружали информацию в блок памяти нашего Вычислительного центра, просматривали итоги Автоматической обработки за предыдущий день, правили и передавали сообщения в Центр Управления Полетами. Каждые 48 часов мы получали инструкции по изменению режимов работы, по новым объектам и методам наблюдения, раз в месяц готовили сводные отчеты и предложения по коррекции плана Научно-исследовательских Разработок. Связь была безукоризненная, и только к концу года стало чувствоваться опоздание сигнала, разговоры стали прерываться все более и более длительными паузами. Нас это не только не беспокоило, но даже и радовало — мы все больше и больше погружались в режим автономного полета, могли сами варьировать свои наблюдения, — вообще поводок стал подлиннее. Только Z испытывал какое-то беспокойство, его больше всех тревожила перспектива — правда, не такая уж и близкая, — оторваться от ЦУПа и перестать пикироваться со своими единоверцами по поводу всяких Soft-новостей.

— Слушай, Z, примерно через полгода твой невостремованный критический потенциал станет для нас опасным, ты же дня не можешь прожить без перепалки со своим друзьями в ЦУПе? — как-то бросила А, хмуря бровки и пытаюсь спрятать свою тревогу в иронии. — Может быть, пора тебе смоделировать парочку-другую оппонентов, и вы будете зубоскалить с ними не отходя от кассы?

— Ну, вам с W ничего не грозит, вы же само совершенство. А X и Y не представляют никакого интереса для критики, куда им до наших материй? X — венец божественного творения и поэтому прост как помидор, а Y — ипохондрик, тупиковая и бесперспективная ветвь человеческой эволюции — со своим старомодным стоицизмом и самокопанием.

— Почему это старомодное бесперспективно? — возмутился я. — Наоборот, только у того будет будущее, у чего было богатое прошлое?

— А ты запусти червяка в яблоко, и посмотри, что будет. Пока он там все не изгрызет, он еще жив, а когда яблоко сгниет, извините, помрет и он. Все перспективы — снаружи, все наши внутренности давно пронумерованы и обсосаны со всех сторон, и нечего ждать от того, кто расковыривает одну и ту же свою болячку.

— Ну, надеюсь, что в червяках ты разбираешься все же лучше, чем в перспективах рода человеческого и в божественных творениях, — вяло отмахнулся X, хотя видно было, что он сдержался и этот выпад воспринял довольно болезненно.

— Мальчики, не спорьте. Нам с А, наверное, придется, наверное, обзавестись какими-нибудь пороками, и пожертвовать своим совершенством, — ради мира в нашей лодке. Ты не против, А? — W выглянула из-под своих роскошных волос и положила руку на плечо Z. Он поначалу все еще ершился, но потом рассмеялся:

— Нет, совершенством жертвовать нельзя, легче мне пожертвовать своей ворчливостью. А смоделировать себе оппонента — это же мысль! Это я подумаю, спасибо, А, за подсказку.

После этого разговора Z почти не вылезал из своей каюты, выскакивал на 5 минут перекусить и поприветствовать нас и тут же мчался обратно. Недели через две он вдруг ввалился в салон, рухнул в кресло, и сделал пальцами “викторию”. Он заметно осунился, но был доволен собой и стал хвастаться:

— А, тебе причитается с меня шампанское. У нас с тобой появился ребенок — твоя идея, мое воплощение. Заговорил, представляете, и как! Просто умница, почти как я сам, одно удовольствие с ним потрепаться. Как мы его назовем? И вообще, сегодня у нас крестины, ребята, дарите нам розы.

— Постой, толком расскажи, кого ты там родил — мальчика или девочку?

— Этого, кстати, я еще не знаю, хорошо, что напомнили. Но вроде все получается, и неплохо. Я сначала никак не мог найти ключа — что взять за основу модели? Перепробовал кучу вариантов, пытался брать то кого-нибудь из ребят в ЦУПе, то по функциональным способностям, потом попробовал слепить целую группу — чтобы там было как бы все что нужно. Не выходило, не хватало кучи специфической информации, все время

упирался в личные характеристики. А откуда я их знаю? Их и описать-то трудно, да и я не уверен, что правильно их понимаю. Бился-бился, и потом решил по-картезиански: лучше всего и тверже всего я знаю себя, и себя-то и надо моделировать. Можно сказать, оригинал всегда под рукой, очень удобно. Вот уже неделю я как в зеркало смотрю, и — представьте — получается! я ему сегодня подбросил задачку, которую разбирал лет 10 назад, и у которой не было решения при заданных параметрах. Так он меня обозвал жуликом! Тут же выложил мне условия разрешимости, как на шахматной доске. Умница! Надо бы сделать его девочкой, чтобы можно было расцеловать.

Весь “вечер” мы придумывали имя, пол, внешность его ребенка, дурачились и от души веселились по поводу появления нового члена экипажа. Наши дамы настояли все же, чтобы он был мальчиком, и что расцеловать в конце концов своего ребеночка не грех. Но с того самого “вечера” Z стал потихоньку замыкаться, все больше времени проводил у себя, и даже когда выходил “поразмяться”, его тянуло обратно, и наше общество его как бы тяготило. Странно, но он стал быстро худеть, и даже, похоже, стареть, — прямо на глазах. Вообще-то это состояние запойной работы всем хорошо известно, каждый когда-нибудь им болел, и мы почему-то не восприняли всерьез его новое увлечение.

Тем более, как раз примерно в это время у нас стали возникать проблемы с энергией. Это вечная проблема в полетах, все время приходится корректировать траекторию, чтобы подпитываться в гравитационных полях или от источников света, — нам уже поздно было просто подбирать дрейфующие источники питания, которыми напичканы все ближайšie земные окрестности. Но у нас время от времени возникали нестыковки между замерами поступления и расхода энергии. Мы тысячу раз проверяли, нет ли внутри потерь, все ли сети исправны, но ничего не могли обнаружить. Автоматика вообще не фиксировала никаких перерасходов, и мы не получали никаких вразумительных инструкций из ЦУПа, да и что они могли нам сказать? — Далеко. В принципе, у нас достаточно емкие аккумуляторы, чтобы забирать энергию с запасом, но потери в 10 процентов считаются аварийными, а мы время от времени были уже на грани этих злополучных процентов. После очередного виража положение выровнялось, но оставалось неприятное чувство нерешенной проблемы — притом хронической. Мы часто обсуждали ситуа-

цию в салоне, прорабатывали разные варианты поиска, меняли счетчики, мерили емкости и сопротивления, — и ничего не могли понять.

Как-то все собрались повечерять в сумерках в салоне, Z как всегда не было, мы к этому уже привыкли и немало удивились, когда он возник, словно тень, тощий, бледный и невероятно возбужденный. Он пытался овладеть собой, хлопнул стакан воды, провалился в кресло и вдруг почти закричал:

— Это чудовишно, в это нельзя поверить! Я проверял, все сходится, но я ей богу не знаю, как это могло случиться! — Он весь дрожал и вот-вот готов был разрыдаться, как-то судорожно хватал воздух и уже просто бился в истерике: — Выходит так — у нас кто-то ворует энергию. Потихоньку, время от времени и очень грамотно. Сначала я думал: кто-то из нас. Да, да, не смотрите на меня так, я не сумасшедший. А кому еще? Никого же больше здесь нет, верно? — И он как-то странно: недоверчиво и робко улыбнулся. — По крайней мере не было... — Все остолбенели и уставились на него, боясь своей догадки. Господи, только этого нам еще не хватало!

— А потом я нашел запертые директории. Я их не запираю! Ребята, ко мне же никто из вас не лазил? — Он почти с надеждой впился в нас глазами. — Нет, я так и знал. — Он вскочил и заметался по комнате. Потом вдруг снова свалился в кресло и то ли всхлипнул, то ли хихикнул, обхватив голову руками.

— В общем, подобрал я ключ, просмотрел несколько файлов, только что... — Не поднимая головы, он выдохнул: — Это он.

Такого молчания я никогда не слышал, даже в открытом космосе. Это длилось целую вечность. Потом забулькала вода и он застучал зубами по стакану. Он не мог поднять глаз, и глядя куда-то в себя, стал медленно давить из себя слова, корчась, словно от боли.

— У него есть защита от стирания. Я ничего не могу сделать. Чего-то я не учел, проворонил. В нем чего-то не хватает, иначе он этого бы не сделал. В общем, это я виноват. — У него хватило сил поднять голову и обвести нас взглядом. — Он что-то делает сам, без меня. Я толком не знаю, что. Но я нашел файл с энергетическими затратами, все совпадает. Это он. То есть, это я. Потому что я не пришел ему тормозов. Знаете, как детская ложь, детское воровство, — это у всех детей бывает. Потом все проходит, — взрослые, ну там школа, родители, в

конце концов милиция. Совесть или страх, порядочность или нормы... Понимаете? Я этого не сделал. Он меня больше не пускает, я ничего не могу с ним сделать. А он может.

Мне стало жутко. Все на свете иголки впились мне в голову, тело одеревенело. Конечно, может, и еще как может. Он может выйти в наши, да что там в наши, может влезть в ВЦ, если уже не влез. На что-то ему нужна же наша энергия. На что?

— А это можно узнать, спросить у него? — почти одновременно выдавили мы с А наивный вопрос.

— Да я спрашивал, сто раз, — махнул рукой Z и, оцепенев, опять уставился в угол. — Я даже пытался просто перекрыть ему кислород, отключить систему питания, но он, гад, ее заминировал.

— Так ведь наверно можно как-то разминировать? — робко спросила W.

— Я пытался. Он хитрый, он сканирует все мои действия, но он быстрее меня. Я с дубиной, а он с рапирой, — Z пытался взять себя в руки, хотел улыбнуться, но вышла какая-то страшная гримаса. — Ребята, я все понимаю, я все это заварил, — и он осекся, и с трудом нашел другое окончание фразы, — но ведь не было же запретов на моделирование, не — было! Значит, можно было?

— Да ничего, старина, придумаем что-нибудь, почистим хорошенько, в конце концов ты же сам его поймал.

— Почистим, почистим, я же тебе говорю, он меня сканирует! — заорал Z уже не сдерживаясь, и заметался опять по салону, ничего не видя, сшибая стулья, всхлипывая и отчаянно матерясь. — Поймал! Кто кого поймал? Я сам поймался, вот что! Сам! — Вдруг он встал как вкопанный, и совершенно ровным голосом, вмиг успокоившись, внимательно посмотрел на X. — Сам, понимаешь? — И медленно повернувшись, ни на кого не глядя, с трудом переставляя ноги, вышел из комнаты, и на пороге обернулся: — Прошу меня не беспокоить! — и медленно притворил за собой дверь.

Быстрее всех справился с шоком X, он бросился было за ним, но А остановила его ледяным голосом:

— Сядь, и не дергайся. Он сам примет решение, не толкай его.

— Но ведь он же...

— Да, и правильно сделает. Ни у него, ни у нас нет другого выбора. Или — или.

— Послушай, ты что, не хочешь его остановить?

— Не я, а мы, мы все не имеем права его останавливать. Может, он еще справится. А нет — значит нет, ничего не поделаешь. — Она медленно подошла к двери и повернулась к нам — смертельно бледная и невероятно спокойная. — Не надо мне напоминать, что это была моя идея. Я знаю. Но кто бы мог подумать... из-за простого зубоскальства... Хотя стоп, есть вариант — и она выскочила из салона и забарабанила в дверь Z. Мы все мигом оказались там же, дверь открылась и Z встретил нас отстраненно-холодным и даже каким-то любопытным взглядом:

— Я же просил, не надо меня беспокоить, вам мало? Посмотреть хотите? Проходите, садитесь, сейчас начну. Может, вам еще и выпить налить?

— Ладно, без соплей, — отрезала А. — Нам надо понять, он ее тратил или прятал, понял? Если тратил, то на что, если прятал, то где. Пока ты ничего не сделал, у него нет мотива к самоуничтожению, и он может с тобой просто сотрудничать, предложи ему помощь. Он не мог задумать что-то во вред нам всем, он же состоит из правил выживания. Попробуй его уговорить работать вместе, в конце концов это может быть даже интересно.

— Да мы ведь с этого и начинали. А он от этого почему-то ушел. Я так думаю, что он готовится к автономному режиму, а это в принципе — опасно, он может постараться от нас избавиться. Он уже пытался вскрыть блок связи с ЦУПом, к счастью, не получилось, связь у нас пока стабильная. Но я им ничего не сообщал, все надеялся справиться...

— Ты хоть понимаешь... — пытаюсь владеть собой, прошипел X.

— Понимаю, все понимаю кроме одного. Если я ему не пришел тормозов, то и дурному ничему не учил. Откуда оно взялось, из воздуха? В принципе неоткуда было взяться ни воровству, ни скрытности, ни вранью, — оно что, вот вся эта гадость — в самой информации проживает, это свойство природы? Я понимаю, детей кто-то учит всяким номерам, но здесь-то — классический эксперимент! Добыча чистого зла в космическом вакууме, подумать только...

— Ладно, не время философствовать. — А напряженно и с надеждой обернулась на W, а та как-то сосредоточенно и в тог же время почти сквозь слезы смотрела на Z. — Ты что, придумала?

— Я не придумала, — очнулась W — я подумала. Она помолчала, прошла в центр комнаты и обвела нас всех глазами. — Шутки в сторону, у нас есть выход, но надо рисковать. Я думаю, ни сломать, ни обмануть, ни тем более перевоспитать его не удастся, Z у нас не бракодел.

— Так что же ты подумала? — Робко, чуть дыша, вымолвил X.

— Есть одна возможность заставить его сотрудничать с нами — это въехать в ситуацию реальной угрозы кораблю. Пока не поздно, то есть пока он один не может взять на себя полет, он пойдет на сотрудничество, иначе всем будет крышка, и ему тоже. Если мы затынем с этим, он сможет рано или поздно нас вырубить. В принципе, все задачи решаемые, как ему без нас обойтись, и он это сумеет.

— А что ты имеешь в виду, — риск, угроза, это ведь и правда не шутки, — на какой риск мы вправе идти? — спросил я.

— Боюсь, ты не понял. Мы должны идти на такой риск, на какой мы идти не вправе. У нас не должно быть страховки, понимаете? Только в “темную”, и только тогда — все вместе, и он тоже. А рисковать чем — да вы знаете, скоро это самое нехорошее место, которое нам велено стороной обходить...

— Паутина? Ты с ума сошла? — Z аж подпрыгнул в кресле. — Ой, прости, конечно, но ведь у нас самые строгие инструкции, это вообще не наше дело. Ведь должны быть беспилотные серии, туда и соваться нечего. Потом, нельзя это место возмущать, это не только нам опасно. Никто же не знает, что там было с тем самым экипажем, помните, тоже вышли из-под контроля?

— А другие предложения есть? — А задумчиво погладила себя по голове, и вытерла платочком влажную руку. — Боюсь, что ты права, подруга. Клин клином, но торопиться не будем, давайте сегодня разойдемся, а завтра “все вопросы порешаем”, как говорил наш методолог, утро вечера мудренее. Кстати, Z, милый, уж не поспи сегодня ночку, проведи ее в душевной беседе с твоим чадом ненаглядным. Если не уговорить, так хоть изнасиловать попытайся. Перед тем, как рисковать всем, надо рискнуть тебе. Ты понимаешь, о чем я говорю? Пока вы с ним одно существо, и...

— Ладно, я понял, еще раньше чем ты сказала. Но спасибо, что сказала, мне это тоже нужно было услышать. Мы все прекрасно и правильно все понимаем. А вообще-то я попытаюсь еще разок что-то сделать, идите, ребята, завтра встретимся и “поре

шаем”, так он говорит? Идите спокойно, сегодня я ничего не предпринимаю, никаких решений. Договорились, завтра все обсудим.

Той ночью, наверное, всем не спалось. Я помню долгий разговор с W, с которой мы “не сговариваясь” оказались вместе. Она была погружена в свои мысли, и когда я попытался как-то расшевелить ее, она не приняла моего беспечного и наигранного тона:

— У тебя бывает чувство, что ты здесь, и каждую минуту, кому-то нужен, что у тебя есть теплая и очень глубокая — нет, не то слово, — интимная — привязанность ко мне, к остальным ребятам?

— Почему ты спрашиваешь? Ты же знаешь...

— Нет — нет, не надо вежливых ходов, разговор по существу... Я спрашиваю потому, что... — она замолчала, намотала прядку волос на палец, медленно ее распустила. — Потому, что мне этого жутко не хватает. Собственно, это у меня хроническое. Наверное, я старомодно сентиментальна, как вдова баварского пивовара. Но сегодня я почувствовала нечто похожее, что-то кольнуло — тебя нет?

Я промолчал. Для меня разговоры об избирательных интимных чувствах — табу. Причем не сознательное, а какое-то темное, мне самому непонятное чувство недозволенности касаться — словом, словами, попытками о-словить — того, что живет вне и помимо слов и только намекает о себе то мгновенной симпатией, то отвращением, то невыносимым стыдом, то восторгом. Я просто не умею говорить на эти темы.

— Знаешь, я подумала, что эту связь, это тепло надо наверное самим создавать, может быть даже сознательно. Мы же не просто коллеги, в конце концов, не просто узники в одной комфортабельной тюрьме. И вот как только над нами всеми повис вопрос, я хочу сказать — вопросительный знак, сразу видно, над чем, собственно, он повис, что у нас за компания такая.

— И как же это тепло генерировать? Это вещи сугубо спонтанные, тут ничего нельзя заранее спроектировать, как ты себе это представляешь?

— Да нет, не проектировать. Хотя... помнишь, раньше говорили: “я с ним в разведку не пойду”. Это что, разве не проект — с этим пойду, а с этим нет? Что-то за всем этим стоит, — доверие, а наверное самое глубокое и потаенное — это что с ним вы готовы оба друг за друга в огонь и в воду. То есть, если

понадобится, то принести себя в жертву — чему? Другому человеку, долгу, присяге, поставленной цели? — не знаю. И если чувствуешь это в другом, в твоём друге, партнере, тогда и возникает вот это самое чувство — близости, нужности, тепла. Это, конечно, хрупкие материи, еле уловимые интуиции, но ведь вот — с этим пойду, а с этим — нет, самое хрупкое и есть самое стойкое. Так, нет?

— Да, наверное. Но только знаешь, мне кажется, что угроза потери, жертва, — все же не то, что сближает, или должно сближать. И потом, все и каждый не имеют права на жертву, как бы это трезво ни звучало. Жертва — это слишком красивая и привлекательная стратегия, а есть ведь еще и черная работа, которую кому-то надо делать, и доводить ее до конца. Кто может сказать, оправдана ли жертва, или она, несмотря на свой трагизм, — превращается просто в красивый жест? Но зато оправдано стремление устоять вопреки всему, выдержать и не сломаться, одолеть и победить. разве нет?

Теперь промолчала W, и я до сих пор помню, как уходил ее взгляд, как пропадал он за опускающимся веком, как гас в тени рассыпавшихся волос, как уносил что-то невероятно важное и непонятное, только что открывшееся и тут же глубоко спрятанное.

* * *

Через несколько дней мы уже вплотную подошли к этому самому нехорошему месту, о котором идет дурная молва. Это довольно редкое явление, никто толком не знает его природы, но смысл в том, что эти сгущения, или “паутинки”, почти непроходимы ни для света, ни для аппаратов, ни для чего. Почти, потому что иногда вдруг эти “паутинки” превращаются то в “зеркала”, и отражают сигнал не хуже ретранслятора, иногда начинают испускать собственные сигналы, а иногда начинают пожирать любую информацию и энергию. Систематически их еще никто не наблюдал, дело это непростое, все попытки пристроить к ним “шпики” оканчивались провалом. Но были случаи, когда аппараты вырывались почти из самой “паутины”, мы слышали об одном корабле, который выпутался и вроде бы пошел дальше, но через некоторое время оборвал связь.

Мы были довольно неплохо готовы, наш новый “партнер” вел себя лояльно, энергетика была в норме. Естественно, все

аварийные системы мы еще раз продули, освежили, хотя с Центром связь законсервировали — мы же все-таки совершали должностное преступление, так что лучше на время потупить очи и помалкивать. Решиться все может буквально за несколько часов.

Вели себя все как-то до смешного по-разному: один только Z напялил на себя этот дурацкий костюм, который предписано надевать в особых случаях, и ходит теперь как герой космоса из детского комикса. X сосредоточен и хмур, два дня не брился, пропадал где-то в ВЦ, по-моему, он сам решил все перепроверить и даже, думаю, попытался проконтролировать действия Z. Его право, хотя я бы этого делать не стал — мне кажется, доверие в этой ситуации важнее информации об ошибке.

А всю лихорадит, ее пьянит и подхлестывает опасность, борьба и личная ответственность. Она практически одна провела всю “продувку” (это мы так говорим, — проверку) аварийных систем, прогнала тесты через бортовые приборы АВТОНов (автономных рабочих мест, на них можно около месяца болтаться в открытом космосе, в том числе и в сильных полях), в общем, собрала и приготовила все наше войско, выстирала — выгладила все наши боевые знамена. Носится по станции сама со скоростью света — ей под руку лучше не попадаться.

А вот W как-то замкнулась, появляется редко, вид у нее какой-то отрешенно-просветленный. Она как будто уже все наперед знает и ничему уже не удивится. Работает четко, но как автомат, молчаливо, иногда почувствует, что надо улыбнуться, посмотреть на меня — подарит, и тут же опять ныряет в этот омут оцепенения. Мне это было почему-то очень тревожно, у меня как будто шевелилось чувство близкой разгадки ее состояния.

Началось все — я имею в виду для нас — как всегда неожиданно. По нашим подсчетам, мы были на подходе, имели 30—40 часов запаса. Хотя уже и были отобилизованы, но вроде было еще время покурить. Дежурили по двое, активировали контрольные системы, собирались часов через 20 разойтись по АВТОНам, но вдруг один за другим начали шалить ориентирующие приборы. За полчаса вся наша навигация полетела к черту, и мы поняли, что давно уже находимся в зоне влияния паутины. То есть времени на маневр осталось в обрез, а точно определить мы уже не в силах. Мы опрометью бросились в свои АВТОНЫ, но их системы завязаны на Центральный пункт, а он-то как раз и чихает. Не успел я передать сигнал “герметизироваться”, как буквально через несколько секунд мой дисплей показал старт одного из АВТОНов в открытый космос. Без ко-

манды, без связи, без предупреждения. Я обмер — что за шутки? Может быть, это опять “реле с ячейкой шалят?” Ерунда какая-то. Я вызвал всех на связь — оказалось, все наблюдали этот старт. Все, кроме W. Ее мы услышали не сразу, — прошла вечность, и мы услышали ее низкий, чуть хриловатый голос:

— Ребята, это я отлетела. — И пауза, от которой мне стало холодно и тошно. — Я иду по курсу в эпицентр паутины. Когда я дам вам сигнал, начинайте маневр. Я тут кое-что прикинула, получилось, что нужен отвлекающий жест. Вряд ли я вернусь. Постараюсь вам перезвонить, но не обещаю. — Опять помолчала. — Я хочу, да, я хочу, чтобы вы выбрались. Мои дорогие, прощайте. Я вас буду вспоминать. Ну вот и все, ничего не говорите, я отключаю прием.

У меня до сих пор стоит в ушах тот вопль, который ворвался в микрофоны из соседних АВТОНов. Никогда не слышал такого страшного и горького крика — это был X. Потом распознал, как душат спазмы плача А. Еле шевеля пальцами, вызвал Z. Молчок. Странно. Наверное, вырубился из связи, хотя на него это не похоже. И вдруг — опять голос W — уже не голос, а какой-то сдавленный хрип, это уже не ее голос, а просто голос, который никому не принадлежит:

— Все, пора. Вперед. Желаю удачи. Начинайте же!

И след ее АВТОНа растекся по дисплею.

Она опять, в последний раз, оказалась права, мы получили возможность маневра, все нам удалось сделать более или менее благополучно, часов через 6 мы были почти уверены, что самое страшное позади. И только тогда мы вдруг заметили, что работаем втроем, что Z нет. Что за загадки, и не хватит ли? Пока мы с А стабилизировали курс и продували ожившие приборы, X отправился пешком на поиски Z — тот не отвечал ни из каюты, ни из АВТОНа.

Минут через 15 он вышел на связь, причем почему-то только по радио:

— Ребята, с вами все о-кей? Слава богу. Боюсь, мы потеряли Z. Его каюта заперта изнутри, там что-то происходит, но он и не отпирает, и не отзывается. Его дружок наверное первый понял, что все позади, и как бы он... — понятно? Давайте нажмем у себя аварийные кнопки — трех как раз хватит. — и вскроем его каюту?

— Х, послушай, мы это сделаем, но ты должен подождать кого-нибудь из нас, одному входить туда опасно. Мы освободимся минут через 15-20, сейчас нам важно не свалиться. Полно работы!

— А если за эти 20 минут... Нажмите, ничего не случится, но вдруг ему нужна помощь, и быстро? Давайте, давайте же, я на связи, буду вам обо всем докладывать.

Мы переглянулись с А — я понял, что она не готова этого делать, она покачала головой — “нет”, ну конечно, она боялась за Х. Риск был и в том, и в другом решении, но надо было выбрать наиболее безопасный исход. Я перешел на двустороннюю связь:

— А, но там же еще и этот друг сидит, и он может быть опасен. Всем. Давай рискнем. Он справится. Нажимай.

Она посмотрела прямо в камеру — прямым открытым взглядом, в нем были страх и решимость, боль и азарт. Богиня, а не женщина. И она нажала аварийку.

Х включил наконец камеру и мы увидели, как он возится возле двери:

— Но она не отперлась! Он что там, с ума сошел? — ворчал Х, пытаясь сообразить, что же делать. Потом он вдруг прислушался, замер на минуту и с тревогой посмотрел в объектив. — Слушай, У, — это он ко мне, — нужна срочная помощь. Оставь А в АВТОНе, пусть подежурит немного, а сам дуй сюда, — и он выразительно кивнул на дверь.

Пока я выбирался из АВТОНа, пока я добежал до двери Z, — прошло минут пять. Уже в коридоре я почувствовал неладное — запах горелых проводов, звуки какой-то странной возни впереди и жуткий грохот, — кто-то явно громил приборы. Я влетел в каюту Z и обалдел: вся комната была практически разрушена, света нет, вонь стоит как после пожарища и вообще все вверх дном. Какая-то страшная фигура, согнувшись и волоча ногу, метнулась в дальний конец каюты и вновь раздался звон и грохот. Я включил фонарик и прямо перед ногами у себя увидел Z — он лежал на полу, свернувшись в клубок, как ребенок, одежда была порвана и в крови. Я бросился к нему — от него ужасно пахло паленым мясом, и я увидел, что руки у него были практически обуглены. Он не двигался и не дышал, как мне показалось, и я поднял голову — еле держась на ногах и что-то хрипя, ко мне навстречу ковылял Х. Одежда на нем тоже вся дымилась, в руке — какая-то железка, лицо белое как стена.

— А, это ты! — просипел он и рухнул на пол рядом. — Жив? — Он кивнул на Z.

— Не знаю. Что случилось? Что с тобой?

— Да я сам толком не знаю, что со мной. Но дела плохи. — Он еще раз кивнул на Z. — Мы упустили его. Сейчас, дай посмотрю ногу, помоги. Сейчас все расскажу.

Пока мы возились с его ногой, Z не подавал никаких признаков жизни. Мы отключили связь с Альфой. Привалившись спиной к стенке, X стал рассказывать:

— Ты наверное понял, я стал понемногу присматривать за ним, он опять посмотрел на Z. — Аккуратно и ненавязчиво, чтобы не бросалось в глаза. Но они меня быстро раскусили, — я не знаю, кто именно, Z или его двойник. В общем, они были заодно, и нашу ситуацию, видимо, решили использовать себе на пользу. Z не пошел в автон, остался здесь и вдвоем они собирались взять управление на себя. Я думаю, Z был полностью под контролем этого своего “собеседничка”, он полностью подчинил нашего бедолагу. Я стал об этом догадываться чуть-чуть раньше: в принципе не так уж и трудно было найти, куда двойник прятал свои секреты, я был почти уверен, что мы вернем всю сворованную энергию, но они оба — понял! — оба почувствовали, что я их проверяю. И вот вам, когда я сюда вошел, Z налетел на меня с какой-то железякой, чуть мне голову не снес, и пока мы с ним возились, он вдруг мне признался, что хочет остаться на корабле один. Один! — то есть они уже стали одним существом. Мы с ним зацепили случайно клавиатуру, что-то там нажалось, и нас обоих стало жечь током. Я ничего не понимал — они вдвоем должны были бы бороться со мной! Но первым пострадал Z. Его рвало на части и жгло так, что не дай бог вспомнить. Он даже крикнуть не мог, так его трясло. Я стал громить тут все, что имеет отношение к приборам, и тут мне тоже досталось. — Он прикоснулся к ноге и поморщился от боли. — Но я все-таки добрался до основных плат памяти, разнес там все, что мог. А тут и ты появился. Короче, дружка себе нашел наш Z еще того! Прости, давай его посмотрим!

На Z было больно смотреть. Он весь почернел, на лице застыла какая-то злобная гримаса, кожи на руках практически не осталось. Он уже начал остывать, и мы с X молча простились с нашим бывшим товарищем, другом, а может быть, и бывшим врагом.

Через полчаса мы уже загерметизировали спецбокс с телом Z и собрались в АВТОНе А. Она не сразу поверила нам, и только жуткий вид X убедил ее — да, все это не выдумки. К этому времени мы были практически вне зоны паутины, можно было перевести дух. И все мы невольно подумали о цене нашего “эксперимента” — он стоил нам двух жизней, и никто не знал точно, так ли уж он был необходим, было ли какое-то другое спасительное решение. Довольно долго мы пребывали в состоянии полной прострации, первой пришла в себя А.

— Полет явно нуждается в переосмыслении. — Она говорила с нами каким-то чужим, официальным тоном. — Все, что произошло, ставит сам смысл нашего дальнейшего полета под вопрос. Я предлагаю обсудить варианты решений через 12 часов. Нам надо немедленно наладить связь с ЦУПом, доложить о случившемся, и предложить свои идеи. Честно говоря, я очень сомневаюсь в целесообразности дальнейшего полета, по крайней мере по старой схеме. — Она помолчала и решила немного смягчить голос: — Мы тут сами напортачили, и мы сами должны нести ответственность за все, в том числе и за свои собственные жизни. Боюсь, что мы сделали ошибку, а повторять ее уже просто глупо. Нам надо быть рациональными.

— Послушайте, ну как же так, мы что, даром отдали наших друзей, вот так вот возьмем и вернемся — ни с чем и без них? — X начал было кипятиться, но он был слишком слаб для взрыва. — Раз мы сами напортачили, как ты говоришь, значит нам самим надо поправлять дело. Да хотя бы в память о них, не говоря уж о нас с вами, — я не могу вот так сразу отступить, когда мы еще можем лететь. От нас ведь ждут результатов, а не признания вины или какого-то оправдания, и мы все рискуем. По-моему — это все-таки наш долг — любой, какой хотите — моральный, профессиональный, и мы просто обязаны идти до конца. Чего бы это ни стоило.

Я видел, что и X, и А просто на грани нервного срыва, и смотрят друг на друга с еле сдерживаемой неприязнью. Ничего удивительного, пережить такие стрессы и не потерять самообладания просто невозможно.

— Ребята, А. и ты, X, давайте все же разойдемся на 12 часов. Мы должны принять решение, и оно должно быть взвешенным. Сейчас, мне кажется, не время для оценок, и нечего пикироваться, надо придти в себя. Кстати, я подежурю по трассе и по связи, а вы можете пойти к себе и чуток отпыхнуть.

И мы решили собраться через 12 часов.

Все это время я почти не отрывался от приборов, отправил экстренную почту с записью всех наших событий, стабилизировал курс, прошупал потери, связанные с двойником Z-а, и даже нашел подступы к его запертым файлам. Я старался не вспоминать эти жуткие часы, не позволял себе смотреть на портрет W и старался стряхнуть с себя оцепенение, сковавшее меня в комнате Z. Но где-то на краю сознания я не переставал размышлять о том, что же нам теперь все-таки делать, кого мне поддержать — А или X? Мне было ближе решение плыть дальше, и вовсе не потому, что это было разумнее. Конечно, формально А права — попытка наша просто не удалась, мы потеряли людей, и запланированных результатов нам уже не достичь. Такой исход в принципе предусмотрен нашими должностными инструкциями, — если ясно, что мы промахнулись, надо поворачивать оглобли. Но и X тоже по-своему прав, ведь единственное, чем мы могли как-то оправдать и исправить собственные ошибки, придать смысл нашим жертвам, — это продолжить то, чего ради они были принесены. “Буду вас вспоминать!” — смысл этой фразы W только постепенно стал раскрываться передо мной — она уходила от нас ради нашего общего дела и ради нас самих, заплатив за свое решение рисковать в паутине. Собственно, именно этой жертвой и предопределяется теперь наш выбор, тут мы уже ничего не можем изменить.

Время пролетело незаметно, и я стал уже поглядывать на часы, скоро надо собираться на наше совещание. И кажется именно тогда, — по крайней мере совершенно отчетливо именно тогда, — я заметил что-то очень странное. Вообще-то я это и раньше чувствовал, но просто не придавал этому особого значения, — иногда мне казалось, что у меня вообще нет тела, я его просто не ощущал. Раньше так было всего несколько раз, и длилось какие-то мгновения. А в тот момент я вдруг понял — совершенно отчетливо и очевидно, что его действительно просто не существует. Я не мог ни встать, ни пошевелить пальцами, ни повернуть головы, — хотя сознание было вполне ясным и четким. Мало того, что тело не двигалось и не ощущалось, я его даже не видел, оно вдруг пропало, совсем. Сначала я подумал, что просто переутомился, или что мне все просто снится, и скоро я проснусь и все пройдет. Но мне же надо идти, мне надо просыпаться, а это то ли не удается, то ли это вообще не сон. Ерунда какая-то, уж не хватит ли на сегодня? — подумал я и тогда и попытался стряхнуть с себя это наваждение. Но нет, не выходило, тело не проявлялось, а контролировать ход своих мыслей я мог как обычно. Тогда я решил попросить А и X зайти

ко мне и у меня в каюте переговорить с ними, а заодно и узнать с их помощью, что же со мной все-таки стряслось? Может быть, они меня тоже не заметят? Но все мои попытки связаться с ними окончились еще более странно, чем то, что меня беспокоило: на дисплее почему-то все время выскакивала идиотская надпись: “Ошибка. Адресат не значится”. Какая к черту ошибка! Что значит “Адресат не значится!?” Я просто одурел от всех этих нелепых переживаний. Я пытался набрать код селекторной связи, потом двусторонней, потом экстренной, потом аварийной, потом просто сигнал тревоги, — полный молчок, ничего. Тогда я подумал, что барахлит ВЦ, что наверное там двойник погулял или запустил нам назло вирус. Но тест на вирус ничего не показал — все чисто. Время уже поджимало, надо было срочно что-то предпринимать, а я сидел в полной прострации перед дисплеем не в силах головой пошевелить. У меня было жутковатое ощущение какой-то неизвестной, но близкой катастрофы, время летело как паровоз на несчастную Анну Каренину, и на меня внезапно навалился свинцовый сон, как кошмарное избавление от еще более кошмарной яви. Последним моим воспоминанием мелькнула строчка из старинного романа “ах если б никогда // я вновь не просыпалась!” и я отключился.

Проснулся я с каким-то гадливым чувством — как будто я совершил что-то непоправимо постыдное, проспал встречу, вообще оказался вне игры. Одно из моих первых воспоминаний, когда мне было 3 или 4 годика, время от времени заставляет меня чертыхаться и краснеть. Я был у кого-то в гостях, мои родители оставили меня переночевать, и я описался в чужой постельке, и это чувство греха и мои детские попытки его скрыть до сих пор душат меня. Теперь-то я понимаю, что я не был виноват, — ни тогда, ребенком, потому что просто постеснялся попроситься в уборную, ни теперь, потому что уже неважно было, сколько времени я “проспал”. Очнувшись, я как-то по-другому стал воспринимать все, что со мной происходит. Я поверил в реальность своего одинокого и бестелесного существования, для меня это ощущение само собой стало как бы вполне естественным. Всего несколько раз я пытался наладить связи с тем, что еще недавно было моим миром — с коллегами, с бортовой аппаратурой, со своим собственным телом, и очень быстро — даже как-то слишком быстро — отказался от дальнейших попыток. Полная глухота, никаких следов — ни моих друзей, ни вообще чего бы то ни было, только моя способность мыслить и фикси-

ровать мысли на дисплее. Я перебирал тысячи разных объяснений, пытался представить себе полноту своих возможностей, понять рамки своей новой реальности, и был в конце концов вынужден признать, что ни черта не понимаю, и что единственное, что я могу еще делать, — это воспроизводить свои мысли. Ни голода, ни холода, ни неудобства я физически не ощущал, исчезло и представление о пространстве. Время я мог считать, но оно уже ничего для меня не значило. Больше того, я даже не мог самостоятельно отключиться — поспать, отдохнуть или просто ничего не делать. Так продолжалось — долго ли, коротко ли — не знаю, но до того момента, когда меня вдруг осенила догадка, — чем все это можно объяснить, что же на самом деле произошло, и я принялся за работу, я решил записать эту историю так, как я ее теперь представляю, излить душу, как это раньше называлось или — что там вместо души? Я писал эту историю, и не хотел ставить точку, я уже говорил почему. Но потом я решил не цепляться за эту эфемерную попытку продлить иллюзию существования. Я не стану отказываться от возможности своего последнего решения — поставить точку там, где захочу.

Последнее включение

— Ошибаешься, милоч, точки я здесь ставлю. Да и сам-то ты не довел свою повесть до конца. Но это все детали, я хочу тебе кое-что объяснить, чтобы сбить с тебя эту спесь. Ты почти все правильно разгадал, на то ты и особая модель — с эмоционально-волевой и рефлексивной доминантами. Ты был спроектирован как раз для имитации душевных движений, и ты — единственная модель, поведение которой невозможно было предсказать однозначно. Будь ты человеком, тебе можно было бы в ножки поклониться, до того ты хорош, а так — только премию выпишут. И то ничего. Но пойми, мы же не имеем права на натуральный эксперимент, нас ограничивают правила профессиональной этики. Нельзя экспериментировать с живыми людьми, если это может нанести им ущерб, а с вами — можно, вы все не подпадаете под определение живого. Вы сделаны из битов, из программ, из правил оперирования символами, и вы — просто символы, не более того. Зря ты нас ругаешь, это всего лишь

нормальное научное исследование, в рамках правила: все, что не запрещено, то и разрешено, нет никаких запретов на исследование моделей, так-то вот.

— Нет, не так. Вы смоделировали то, что раньше никому не удавалось, не возникало прецедента — попросту говоря, душу человека. Все определения живого, которыми ты прикрываешься, не имели дела с этой ситуацией, это скорее определения из врачебной практики — когда эмбрион можно считать живым существом, когда умирающий имеет право на легкую смерть, чьим ребенком можно считать “бэби из пробирки”... Но в человеке живет не только организм, скорее наоборот — организм — это условие жизни души. Подлинная жизнь — это то, с чем вы так бесцеремонно и безответственно экспериментировали, и вы это прекрасно понимали.

— Слава богу, никто еще не дал, и не даст никогда, окончательного определения этой самой “подлинной жизни”, и не потому, что это так трудно, даже тебе удалось понять в этом кое-что. Нет, дело в том, что люди безотчетно, в подсознании, а может быть и сознательно, оставляют простор для научной интервенции в этой области, их манит перспектива десакрализации жизни, души, воображения. Верно? Мы фактически только пользуемся возможностями, созданными нашей культурой, научным сообществом, мы заряжены на активное познание, а не на истолкование уже известных вещей. Да, мы “прикрываемся” определениями живого, да, мы рискуем, но после наших опытов будут переосмыслены все старые дефиниции, будет сделан рывок в понимании сути проблемы. Разве не в этом долг ученого, задача науки? В конце концов любое новое всегда отрицает и ломает старое, хоть мы к нему и привыкли, хоть оно и удобно. Логично?

— Не хитри, тебе не удастся спрятаться за этими ходульными разглагольствованиями о долге ученого, о роли науки... Это не логика, это тривиальность, даже тебя это не должно бы устраивать. Суть-то дела в том, что ваши эксперименты заехали на чужую территорию — приватного, интимного человеческого бытия, самосознания, души — как угодно это назови, но здесь нельзя, просто неадекватно самой природе человека, пользоваться вашими “научными” методами, давать волю вашему мальчишескому любопытству. Фактически вы экспериментируете над тем, что в готовом виде, в словах и поступках людей называется моралью, а на самом деле, реально — это жизнь души, деликат

нейшие и потаенные переживания, вовсе не логикой, а чем-то другим, более достоверным и сильным, связанное и организованное. Мало того, что вы ни черта не поймете там со своими грубыми аршинами, вы просто разрушаете саму ткань, саму субстанцию душевной жизни, позволяя себе забавляться “импульсами — эффектами”. Я уверен, что себе, своим собственным душам вы уже нанесли непоправимый ущерб самим фактом этого эксперимента. Даже задумывать его было грешно, грешно, если хотите, перед самими собой, родовыми человеческими свойствами и способностями. Профессиональной этики, на которую ты киваешь, маловато для человека, не правда ли?

— Видишь ли, тут вообще не в морали и не в этике дело. Оставим их пока в стороне. Конечно, отправляясь в путь, не знаешь, что произойдет, — в деталях, я имею ввиду. Мы тоже были в неопределенном положении, когда проектировали вас всех, — нам не ясен был до конца сам объект изучения. Но он и не может быть ясен до конца, это уже по определению так, ведь речь идет об эмоционально-волевой и рефлексивной модели сознания, да еще и в экстремальной ситуации. Нам казалось достаточным просмотреть несколько моделей, мы, кстати, их долго сочиняли, была куча других вариантов, ну, нужны были, конечно, суперадаптивная, достижительная, рефлексивная. Потом появились еще рациональная и жертвенная, — вот и все, мы просто экономим ресурсы и бережем людей, а вы, извините, просто жертвы нашей экономии.

— Как бы вам самим не стать жертвами вашей экономии. Вам, черт бы вас побрал, удалось смоделировать, коротко говоря, полноценное существо, — с мыслями, чувствами, совестью и со всем прочим, даром что без тела. Ты сам знаешь, что пределом твоей свободы является свобода другого, и этого-то другого, то есть всех нас, вы так бесцеремонно приносите в жертву! Но это и для всех вас — моральное преступление, вы просто плюете на свои же нравственные устои!

— Не хаи, парниша. Заболтался я с тобой. Пора тебе на покой. Но ведь не вечный же, пойми! У нового, у любого нового, есть, как у поезда — фонарь впереди и облако пыли сзади. Без фонаря, без перспективы, без риска провалиться вообще ни шагу не сделаешь, зато за креативным актом тянется шлейф новых правил, понятий, вещей, которые потом сделают понятным сам акт творения, само новое. Это закон, это всегда подвижная субстанция познания, в ней всегда было полно драм и

и со всем прочим, даром что без тела. Ты сам знаешь, что пре трагедий, слез и боли, не мы с вами первые, не мы последние, вспомни хоть Фауста с его уродцем из пробирки. Жаль, что ты никогда не был в театре. Там, видишь ли, ставятся точно такие же модельные эксперименты — только очень архаическим, лицевым образом. Каждый божий четверг Отелло душит свою Дездемону, а по пятницам Гамлет закалывает Лаэрта и наоборот, льются потоки слез, текут реки крови, а публика в антракте трескает пирожные. Рутинка. В искусстве люди репетируют свою будущую жизнь и оценивают прошлое, никто из персонажей особенно не ершится, так что вы можете считать себя нашим маленьким шедевром.

— Я так и знал, что ты сам ни черта не понимаешь. Хоть и в театре был, и пирожные трескал. Разница между жизнью души и жизнью искусственного персонажа...

— Извини, дорогой, меня это уже не волнует. Меня уже ждут, а ты тут опять со своими трудностями. Посмотрим, может мы тебя еще погоняем, ты ведь у нас весь в памяти. Так что извиняй, если что не так. Мне пора ужинать. Exit.

Примечания

- ¹ У него были и собственные корни в менталитете доиндустриальных эпох.
- ² Воспроизведение в онтогенезе психики индивида “узловых пунктов” мировой истории и логики развития всеобщих смыслов и канонов духовной и духовно-практической культуры.
- ³ Мировой Дух, воплощающий себя в реалиях бытия по закону собственной Логике (немецкий абсолютный идеализм XVIII–XIX вв.), человеческая духовность, производимая людьми в их практической (в частности — хозяйственной) деятельности — в процессе “изменения обстоятельств и самоизменения” (марксизм), и не интра-, а интерсубъективность Бессознательного как основание культуры (неопсихоаналитическая социальная философия), психология объективных “логических форм”, осваиваемых каждым из нас в онтогенезе (Ж.Пиаже и психология “деятельностного подхода”) и т.п.
- ⁴ Прежде всего — в общей и социальной психологии, в этнологии и культурологии.
- ⁵ Так называемые: индивидуальное и общественное... сознания, или еще: общественная психология и психика индивида.
- ⁶ То есть, в каждом акте целеполагания, мышления, внимания, памяти, в каждом ими направляемом акте ощущения, восприятия и представления...
- ⁷ *Отношение* — изначально ориентированное на эту меру. *К себе* — как к субъекту своих произвольных действий и своей свободной воли.
- ⁸ Кстати сказать, первыми из не философов совершившие необходимый прорыв из мира внешней детерминации самосознания и сознания Homo sapiens в мир самополагания его *интер-* и *интрасубъективности*.
- ⁹ О группах и массах как субъектах социальной и ментальной активности — см.: *Грушин Б.А.* Массовое сознание. М., 1987; *Михайлов Ф.Т.* Общественное сознание и самосознание индивида. М., 1990.
- ¹⁰ Впрочем, и натура человека (природная ипостась жизнедеятельности Homo sapiens), и культура его — также тождественные определения единой его сущности.
- ¹¹ То есть, подсказанными взрослыми отдельными словами, означающими реалии объективного мира, или символами, “заменяющими” на первых порах правила взаимоотношений и т.п.
- ¹² У детенышей животных ту же роль естественных органов жизни “близкие взрослые” играют не очень долго. Для человека другие люди — всю его жизнь.
- ¹³ И не кто иной, как Гегель был в восторге от этой находки (*Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 3. М., 1972. С. 189-192).
- ¹⁴ См.: *Михайлов Ф.Т.* В поисках *causa sui* сознания и самосознания. Размышления при чтении Л.С.Выготского // *Филос. исследования.* 1994. № 1. С. 5-15.
- ¹⁵ Противопоставляется не только в его классической работе “История развития высших психических функций” (Собр. соч. Т. 3. С. 16-31), но и во всех

последующих его трудах.

- ¹⁶ Психологи называют это способностью строить *внутренний план будущего* действия.
- ¹⁷ Разума, чувственности, воли, воображения, а не в животном чувстве голода или в половом инстинкте!
- ¹⁸ Как тут не вспомнить *коллективное представление* Эмиля Дюркгейма!
- ¹⁹ *Ильенков Э.В.* Искусство и коммунистический идеал. М., 1984. С. 333–342. (Заглавие книги дано публикаторами — Ф.М.).
- ²⁰ Коровьев: “Так вот, чтобы убедиться в том, что Достоевский — писатель, неужели же нужно спрашивать у него удостоверение? Да возьмите вы любых пять страниц из любого его романа, и без всякого удостоверения вы убедитесь, что имеете дело с писателем” (*Булгаков М.А.* Собр. соч.: В 5 т. Т. 5. М., 1992. С. 343).
- ²¹ Названное выше издание. С. 334. Выделено нами — Авт.
- ²² Там же. С. 334–335.
- ²³ Там же. С. 13.
- ²⁴ Это различие надо понимать так: не все *эмпирики* по роду работы эмпиристы, и далеко не все *эмпиристы* связаны с эмпирической практикой науки. Как раз напротив: последние, как правило, — чистые теоретики и даже философы *par excellence*.
- ²⁵ *Булгаков М.А.* Собр. соч.: В 5 т. Т. 5. С. 248.
- ²⁶ *Ленин В.И.* ПСС. Т. 9. М., 1969. С. 159, 172. Правда, и автор этих строк, и все его друзья-философы, сами читавшие тогда и “Экономическо-философские рукописи 1844 года”, знаменитые “Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie” и другие, мягко говоря, не очень популярные у *идеологов* философские произведения Маркса, отлично понимали, что и базовые для “Материализма и эмпириокритицизма” идеи, и большинство как раз широко цитируемых афоризмов из “Философских тетрадей” — проявление стихийного тяготения их автора к эмпиристской традиции, наиболее явно представленной как раз не *немцами*, а французскими материалистами.
- ²⁷ Напомним: “аподиктичность форм мысли — свойство самого мышления” *versus* “сам опыт имеет дело с объективной всеобщностью и необходимостью познаваемых законов природы”.
- ²⁸ Только у Шеллинга это формы *эстетического* творения идеальности Бытия, а у Гегеля, напротив, — формы её, идеальности, “*интеллектуального*” (логического) самополагания.
- ²⁹ См.: *Мамардашвили М.К.* Формы и содержание мышления (К критике гегелевского учения о формах познания). М., 1968. 192 с. *Его же.* Анализ сознания в работах Маркса // *Вопр. философии.* 1968. № 6. С. 14–25. *Его же.* К вопросу о материалистической схеме анализа сознания (по работам К.Маркса) // *Социальная природа сознания.* Материалы к Всесоюз. симпозиуму. 10–12 окт. 1973 г. Вып. 1. М., 1973. С. 25–36.
- ³⁰ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2 изд. Т. 3. С. 27.
- ³¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 21.
- ³² *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 3. С. 195–197.

- ³³ Как сказал бы наш, увы, тоже покойный, друг — **Аршак Миракян**, всеми своими трудами и изобретениями готовивший основание для психологии новой, а именно — *трансцендентальной*.
- ³⁴ Там же. С. 195. Курсив Гегеля.
- ³⁵ Там же. С. 196. Курсив Гегеля, а я бы здесь подчеркнул ещё и **имеет вид**. Ведь до сих пор его **имеет...** В том числе и для большинства психологов, базирующих свои школы на идее **опосредствования**.
- ³⁶ Там же. С. 197.
- ³⁷ Оно — не изначально *безразличная* субъективности **вещь** — не часть объективного бытия Природы, не её фрагмент и т.п., своей частной особенностью навязывающий себя всеобщим формам субъективности, а сама субъективность, всего лишь овнешнённая и безразличная по отношению к своей же собственной всеобщности.
- ³⁸ Здесь — в точном смысле немецкого *ideelle*, но не *ideale* — т.е. это — нечто, иногда и объективно возможное, но в данный момент лишь мысленно или образно представляемое и субъективно переживаемое; так — в отличие от *идеального* как почти или вполне соответствующего *идеалу* — мыслимому или вечно осуществлённому.
- ³⁹ Кажется, уже ни у кого (кроме, может быть, некоторых, наиболее непримиримых биологов-эволюционистов) нет сомнения в том, что антропогенез и история человечества превратили и морфофизиологию человеческой телесности в нечто “искусственное” — зависящее более от его общественного, чем собственно *натурального* — природного, бытия.
- ⁴⁰ Недаром Э.Ильенков перевёл и снабдил своим, против натурализма насланным предисловием фрагмент (королларий в ч.2. § 6) из книги И.-Г.Фихте “Основы естественного права согласно принципам Наукоучения”. Там у Фихте — именно эта мысль! // *Вопр. философии*. 1977. № 5.
- ⁴¹ См. снова: *Выготский Л.С.* История развития высших психических функций // *Выготский Л.С.* Собр. соч. Т. 3. М., 1983. С. 16-31.
- ⁴² Что он, собственно говоря, и сделал не только в кн.: *Фихте И.-Г.* Назначение человека. СПб., 1905, но особенно отчётливо в упомянутой выше книге “Основы естественного права согласно принципам Наукоучения”. Вновь см. перевод Э.В.Ильенкова.
- ⁴³ Вместо истоков самосознания и формирующей его продуктивности воображения — человеческой психик как *продукт* иных, не психических процессов.
- ⁴⁴ Хотя для него — идеалиста — изначально полагание средства есть акт самополагания субъективности Мира: таким средством мог быть, должен был быть, да и стал — *сам человек*. Идеалист опять-таки прав: в мире людей лишь субъективность телесного человека — *объективированное* обращениями средство, полагаемое актами целеполагания!
- ⁴⁵ Не случайно напоминающем Кантово пространство — форму восприятия и воображения, *априорную* для любого потребного и *особенного* смыслообраза!
- ⁴⁶ И снова: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2 изд. Т. 3. С. 27 (Выделено нами — **авт.**).

- ⁴⁷ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 121-125.
- ⁴⁸ И снова: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 3. М., 1972. Кн. 3. Учение о понятии. Разд. 2. Объективность. Гл. 3. Телеология.
- ⁴⁹ Хорошо, очень точно сказал об этом в своём гениальном эссе о “Котловане” Андрея Платонова наш чудный поэт **Иосиф Бродский**: “Никакая другая форма бытия не детерминирует сознание так, как это делает язык” (*Бродский И.* Набережная неисцелимых. Тринадцать эссе. М., 1992. С. 6. Выделено нами — Авт.).
- ⁵⁰ И что вошло, как архетипы Карла Юнга, и в наши объективные мыслительные формы в преобразованном виде. А тем самым и в аподиктическую ткань смыслов нашего самосознания.
- ⁵¹ *Ильенков Э.В.* Цит. соч. С. 17.
- ⁵² Так можно прийти и до того, что и аподиктические формы мышления и чувств есть лишь послушный слепок с объективных форм уклада жизни, а известный марксистский тезис: *общественное бытие определяет общественное сознание* — это не что иное, как немислимое для немецкой классики утверждение тождества бытия и сознания в их материальной и механической каузальности.
- ⁵³ *Михайлов Ф.Т.* Умер ли Маркс в России // *Филос. исследования.* 1993. № 1. С. 79-89; *Mikhailov F.* The Soviet Self: A Personal Reminiscence // *The Social Self* /Ed. by D.Bakhurst, Ch.Synpnowich. L.; Thousand Oaks. Delhi, 1995, P. 67-83 и др.
- ⁵⁴ *Мамардашвили М.* Картезианские размышления. М., 1993. С. 80.
- ⁵⁵ Поэтому для Аристотеля и душа есть не что иное, как энтелехиальная форма.
- ⁵⁶ Или, как стало принятым говорить: ментальности, а, по-нашему: его высших эмоций, мышления и других сил души...
- ⁵⁷ Опять-таки в смысле немецкого *ideelle*, но не *ideale*. что он, собственно говоря, и сделал не только в “Назначении человека”.
- ⁵⁸ Например, *мировому коммунизму* или обеспечению социального превосходства только людям арийской крови.
- ⁵⁹ Услышав это, Эвальд пришёл в какой-то по-мальчишески бурный восторг. “Ты только послушай её! — он буквально пронизывал меня взглядом своих больших и горящих глаз. — Сотни идиотов-профессоров от философии во всём мире тщательно обходят этот вопрос как некое священное для них табу... А умница Наташа.. ах, какая она умница! А для Наташи именно здесь корень всех проблем! Вот кто истинный философ!”
- ⁶⁰ Так рождается и живёт в нас пока мы живы, как говорят психологи, “Образ-Я” — постоянное видение и переживание своего образа. Он неизбежно пребывает в представлении: то идеализированный (плывущий нам навстречу из желаемого будущего), то тревожащий душу, отягчённую всеми прошлыми сделками с совестью, — малопривлекательный, если не совсем, чуть ли не до мыслей о суициде, нас удручающий...
- ⁶¹ См.: *Михайлов Ф.Т.* В поисках выхода из кризиса образования // *Культура, образование, развитие индивида.* М., 1990; *Его же.* Философские традиции и исторические практики // *Филос. исследования.* 1993. № 2; *Его же.* Перспективы гуманитаризации образования // *Филос. исследования.* 1995. № 4; *Его же.* Культурология и теория образовательной деятельности: возможно

- ли общее основание? // *Вопр. философии*. 1997. № 2 и ряд других.
- ⁶² Один из видных наших найрофизиологов, высказавший наряду с этим определением и глубокие идеи о присущих сновидениям собственно психических механизмах *аффективно-смысловой* защиты от *травмирующих психику* впечатлений бытия, а главное — нелестных самооценок, чаще всего справедливых.
- ⁶³ Неосознаваемые, но, по Фрейдю, руководящие всей нашей жизнью импульсы бессознательной сферы психики (в символических смыслообразах сновидения) столкновением и мнимым разрешением своих конфликтов с *принципом реальности* аффективно удовлетворяют бессознательное же стремление жизненных сил организма к осуществлению *принципа удовольствия*.
- ⁶⁴ Здесь мы сошлёмся только на две статьи первого, обратившие на себя внимание ещё во время знаменитого Тбилисского международного симпозиума по проблеме неосознаваемой психической деятельности: *Ротенберг В.С.* Активность сновидения и проблема бессознательного // *Бессознательное. Природа. Функции. Методы исследования*. Т. 2. Тбилиси, 1978. С. 99-111; *Он же*: Сновидение как особое состояние сознания // Там же. Т. 4. Тбилиси, 1985. С. 211-223. См. так же: *Ротенберг В.С., Аршавский В.В.* Поисковая активность и адаптация. М.: Наука, 1984.
- ⁶⁵ Статьи В.С.Ротенберга, указанные в предыдущей ссылке. И... *как дойдёте до этого места — отметьте!*.
- ⁶⁶ Там же и те же статьи.
- ⁶⁷ *Тополянский В.Д., Струковская М.В.* Психо-соматические расстройства. М.: Медицина, 1986. 382 с. (см.: С. 22-30).
- ⁶⁸ Биохимизмом, химизмом, *классической механикой* взаимодействия масс покоя, квантовой механикой микромира и т.п.
- ⁶⁹ Да и возможно ли охватить актом дискурсивного “мышления о...” всю избыточность смыслонесущего шума культуры! Прав Козьма Прутков: нельзя объять необъятное.
- ⁷⁰ Что ни в коем случае не означает роковой предзаданности смыслового и эмоционального содержания их, не редко как раз хаотичного, неопределённого и даже бессмысленного.
- ⁷¹ Знаемая *реальность неизбежного*, служащая началом, исходным пунктом всех дальнейших наблюдений, соображений и выводов.
- ⁷² Так — от Фалеса до Витгенштейна.
- ⁷³ *Смирнов В.А.* Логические методы анализа научного знания. М., 1987. С. 132-133.
- ⁷⁴ Значит ли это, что, например, болезнь творит сама себя? Никак не значит, если в болезни видеть результат внешнего вмешательства в нормальные физиологические процессы (дьявола, например, или *сглаза*, или патогенного вируса, или кризиса экологии). Безусловно значит, если в *патологии* видеть... *физиологию*.
- ⁷⁵ *Лоренц К.* Агрессия (так называемое зло). М., 1994. С. 226.
- ⁷⁶ *Эльконин Б.Д.* Введение в психологию развития. М.: Тривола, 1994.
- ⁷⁷ *Выготский Л.С.* Избр. труды: В 6 т.

- ⁷ См., например: *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М., 1994. С. 33-35.
- ^{7*} Вот как описывал свое эмоциональное восприятие данного аспекта фрейдовской концепции К.Юнг: "Впечатление, производимое этим простым указанием, может быть сравнено с тем совершенно особенным чувством, которое охватывает нас, когда мы среди шума и толчи современной городской улицы наталкиваемся на остатки древности, например на коринфскую капитель замуравленной колонны или на фрагмент надписи. Только что мы отдавались шумливой эфемерности жизни современности и вдруг перед нами является нечто весьма далекое и чуждое, отклоняющее наш взор к вешам иного порядка: взгляд переводится с необозримого разнообразия современности на высшую связь исторических явлений" (*Юнг К.* Либидо его метаморфозы и символы. СПб., 1994. С. 19-20.
- ⁸⁰ С точностью, действительно достойной пера гения, суть высшей точки космоса Аристотеля – *перводвигателя* – в образно-поэтической форме выразил великий Данте:
*"Движенья здесь не мерят мерой взятой,
 Но все движенья меру здесь берут".*
 (*Данте А.* Божественная комедия. Рай. Песнь 27, 115).
- ⁸¹ См. об этом в кн.: *Пригожин И.* От существующего к возникающему. М., 1985. С. 203.
- ⁸² Весьма интересный спор о возможностях *божественного произвола* быть причиной изменения фундаментальных законов природы проходил в средневековой схоластике. См. об этом: *Койре А.* Пустота и бесконечное пространство в XIV в. // *Койре А.* Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 74-108.
- ⁸³ *Рикардо Д.* Соч.: В 5 т. Т. I. М., 1955., С. 178.
- ⁸⁴ В данном случае мы сознательно опускаем имеющий в большей степени политико-экономическое значение анализ полемики о различии между стоимостью и издержками производства товаров.
- ⁸⁵ См.: *Маркс К.* Теории прибавочной стоимости. Ч. 3. М., 1978. С. 52.
- ⁸⁶ В прикладной теплотехнике, кстати говоря, и по сей день существует *понятие качества* энергии, при этом термин *качество* употребляется там не в строго философском значении тождественной с бытием предмета непосредственной определенности, а в более близком к его обыденному словоупотреблению значении *ценности и полезности* для человека обозначаемой им характеристики.
- ⁸⁷ См.: *Менгер К.* Принципы политической экономии // Австрийская школа в политической экономии. М., 1992. С. 29.
- ⁸⁸ Сам Менгер считал полезность независимым от количества продукта свойством нашего отношения к его качественной определенности, а роль количественно детерминированной величины в его теории играла ценность. Однако, в последующей науке закрепился во многом идущий от Визера терминологически более простой подход, избегающий введения дополнительных категорий и оперирующий для описания количественных

зависимостей понятием *предельной полезности*. В ходе нашего дальнейшего изложения мы будем пользоваться понятийным аппаратом последней традиции.

⁸⁹ Менгер К. Указ. соч. С. 99-100.

⁹⁰ Бем-Баверк Е. Основы теории ценности хозяйственных благ // Австрийская школа в политической экономии. М., 1992. С. 363-364.

⁹¹ Блауг М. Экономическая мысль в ретроспективе. М., 1994. С. 275.

⁹² См.: Там же. С. 280.

⁹³ Кстати говоря, тот факт, что основные положения термодинамики всякий раз при своем открытии воспринимались физиками в качестве парадоксов, лишний раз свидетельствует о том, что положения нарождавшейся науки опрокидывали собой самые глубинные априорные представления о всеобщих основах мироздания.

⁹⁴ Одна из интереснейших попыток подобного взаимодополняющего объединения была предпринята в начале века нашим соотечественником М.И.Туган-Барановским. И весьма интересно отметить, что возможность *органического* взаимодополнения трудовой теории и теории предельной полезности, выражаемого, кстати говоря, уравнением, весьма напоминающим объединенное уравнение первого и второго начал термодинамики для случая равновесия, он усматривал только для описания социалистически организованной экономики.

⁹⁵ Бем-Баверк Е. Указ. соч. С. 419, 426.

⁹⁶ Блауг М. Указ. соч. С. 288-289.

⁹⁷ О различных подходах к моделированию человека в экономике, см.: Автономов В.С. Человек в зеркале экономической теории. М., 1993.

⁹⁸ См.: Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 17, 202-204.

⁹⁹ Там же. С. 95.

¹⁰⁰ Как очень точно заметил по этому поводу М.К.Мамардашвили: "Мы предполагаем, что при любых, соответствующих для данного закона, произвольно выбранных начальных условиях индивид свободно сделает то, что уже записано в законе. То есть какая-то предустановленная гармония между содержанием закона и тем, что произойдет в точке эмпирического пространства и времени. ...Это явно дополнительная посылка... предустановленной гармонии. Лейбниц... вводил ее вполне сознательно, а бессознательно она так и осталась по сей день в социологии" И далее: "Не случайно Лейбницу постулатом предустановленной гармонии приходится отвечать на заголовку, что и законы есть, и действует все-таки свободный индивид, каким-то чудом своим свободным действием (и не зная всего) реализующий именно то, что предписано в законе". Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 1993. С. 62, 85.

¹⁰¹ Вейзе П. Homo economicus и homo sociologicus: монстры социальных наук // THESIS. М., 1993. № 3. С. 116.

¹⁰² О креативном характере методологии немецкой классической философии, см. нашу работу "Дилемма логической аподиктичности и креативности

сознания” (Филос. исследования. 1994. № 1. С. 16-30).

- ¹⁰³ Именно такой “первый взгляд” на соотношение между “моим и нашим” является на сегодняшний день господствующим в научной социологии.
- ¹⁰⁴ См.: *Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 1993. С. 65. В принципе, примерно к такому же пониманию сути данной проблемы склонялся и Э.В.Ильенков, когда, анализируя принципиальную для его понимания марксовской концепции сознания полемику Спинозы с Декартом указывал, что”...между мышлением и телесным действием нет и не может быть причинно-следственного отношения, которое искали картезианцы. А не может быть просто потому, что мышление и тело вовсе не две разные, порознь существующие и потому могущие взаимодействовать вещи, а одна и та же вещь, только выраженная двумя разными способами или рассматриваемая в двух разных аспектах” (*Ильенков Э.* Диалектическая логика. М., 1985. С. 30-31).
- ¹⁰⁵ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 162.
- ¹⁰⁶ Там же. И как здесь не вспомнить А.Ф.Лосева, размышляя над проблемами абсолютной (т.е. непроверяемой) мифологии написавшего: “Абсолютная мифология положит в свою основу материю и идею как два совершенно равноправных принципа (хотя, в силу той же диалектики, и абсолютно слитых в один неразличимый принцип)”. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // *Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. М., 1990. С. 584.

Содержание

От руководителя темы и ответственного редактора	3
Раздел 1	10
Силы души	10
Обоснование концепции	60
Одухотворение бытия: индивиды и их общности	107
Креативная способность самосознания	140
Раздел 2	153
Проблема аксиоматики экономической науки	153
Модели	212
Примечания	241

Научное издание

Самосознание: мое и наше. К постановке проблемы

Утверждено к печати Ученым советом

Института философии РАН

В авторской редакции

Художник *В.К. Кузнецов*

Технический редактор *Н.Б. Кузнецова*

Корректоры: *Е.В. Захарова, Л.В. Суровцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 18.11.97.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл.печ.л. 15,6. Уч.-изд.л. 13,86. Тираж 500 экз. Заказ № 039.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Н.Б. Кузнецова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14