
НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ



Давид СПЕКТОР

кандидат архитектуры, доцент. Московский архитектурно-строительный институт. 111024, Российская Федерация, Москва, ул. 3-я Кабельная, д. 1; e-mail: daspektor@mail.ru

СОЗНАНИЕ: УЗЕЛКИ И НИТИ

(опыт антропологического введения)

Сознание рассмотрено через призму историко-теоретического подхода. По отношению к нему применён метод редукции, вычленяющий ряд исходных функций, на заре истории (и в начале онтогенеза) достаточно самостоятельных и лишь по мере становления формирующих сознание как относительно-цельный феномен. Изучение начинается с критики распространённых концепций, основанных методологическим противопоставлением природы и ей иного (культуры, человека), среди которого главенствующая роль отводится сознанию. Эти общие основания рассмотрены на примерах марксизма и психоанализа. Показано, что подобное противопоставление ведёт к неизбежной мистификации сознания. Предлагаемая альтернатива заключается в утверждении двойственной природы человека и вычленении специфических линий генезиса, иницилирующих и поддерживающих активность различных инстинктов. Бытие и сознание представлены их связующими посредниками.

Ключевые слова: сознание, чувственность, интеллект, марксизм, психоанализ, либидо, биологизм, вытеснение, отчуждение, инспирация

Неосознанное и подсознательное. Расплетая первые пряди

ХIX и XX столетия знаменуются интенсивными поисками, связанными с исчерпанием идейного наследия Просвещения. Не вдаваясь в подробности, заметим, что они выражаются в уточнении пределов сознания (продолжающем критики Канта и открывающем новые рубежи в психологической науке), поиске альтернатив рационализированного когнитивизма в направлениях «бытия» (общественного бытия как реальности человеческих отношений, вот-бытия, бытия Другого), власти, смерти – реалий, превышающих возможности исчерпывающего осознания, но вместе с тем (в форматах «идеологии» или «символической власти») конституирующих последнее.

За данной ощущениям и разуму рациональной реальностью всё более явственно вырисовывается нечто, слабо поддающееся воле и осмыслению; вместе с тем и «последние» основания намерений и действий вызывают всё большие сомнения в своей осознанности. Подобное нечто (как призрак изгнанного Духа) *возвращается*, пройдя чистилище научного метода, вместилишь тяжесть разочарований в «разуме» как монопольном «пути человечества», что в сочетании с историзмом вооружает научные концепции биологической аксиоматикой «начал», из которых различные школы различными путями выводят человека на дороги истории. Гипотетическое сознание, утратившее девственность созерцательных отражений, вынуждено расстаться и с убежищем «внутреннего», с «головой», в которую «внешний мир» пересаживался с тем, чтобы осознаться. «Сознание», ассоциируемое с общей активностью, вытягивается навстречу миру и растворяется в обрядности, речи, духе законов, институтах и прочих, осуществляющих культурную трансляцию, органах (общего) бытия.

Этот реставрационный поток ознаменован учениями К. Маркса и З. Фрейда. Фрейд наиболее тонко и последовательно реализует позиции «двойственности» природы человека. Всеобщность и привносит в его построения *биологизм, ассоциируемый с научностью*.

Популярность – *подсознание*, «научно реконструированное» и противопоставленное не менее универсальному сознанию, *исчерпываемому* прежде существо человека. Учение Фрейда опёрто на два краеугольных камня, воздвигнутых на месте упокоенных навеки и безусловно прежде утративших актуальность субстанций: «души и духа». Иррациональность ведущей инстанции преодолевается путём выделения двух (взаимосвязанных) компонентов: «либидо», выращенного из почвы естественнонаучного понятия (инстинкта, вобравшего энергию прежнего «тела»), и игры «вытеснений», представляющей теперь душевную жизнь (эрос – энергия, воплощённая в «чувствах», возница-разум, ею

управляющий с помощью вожжей ума, – ведическая колесница, влекущая по пути традиционности). Сведение ранее представляемого иррациональным бытия к взаимодействию биологически представленных и рационально обусловленных фрагментаций – «влечения» и инстанции «запрета» – во многом предопределило успех психоанализа.

Рассмотрим этот метаморфоз несколько подробнее.

Человек *прежде всего* суть животное, приводимое в движение *потребностями*. Общность как logical consequence возникает в качестве *фигуры отрицания* обособленности, «зоологического индивидуализма». Прочие черты общности определяются этим аморфным исходом: поскольку (всякое) животное начало индивидуалистично, общественные инстанции призваны *компенсировать* подобный «недостаток». Из «логически недостающего», после исключения «механицизма» (общности, основанной инстинктом), заимствуется «сверх-Я», понуждающее Я к «подавлению влечений». Подобная аналитика послужила сердцевиной и канвой учения, придавшего психике черты инстанции подавления и вытеснения.

В упомянутых положениях психоанализа следует акцентировать заключённые в них *имплицитные посылки*, отчасти уже обозначенные: экспонировав «природу» в форме алгоритмизированной обособленности, «человека» можно ввести в такую экспозицию в форме *фигуры обобществленной регуляторности*, подчиняющей «животное наследие» исключительно на условиях *осознания его ущербности*. Прочие возможности данными предпосылками исключаются. В силу того практически все антропологические идеи, так или иначе опёртые на платформу позитивного знания, либо пытаются сохранить опорные пункты биологии, отказывая «человеку» в исключительности, либо разделяют экспозицию, под нее подводя специфические объяснительные мотивы (пример первых с обзором источников [10], вторых, из числа наиболее фундаментальных – [14]).

Предыстория (и история, в меньшей мере) протекает под флагом борьбы двух начал: одно представлено становящимся (о)сознанием, попутно олицетворяющим общественные интенции, в то время как другое представляет «первую природу», зоологический эгоизм и пр. Это убеждение настолько распространённо, что по существу не подвергается критике. И психоанализ разделяет эту догму, акцентируя в упомянутом эгоизме роль *полового влечения* [19]. Проблема «сознания» не решается, но трансформируется (изрядно запутываясь); после подобной реформации «сознание» предстаёт в чистоте рациональной функции (контроля), а его сбой, культисты и «человеческие слабости» объясняются пограничными конфликтами с импульсами вытесненного. Сознание с облегчением освобождается от ответственности; оно делает всё от него зависящее, но увы! Природа берёт своё, и не время от времени, как ранее представлялось, но *извечно и постоянно*; сознание – тонкая

оболочка, удерживающая под собой кипящую магму, пропитавшую всё вокруг своим серным дыханием. Правда, механизм контроля ничего не объясняет в устроенности субстанции (сверх-Я); но жертва качества при этом компенсируется *абсурдностью* ортодоксальной позиции: её представляющее сознание, на заре истории обуздавшее зоологические позы и на их место поставившее общественные интересы, предстаёт *мистической* машиной, сочетающей волю, прозорливость и альтруизм сверх-человеческого масштаба (что, собственно, выступило в отношении спиритуализма его почвой и предпосылкой). В итоге сознание ничего не утрачивает в (необъяснимой) сверх-человечности, много приобретаемая в расшифровке «слишком человеческого».

Идеи Маркса развёртываются на ареале гораздо более обширном и исторически конкретном, но отталкиваются от привычной заставки: буколической природы, в отношении животных предков человека оборачивающейся *нуждой* (удовлетворяемой *совместно*).

В отличие от Фрейда, Маркс рассматривает в качестве базовой *нужды* *голод*; если у Фрейда от естественности (любовного томления) к «человечности» ведёт *необходимость запрета*, Маркс связывает «переход» с *необходимо-общим* удовлетворением нужды (для построений Фрейда исходным пунктом выступает *онтогенез*, центральной фигурой которого служит запрет на удовлетворение эротических позывов; Маркс отталкивается от *филогенеза*, в рамках которого основную роль играет *необходимо-общее воспроизводство средств и условий жизни*; во всех случаях общность *подавляет, преодолевает и регулирует* «позывы эго»).

Активность и в этом случае обусловлена *простыми естественными потребностями*; они также *не могут* обрести непосредственное удовлетворение и *вынуждены* преломляться сквозь призму *совместимости* реализаций; последним обусловлены все казусы и нюансы «человечности», в том числе универсальность орудий её реализаций, представленных в том числе речью, по возникновении реформирующей труд и общение, и т. д. Во всех случаях эти необходимости должны быть *предварительно осознаны* с тем, чтобы *принять форму канона*; они призваны (должны, по Канту) *олицетворять общие интересы (общественную природу)*.

Во всех случаях рассуждения предполагают скрытый происходящим направляющий разум, как могучего демиурга, выступающего героем спиритуалистических учений и лишь в их пределах и обретающего *логическую завершённость*. Над индивидами довлеет «принцип удовольствия»; сознание представляет суровую *реальность* (в общности её воплощений); позитивные интерпретации не в силах разорвать порочный круг «курицы и яйца», выводя общность из сознания, последнее из общности, в конечном счёте, погружая проблематику в спасительную среду «постепенности» (созревающего интеллекта; особенную убедительность такого рода спекуляциям придают эндокраны, демонстри-

рующие почтенной публике «неуклонное возрастание массы и усложнение строения мозга», который, подобно раковой опухоли, обладает инерцией самопроизвольного разрастания, направляет и подталкивает общее развитие).

«Запрет на удовлетворение полового влечения» порождает общественные отношения, или невозможность реализации полноценных (не отчуждённых) общественных отношений порождает компенсацию в виде сексуальности, над человечеством довлеет *дух насилия*. И эти утончённые концептуальные проработки объединяет догма, обусловившая подобный вывод (но выступившая по сути его предпосылкой): человек *изначально суть животное*, над которым ему не подчиненные силы (исходящие из «необходимости», *воплотившейся* в обще-разделенном бытии) *обретают власть*, его природе (как «первой природе», выражающей бытие обособленного эго) противную (непонятно, в силу каких причин эта (гипотетическая) власть, поднявшая человека с четверенек и выведшая на просторы космоса, вполне успешно с родоплеменного строя подавившая инстинкты и связавшая общность жестокой обрядовой дисциплиной, в конечном счёте так и не сумела такую *первую природу* подавить и вытеснить; *её* природа, с каменного века обусловленная общественной пользой и вместе с тем настолько подверженная малейшим соблазнам, помеченная изначальным клеймом прозорливости, но в своих конкретных представителях изумляющая чистым сиянием грязных пороков, воистину загадочна).

В обоих случаях стимулы развития вынесены вовне и делегированы гипотетической и из феноменологических констатаций сформированной субстанции (второй природе). Но с источником подобного «водительства» дело обстоит *из рук вон плохо*: «дух», запрещённый к употреблению, незримо витает над построениями, обходя рогатки цензуры и в форме «сверх-Я», и «самости», и «непосредственно-общественной сущности».

И в обоих случаях научная систематика «довлеет гневи», ломая и игнорируя факты в угоду схем, навеянных инерцией утверждающегося «научного знания» (далее этот аспект будет раскрыт более подробно, но назовем «навскидку» пару примеров: подлинное начало истории тонут в сумраке непрерывных столкновений архаичных общин, окутаны кровавым туманом убийств и ритуальных жертвоприношений, пропитаны дикой убежденностью в средстве с козлами и жуками; попутно адепты такого рода «мировоззрений» помещают свой разум в насквозь пропитанные чувствами магические обряды, без которых они шагу ступить не могут – для всего этого у представителей рассмотренных (и многих иных) научных школ не находится по сути никаких объяснений, не считая анекдотов о «раскаявшихся братьях-каннибалах» или «опиуме для народа»; реальные факты, таким образом, «слегка игнорируются»,

вновь в остальном отдаваясь на откуп причудливому, бесконечно пластичному и демиургическому «сознанию», созидающему мир из отходов своего «становления»).

Рассмотрим подобный догмат на примере культурно-исторической школы – поскольку, будучи отодвинута на задний план в теориях филогенеза, проблема неизбежно проявляется в онтогенетическом ракурсе.

И в данном случае ограничиваясь чрезвычайно афористическим очерком, заметим, что и Л.С. Выготский, разделяя позиции научности, принимает общую фигуру перехода биологического в социально-культурное («Переход от биологического пути развития к социальному составляет центральное звено в процессе развития, кардинальный поворотный пункт истории поведения ребёнка» [2, с. 1064]). Поскольку вместе с этим используются и иные позиции материализма, в том числе положение об общественной природе человека, роли деятельности и орудий, учение Л.С. Выготского с высокой долей закономерности декларирует «путь через другого человека», в развитии воплощенный «орудиями-знаками».

Вопрос о субъекте развития психоанализом по существу снят; но и культурно-историческая школа, растворив его в процессе общения, также не очерчивает его *мотивы и исходный пункт*.

Последовательная редукция учений к исходной теоретической парадигме обнажает *подкрепление или дрессуру*, откровенно заявляемые психоанализом; но вот дрессировщики дрессировщиков в обоих случаях сохраняют анонимность. Человек в рамках обеих школ – уникальное природное существо, обладающее феноменальными способностями адаптации к преимущественно социумом, но не природой представленной среде; но не следует в самом респектабельном её представителе видеть что-то, превышающее первичное естественное эго, реализовавшее естественные позывы в приемлемых для него и социума формах (очевидно, за подобным отрегулированным запретами массивом просматривается сверх-человек, воплощенный Юнгом в инстанции «самости»; впрочем, не бывает пусто, очевидно, не только «свято место»: щель недостающей харизмы заполняют «гении», «белокурые бестии» и прочие лица, умеющие совместить имманентность присутствия с инфернальным паспортом).

Поскольку в этих (и иных, менее влиятельных) школах в центр внимания положены лишь данные обстоятельства, их различия (неоднократно подчеркиваемые) не устраниают их сходств (очерчивающих заодно общую парадигму антропогенеза). Превращённые в догму констатации *биологического исхода* (рефлекса и «аутизма»), на смену которому пришли сознательно-произвольные действия и на основе сознательных усилий сформированные сообщества, оставляют на месте центральной объяснительной позиции этого ароморфоза (однократного в отношении филогенеза и регулярно воспроизводимого в онтогенезе) лакуну

побудительных мотивов сознательного поведения (в логическом отношении оно выступает чистым образчиком *causa sui*: сознание не может сформироваться до возникновения проблем и ситуаций, с разрешением которых связано; проблемы, составляющие контрапункт истории, существуют исключительно в отношении сознания; выход из порочного круга возможен при указании на функцию – предтечу сознания, с экспликацией её структурных оснований).

И К. Маркс весьма умело *замаскировал слабость* такого рода оснований, объявив многообразные «детали» начал филогенеза *не слишком существенными*. Осуществлённая им парадоксальная *симуляция историзма* впечатляет; принцип историзма сохраняется в учении в качестве догмы, позволяющей связать (гипотетические) начала (первобытный коммунизм, воплотивший «непосредственно-общественную сущность» человека) с апокалипсическим завершением, призванным (кем? очевидно, «логикой истории» и её «ходом», подчинённым диалектике «снятия») «в конце времен» вернуться (на новом витке) к началу. «Подробности» сплошь и рядом подчинены (или принесены в жертву) этой аксиоматике. И путь к их дискредитации начинается с дискредитации *сознания, следующего за бытием и осознающим его некогда в качестве (не объясненного и не названного) инстинкта*.

Причина заключена в том, что *происходящее в голове индивида* имеет к *реально-происходящему* отношению *косвенное*. В «базисе и надстройке», в допущенной возможности существования и развития первого вне – по крайней мере, в относительной независимости – от второго, заключены ключи концепции *вторичности* сознания (надстройки). Причём эта вторичность не ранговая, но онтологическая: сознание отражает не «абстрактное бытие», но «бытие человеческое», не девственную природу, но природу, преобразованную трудом, не «человека», но «индивидуумов в системе социальных и трудовых связей» и пр. Однако если по отношению к индивиду подобное утверждение представляется трюизмом, возведённое в ряд онтологических, оно изменяет смысл. «Осознанное бытие» предшествует индивидуальному сознанию; но оно должно было бы выступить плодом чьих-то сознательных усилий – так, по крайней мере, принято представлять дело – либо должно быть введено в игру на каких-то иных основаниях. Именно последний трюк осуществляет Маркс. Между сознанием и бытием возникает опосредующая реальность («общественных отношений по поводу производства»), представляющая бытие, *предшествующее* сознанию (серьёзно к этой конструкции отнёсся, очевидно, лишь Б. Поршневу, изрядно поломавший над ней голову [12]).

Их исходным пунктом выступает *непосредственно-общественное существо человека, над предысторией довлеющее*. Но об утраченном золотом веке повествуют лишь легенды; на сцене истории человек появляется, обременённый собственностью и прочими «признаками отчужде-

ния», иначе, ведомый «интересом» (одной из его наиболее архаичных и восходящих к биологической предыстории форм выступает владение женщинами, обуславливающее, помимо прочего, социальный и имущественный ранг, о чём свидетельствует и Илиада: «гнев, о богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына» и пр.). По крайней мере, столкновения на заре истории обуславливают (вопреки Марксу) человеческое бытие *до появления прибавочного продукта* [1; 7; 13].

В практическом отношении, достаточно очевидно, «общественная природа человека» является на историческую сцену в своеобразной и противоречивой форме, преимущественно *навязываясь* «массам» многочисленными элитами, вдобавок привычно извлекающими из подобной природы «прибавочный продукт» в форме военной добычи. В такой запутанности тезис «непосредственно-общественной природы» (возрождающейся «в конце времен» и на себе несущей апокалипсическую нагрузку) теряет прозрачность (укоренённую в гегелевском Духе и его сопровождающем *провиденциализме*).

С тем, чтобы разрубить очередной узел, К. Маркс вводит *новый* методологический постулат, в соответствии с которым ключом к анатомии обезьяны служит анатомия человека. «Начала» при этом окончательно утрачивают свою существенность; акцент переносится на современность, в которой прежние противоречия имеют возможность полностью развиться, проявиться, обрести законченность форм и, наконец, *разрешиться*.

Под обстоятельным и основанным на исторических фактах анализом приоткрывается цепь силлогизмов, составляющих его априористическую почву.

Расплетём и этот запутанный клубок: с чего начинается человеческая история для её субъектов, *не слишком существенно*; они могут вообразить о себе и мире *все что угодно* (и воображают сплошь и рядом вещи немислимые); все это следует воспринимать в качестве реальности, пересаженной в их головы; принимать во внимание следует именно реальность, в качестве каковой фигурирует «способ производства, труд, в конечном счёте, базис». Но и это далеко не всё; самое интересное впереди. Детали, оказывается, и в этом случае не важны; они и *неопытны* в их «сыром и зачаточном облике», оформляясь с появлением «прибавочного продукта», парциальной собственности, первичных форм эксплуатации и пр. В своей «истине» они предстанут позднее, «раскрывшись» в эпоху собственности развитой, труда и капитала, ренты и процента. Только изучив и поняв их, можно реконструировать их «зачаточные формы», от них по мере надобности переходя к их «отражению в головах» и пр. причудливым деталям «надстройки», каковые *тем менее* значимы, чем далее к началам истории мы двигаемся. Маркс не является автором подобных идей, но именно его авторитет придает им фундаментальность и «научное обоснование» (выросшее, разумеется, из почвы гегелевских постулатов).

Под строгими теоретическими рассуждениями, опираемыми на почву научности в облачениях «производства, орудий, собственности» и пр., открываются сцены произвола, эксплуатации видов истории, пропущенных сквозь суровый сепаратор догмы. Вместе с тем марксизм представляет и *наиболее фундаментальное* наступление на наследие Просвещения, *открывающее новую эру «преодоления монополизма рациональности»*. И всё же, отодвинув сознание на вторые роли, Маркс не сумел раскрыть и обосновать альтернативного источника человечности, и простого *сходства* реальности репродуктивного воспроизводства с первыми шагами производства оказалось для этих целей недостаточно, как и решающего критерия этого различия – изготовления средств самого производства (орудий). Упомянутые орудия *не подменяют* того, орудиями реализации чего они служат – мотива и цели (Гегелю мнилась за ними «руководящая и направляющая» длань духа).

Антропологическая мысль, затронув историзм «тела», смерти, пространства, времени и пр. реалий той или иной эпохи, не выбралась из тенет этой аналитической абстракции, вне которой упомянутые реалии будет *некому и нечем воспринять* (переноса *circulus vitiosus* в пределы того или иного предметного ареала; но если человек Средневековья обладал иными представлениями о пространстве и времени, то есть принципиально иначе воспринимал мир, то следует вместе с реконструкцией подобных реалий реконструировать его существо, его, по крайней мере, *сопоставив* с кантовским трансцендентально-эстетическим априоризмом; но *circulus vitiosus* проявляется и в том, что пространство и время *вне сознания непредставимы*, выступая его *предпосылкой* и вместе с тем *продуктом*).

Уток и устройство прядильного стана сознания

Поскольку глубинные мотивы поведения человека обусловлены исключительно зоологическим индивидуализмом, сознание в системе логических связей появляется вместе с общностью и в обрамлении *circulus vitiosus*; воспринимая мир в опоре на «синтетическую способность», оно и чудесным образом воспроизводит реальность, и подтверждает свой реализм *практически*. Именно это удачное *совмещение* оставило лес поломанных копий; наиболее пристально его рассматривал И. Кант, вынужденный в итоге «отвязать» синтез от реальности и свести к конвенциональной договорённости. Гегель столь же дотошно вглядывался в это «совпадение»: мышление в его интерпретации предметно («следует логике предмета»), но это его свойство, в конечном счёте, исходит из тавтологии Бытия как *Духа-в-себе*, познающего «себя в ином», обладая *изначальным сродством с предметом познания* (к данному *сродству* и его *реальным основам* мы обратимся чуть позже). Но когнитивный дух означает пределы их компетенций: конвенции априори устремлены к

«вещи»; трансцендентальный эстетизм проникнут чаянием познания и ограничен его же полномочиями. Немало копий поломано по этому поводу и марксизмом; акцент в этом случае делался на «деятельности и практике» («базисе»), которые мысль *сопровождала*, следуя «логике предмета деятельности» и «отражая её фигуры» (как в том числе фигуры по её поводу складывающихся «предметных отношений» [8, с. 152]).

Перед нами, таким образом, развёртывается второй акт спектакля, представляющего в основном точную кальку первого: подобно тому, как реконструкции филогенеза погружены в нелёгкие труды систематизаций *circulus vitiosus*, обосновав их изначально нераскрытой, но догматически утверждаемой взаимной поддержкой «сознания» и «общности», когнитивные проработки вносят проблему внутрь логических построений, опирая сознание на конвенции и «обобщения», а последние – на процесс осознания (наложения «схем» на реальность).

Каким-то загадочным образом общественная природа человека, воспринимаемая через призму необходимости сообщения-конвенции-унификации, конституирует «реализм», после вбирания в себя принуждения к типизации, преобразуясь в способность «представлять мир» с невероятной точностью, связанной с упрощением (схематизмом) непредставимой связи.

Но именно такая природа, преобразовавшись в способность нового представления и таких представлений связывания, и обретает черты сознания (процесса осознания).

Проблема до настоящего времени сохраняет актуальность. «Живые системы являются когнитивными системами, а процесс жизни является процессом познания» [25, с. 13] (иными словами, все типы взаимодействий следует воспринимать *в логике познания*, но ни в коем случае не следует оценивать последнее в качестве их же момента; очевидно, авторы вдохновлены «познанием» библейским). Познанием обусловлены и прочие «сопровождающие» его процессы: эмоции, настроения, склонности, желания вкупе с воображением [18, с. 34].

Когнитивизм как монополярная объяснительная установка подвергается в последнее время основательной критике [21; 22; 23; 24; 26]; не вдаваясь в подробности бурь, связанных с «преодолением панлогизма» и углублением в «философию жизни», отметим, что схожие альтернативы, в конечном счёте, возникают применительно к проблематике осознания, например в форме «герменевтики», подобно блудному сыну, бросившемуся в бушующие огни экзистенций, но вынужденному в итоге возвратиться к отеческим очагам рассудка.

«За» когнитивным кредо сознания приоткрывается второй рубеж рационализма: дело, как выясняется, не только в способе «отражения»; дело ещё и в его *предмете*.

Сознание, осваивая мир, воспринимает его не сплошь и тотально; напротив, подобная сплошность обуславливает аморфность сознания архаического; сциентизм как экспликация рационального ядра и рационализм как его идеологическая оболочка вырастают из почвы неполноты мира, вырезания в нём повторяемых, воспроизводимых процессов.

И этот пласт проблемы может быть затронут здесь исключительно вскользь; но нельзя не заметить, что когнитивная установка выражает идеологию отредактированного сознания, реализуемую исключительно в пределах механистических проблематик. Разовое, уникально-событийное и пр., составляющее ядро проблематики *гуманитарной*, не обретает в этой связи методологического обеспечения и последовательно утрачивает «легальность», вычёркиваясь из состава воспринимаемого (идеологии реального как *реалистически-прагматичного*). Для нас в данном отношении важно то, что идеология сознания, сформированная веком науки и её подстилающих практик (эксперимента, технологий, законов, процессов, техник) берётся в качестве *универсально-подлинного «ядра» всякого (о)сознания*.

В проекции на «зарю истории» последнему не остаётся ничего иного, как представлять сознанием кентавра, или даже их упряжки: оно, с одной стороны, уполномочено на все века воплощать природу человека, с другой, многие тысячелетия предыстории и истории древней третируется до тотальности «иллюзии и заблуждения»; оно обретает прочную почву только с того момента, когда избирает своим предметом повторяемые процессы и обращается к почве их собственной, законосообразной; оно вынуждено в исторической реальности заниматься не тем и не так, обслуживая ситуации беспрецедентные и разовые (в связи с последней чертой в антропологии возникает чрезвычайно распространенный миф о зарождении сознания в черте оседлости, отдалённой от реальности с её динамикой; это традиция «дикарей-философов-созерцателей», пасторальные образы которых рождены ещё фантазией Тейлора).

В итоге человек предстаёт существом, невероятно эффективно осваивающим (и присваивающим) мир; его «сознание» выступает неясно-означенным ядром его отличий от прочих животных, обеспечивающим его *знанием, родственным* рефлексорным стереотипам, но обретшим невероятную точность, пластичность и модельный динамизм.

Монолит конституированного (сознательно) общества и общественного в исходных позициях сознания нелегко расчленишь на компоненты; дело в данном случае заключается не в давлении догм, но в догматичности исходно-когнитивной ориентации. Сознание, претерпев в том числе ранее рассмотренные трансформации, крепко держится за опоры «отражения», а последнее не менее упорно стремится к рефлексорной редукции; не менее напитано оно теми коннотациями «общности», которые в самой общности представлены конвен-

циями (Кант); в оргиастически-дионисийском «единстве» сознанию не на что опереться. Процесс обобщения выдвигается в идеологии сознания на передний план (подпираемый общим духом процессов и процессуальности); символизм третируется и отодвигается в перспективу мистицизма.

Начнём с акцентуации априорности упомянутой спайки, обеспечивающей стойкость в отношении критики: сознание укоренено в общности и напротив. Что представляет собой общность, взятая *вне- и до-сознания*, и что представляет сознание *до вбирания функций коммуникации и обобщения*, – мыслится вопросом некорректным, поскольку общность вне сознания – стадо, сознание же вне общности представимо лишь на почве неприкрытого спиритуализма. Поскольку сознание обладает обобщённым характером, оно стереотипично; поскольку общность опирается на сознание, оно регулятивно. «Конвенция» выступает кредо и ключом их единства, и обретает выраженность в рефлексиях Канта.

Когда Маркс говорит о бытии, предшествующем сознанию и его обуславливающем, и не в силах обозначить подобное бытие, он, обманывая публику, обозначает Рубикон, каковой «не перейдёшь», не разомкнув сознание его обуславливающего: в отсутствие альтернатив у сознания не остаётся иного выбора, помимо редукции к усложняющимся рефлексам и входа в порочные круги «скачка», переведшего механические реакции через рубеж «свободы» (еще один мыслительный фетиш, пребывающий с сознанием в невыясненном родстве).

Критика, таким образом, подвергает сомнению *всю эту спайку*, и как факты, так и общая логика филогенеза *заставляют в ней усомниться*.

Логические возражения нами приводились – чрезвычайно кратко их можно свести к *сиротству* сознания, противопоставляемого индивидуализму и возникающего из невнятно очерченного процесса «степенности». О предвзятости подобной схемы свидетельствует гигантский массив фактов, утверждающих «общность бытия» в тех глубинах предыстории, в которых разумность, если и проявляется, то в формах весьма экзотических мифов, которым предшествует господство ритуала с его *кровавыми жертвоприношениями*. В данной связи убедительнее выглядит дедукция общности из «биологии» – в таком отношении сложность связана с необходимостью проведения *границы между общностью и стадом*, проще всего и очерчиваемой мелом «разумности». Не вдаваясь в детали, рассмотренные в ряде авторских работ достаточно обстоятельно, констатируем обусловленность «начал» инициациями транс самоотверженности и само-исступления как характерными чертами «пафоса» (прежде всего следует сослаться в такой связи на К. Лоренца, изучившего этот вопрос на почве этологии [9]; интерпретации автора см.: [15]). Суть биологических предпосылок заключается в данном случае в том, что оборонительный инстинкт – *единственный*, об-

уславливающий совместные действия человекоподобных обезьян (и в первобытном ритуале представленный ритуальным «одушевлением», или «одухотворением» экстатического свойства).

В связи с дальнейшим достойно упоминания полное *отсутствие* у оборонительного инстинкта (и ряда иных: игрового, поисково-ориентировочного), иницируемого ритуалом жертвоприношения, подстилающей его «совокупности рефлексов», и представляющей его в классическом изложении. Освобождение от инстинкта самосохранения *не включает* некоего «автоматизма реакций», основывая последние в данном случае на спонтанности и групповой поддержке. Последняя выдержка, необходимая для дальнейшего, маркирует такие состояния как *эпизодические*, требующие усилий по «разжиганию», выветриваемому после завершения «групповой накачки» (и неустанной подпитки тогда и поскольку, когда и поскольку такие состояния преобразованы в *норму общежития*: именно этим обстоятельством обусловлена массовость и повсеместность *обрядов, пронизывающих все поры первобытности и древнего мира*; это обыденность форм инспирации, переходящая в инспирацию обыденных форм в их – *кажущейся* естественной, но фактически постоянно *удерживаемой и поддерживаемой* – человечности).

«Рубеж сознания» не был преодолен однократно, после чего наш далёкий предок смог взглянуть на мир обновлённым и достаточно современным взглядом, регулируя эмоции и чувства, соотнося всё встреченное со знанием о таковом (осознавая), непрестанно ощущая ответственность за свои действия, погружаясь в процессы планирования и расчёты выгоды, и пр. Такой рубеж преодолевался *множественно*, и первые его демаркации не имеют со столь привычными нам видами ничего общего; это, помимо прочего, означает, что «сознание» не возникает разово в привычно-невыразимой форме с акцентуацией ясности и регулируемости, но имеет разные и противоположные источники, обладающие своими историями притирки, и позволившей им – разумеется, не лишь в голове индивида, но в континууме «общественного бытия», представленного рядами специфических своих орудий: речью, обрядами, мифами и пр. – в конечном счёте запрячь в единую упряжку коня и трепетную лань, придав «человеку» демократично-единый облик (в основном, по-прежнему, в проекте; напомним, что история начинается с дифференциации экзистенциальных формаций, с кастовости как необходимого условия следования различным бытийным зовам, с отношения «раба и господина» и пр.).

Поддерживая полемическую связь с марксизмом и психоанализом, подчеркнём, что с проводимой точки зрения *основной инстинкт*, (эпизодически) подавляемый, суть *инстинкт самосохранения*, обуславливающий естественную обособленность особи; она и *не оставляет возможности выбора* в ситуациях, *требующих сплочения*. С проводимой точки зрения филогенез предстает генезисом спорадически-возникающего *единства одухотворяемой* (и безрассудной) «элиты», из стада исходящей и в

него возвращающейся; развитие «локальной общности» (рода) вторично и производно. И, если отбросить гипноз *интеллектуализма*, эту общность отличают *мотивации*, отделяющие предков человека от их погружённых в заботу (самосохранения) сородичей (мотивация, инспирируемая общностью (ситуации), варьирует *почву и канву* сознания, отличая их от его прикладных аспектов, направленных на наличное как прежде всего (своё) тело; инспирация прежде всего отрывает «дух» от наличного с тем, чтобы со временем вернуться к нему на *новых* основаниях).

Сознание в первых своих проблесках *не имеет ничего общего* с привычными нам формами – более того, оно им скорее противоположно. Это «священное безумие» начинается с *отрицания* поведенческих алгоритмов, противопоставляя им *игры патриотов*.

Оно при зарождении преимущественно *не рефлекторно, но инициативно, не следует логике предмета* (представленного в рамках изучаемого преимущественно иной общностью (общностью иного), спонтанно-активной и в этом отличной от обыденной предметности), но *спланивает адептов*, ввергая в поток *инициативного натиска*, лишённого подстилающего плана, но опираемого на взаимную поддержку «осиянных» духом. Магия одушевлений далее преобразуется в практики локальных инициаций и их поддерживающих орудий – амулетов, заговоров и пр.; «рефлексия» формируется в поле формируемой нормативности обращения к существу, пребывающему «за» ситуацией (её «духу»), редуцируемому к духу общности или общности духа (тотема); это существо с течением тысячелетий и преобразуется в «существо ситуации».

Младенчество сознания представлено *играми патриотической свободы* – далёкими от привычно подразумеваемых (хотя бы в отношении изначальной обусловленности героизмом ответственности).

Такое сознание действительно является на сцену истории в упряжке с общностью – и последняя, как мы пытались показать, чрезвычайно далека от *локальной общины*, выступая её *ядром и противоположностью (её иным)*.

Наше *сознание*, таким образом, расстаётся с двумя родовыми пороками: оно не противоположно «биологии» в пределах противопоставления, неизбежно нагружающего его мистическими коннотациями; оно укоренено в той же природе, окормляющей инстинкты, представляя иную её грань (очевидно, изначальную: по ту сторону позитивизма, привычно пропитавшего все поры воззрений, «механика жизни» должна была сформироваться, закрепляя мириады спонтанно-хаотичных жизненных акций). Оно избавляется и от иного стереотипа – «животного интеллекта», якобы в процессе механического усложнения в него преобразовавшегося; оно обладает иными источниками и предпосылками.

Вместе с этими родовыми пятнами утрачивается ещё одно: глубоко пропитавшая её поры предметность, рабская подверженность её «логике», восстанавливая прецедентность как утверждаемую норму, подчи-

няющую внешнее и удерживаемое волей; оно окормляется в этом произвольном акте лишь *трансцендентальным схематизмом*, соотносящим прецедент (беспрецедентного действия) исключительно с условиями возможности поддержки – в самом архаичном смысле обусловленными *эстетикой выразительности и заражения*.

Иными словами, единственным её богом является красота, сковывающая её свободу и в её оформленности обретающая черты человечности.

С точки зрения онтологии, это ключ к тому «бытию», которое, регулярно принимаясь за единственно-человеческое, *трансцендентно* (в системе коннотаций, восходящих к обрядовому трансу) и только *в таком отношении* элитарно – в силу трудности бытия Homo ludens (и в нём заключённого способа жизни) для масс, пребывают ли те в облике рабов или добропорядочных буржуа, пролетариев или добросовестных учёных (так приблизительно и говорил Заратустра; но Ницше прошёл мимо связи своего сверх-человека с историческими реалиями, проигнорировав *реальные* (политические, социальные, онтологические) коллизии трансцендентного и повседневности; «забота» пастырей в отношении стад в его философии даже не означена, априорно сводясь к поэтике «белокурой бестии», *не способной* выжить в одиночку; но его «бестиарий» исторически обременён «массой», представляя диалектически элемент её *отрицания и сплочения*).

В определённом отношении это *ключевой пункт изложения*, намечающий контуры сознания в форме *общего компромисса* двух фундаментально-различных родов *бытия*: механического, основанного рефлексамии и, по мере усложнения, опираемого на алгоритмы и знание, и романтического, погружающего в запредельное (в каких бы исторических формах последнее не представлялось).

Второй онтологически авантюрен (свободен), будучи ответственен за первый; одиссеи его порывов предоставляют первому добычу в форме новых алгоритмов, предназначенных к утверждению в составе регуляторности; подобная метафизика подстиляет историю, меняясь во всех своих структурных звеньях в её ходе.

Проводимая схематика позволяет разметить контуры сознания, проявляющегося в незаполненной лакуне *локальной общины*, как среды *посредничества*, сводящей инспирацию и обособленность в *общность бытия*. Бытие общности в этом предваряющем представлении требует отчётливо-представимого посредника, позволяющего самозабвению соприкоснуться с повседневностью в лице повтора и симуляции (агона). Обращение к историческим фактам даёт возможность очертить подобную среду в качестве игровой (Хейзинга показывает распространённость игры в архаичной культуре [12], Гадамер пишет о вовлечении в игру [13]; кроме того, отношения сред игровой и культовой представляют весьма любопытный предмет; Хейзинга акцентирует их родство, но оно реализуется, видимо, лишь в составе культуры как культовой игры).

Переосмысление сплошности сознания, подстановка на её место раздельных линий, в частности, генезиса «трансцендентного» в его практической ориентированности, открывает новые горизонты осмысленности, порождая вместе с тем беспрецедентную онтологическую проблематику, которая может быть здесь лишь намечена. Её углубление состоит, видимо, в разметке трансцендентного как «инога мира», в который переносились участники ритуала; в этом мире, лишённом привычных метафизических коннотаций, главенствующую роль берёт на себя вне-телесность, разрушающая привычные диспозиции и их подменяющая связями, в отношениях (характерах) и их динамике укоренёнными. Её позитивная разработка связана с развитием идей Канта, от «трансцендентальной эстетики», проецируемой на почву разово-спонтанного и условий его согласования, до «способности суждения», помещённой в среду становления искусств с их специфическими средствами (например, трагедии и комедии).

В целях смены ракурса отвлечёмся на время от филогенетической акцентировки и рассмотрим проблему на материале онтогенеза.

Уже Л.С. Выготский обращает внимание на то, что мышление и речь развиваются до поры самостоятельно и лишь с определённого момента начинают опираться друг на друга, взаимно преобразуясь. «Так же как в развитии детского мышления, в развитии воображения основной переломный пункт совпадает с появлением речи» [14, с. 650–651] (эти «три источника и три составные части» сознания, до поры различные, лишь со школьной скамьи *сливаются воедино*; отметим и то, что «мышление», взятое до объединения с речью и воображением, в изображении самого Л.С. Выготского весьма аморфно и, вероятно, может быть расплетено на ряд нитей).

В следовании фактам Выготский решительно *отрицает* взгляд на аутизм как основу «внутренней речи», но вынужден принять общую трактовку первых месяцев жизни, данную Пиаже (в целом отрицая его рационализм [11, с. 58]). И всё же он пытается воссоздать общую логику онтогенеза, опираясь на *беспомощность* младенца. Не случайно его внимание сосредоточено на том, что «неудавшееся хватание, которое у животного отмирает, как не достигшее цели, у человека благодаря социальному окружению начинает выполнять новую функцию и является в сущности истинным источником всех его культурных форм поведения (sic – Д.С.)» [15, с. 543].

Продолжая и усиливая эту позицию вслед за Д.Б. Элькониным и Ф.Т. Михайловым, мы видим, как в первые и достаточно хаотические движения младенца вмешиваются «силы», по отношению к его интенциям *подлинно магические*. В неосознанном, но уже намеренном обращении к «высшим силам», подхватывающим и разделяющим его усилия, выдвигается на авансцену *захватывающее и вовлекающее* «присутствие». Ребёнок входит в мир не в роли обособленной особи, но как наивный дирижер, с первых минут неосознанного пребывания

снабжённый волшебными дирижерскими палочками своих чувств и оркестром любящих взрослых. «С несомненностью удалось установить однозначные специфические реакции на человеческий голос у ребёнка уже на третьей неделе жизни (пред-социальные реакции) и первую социальную реакцию на человеческий голос на втором месяце. ... Смех, лепет, показывание, жесты в первые же месяцы жизни ребёнка выступают в роли средств социального контакта» [16, с. 758–759]. Первые шаги жизни связаны не только с инициацией практического интеллекта, позволяющего манипулировать вещами, но с освоением «магии желаний», основанной выразительностью жеста и мимики, со-переживанием, через них выражаемым, умением вызвать сочувствие – и вместе с тем самую ситуацию видеть в её обуславливающих мотивациях (взрослого), подчиняющих «детали» и заключающих заряд «исполнения желаний».

Интерпретация подобной «магии» даётся Л.С. Выготскому с изрядным напряжением сил. «Пирамида понятий, как говорит Фолькельт, строится одновременно с двух концов – от частного и от общего. Мы могли бы пойти ещё дальше и сказать, что, судя по поведению ребёнка до одного года, пирамида понятий строится именно из не-различения частного, ребёнок от общего идёт к частному, выделяя постепенно всё более и более дробные группы, и единичный предмет... выделяется позднее» [15, с. 540]. Но что представляет собой общее, лишённое опоры частных представлений?

В этом пункте следует подчеркнуть феноменально-феноменологическую связь магии, за которой угадывается совершенно *реальная материнская любовь и забота*, и «великой иллюзии», в которой аналитика предпочитает выделять иллюзорность (любви и заботы, привносимых в неё монистическими религиями, и силы, ощущаемой прежними, наивными верованиями-практиками). Подчеркнём знаменательность этого совпадения и универсализм исходного переживания ситуации *через обращение к существу, за ней предположительно-стоящему (сменяемому спустя тысячелетия «существом (самой) ситуации»*) [16].

К этой специфике необходимо добавить (во-вторых) полную невозможность опоры на *знание* в силу спонтанно-ситуативной природы рода такого предмета (и в этом случае автор вынужден придерживаться избранной линии лаконизма: подробно эта проблема рассмотрена в его работе [17]). Суть её в крайне афористическом изложении сводится к обретению экстатической спонтанностью трансцендентальности, обусловленной задачами коллективной поддержки.

Линейность сознания раскрывается с преодолением его герметической цельности – в которой, очевидно, осуществляется мистическая компенсация разрозненности его предмета.

Но расплетая нити, мы стремимся через путь аналитики взойти к цельности реальной, и, как мы успели убедиться, сборной и синтетической; когнитивная назначенность сознания не только не исчерпыва-

ет его природы, но выступает навязчивым штампом и шорами, весьма искусно привнесёнными в него идеологией, намеренно ограничившей понимание понимания и погрузившей его в механицизм и рабское следование «логике предмета».

Сознание должно восстановить и реабилитировать свою исконную связь со свободой, избавив последнюю от мистицизма и утвердив в фундаменте «бытия»; осознанность вместе с тем восстановит исходную онтологичность, выведя прецедент из глубоко конспирируемых чертогов.

Список литературы:

1. Аникович М.В., Анисюткин Н.К., Вишняцкий Л.Б. Узловые проблемы перехода к верхнему палеолиту в Евразии. СПб.: Нестор-История, 2007. 336 с.
2. Выготский Л.С. Орудие и знак в развитии ребенка // *Выготский Л.С. Психология развития человека*. М.: Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 1039–1119. (Библиотека всемирной психологии).
3. Выготский Л.С. Мышление и речь // *Выготский Л.С. Психология развития человека*. М.: Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 664–1019. (Библиотека всемирной психологии).
4. Выготский Л.С. История развития высших психических функций // *Выготский Л.С. Психология развития человека*. М.: Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 208–547. (Библиотека всемирной психологии).
5. Выготский Л.С. Лекции по психологии // *Выготский Л.С. Психология развития человека*. М.: Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 564–663. (Библиотека всемирной психологии).
6. Гадамер Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
7. Головнёв А.В. Антропология движения (древности северной Евразии). Екатеринбург: УрО РАН: Волот, 2009. 496 с.
8. Леонтьев А.Н. Избранные психологические произведения: в 2 т. Т. II. М.: Педагогика, 1983. 320 с.
9. Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М.: Республика, 1998. 393 с.
10. Марков А. Эволюция человека. Кн. 1. Обезьяны, кости и гены. М.: Астрель: CORPUS, 2011. 464 с.
11. Пиаже Ж. Избранные психологические труды. М.: Международная педагогическая академия, 1994. 680 с.
12. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). М.: Мысль, 1974. 487 с.
13. Роуз Ф. Аборигены Австралии. Традиционное общество. М.: Прогресс, 1989. 189 с.
14. Семёнов Ю.И. Как возникло человечество. М.: Наука, 1966. 567 с.
15. Спектор Д.М. Третий путь. Между инстинктом и осознанием // *Культура и искусство*. 2015. № 1(25). С. 50–59.
16. Спектор Д.М. Онтогенез. Учение Л.С. Выготского в онтологическом ракурсе // *Философская мысль*. 2015. № 3. С. 151–220.

17. *Спектор Д.М.* Развитие в контексте генезиса и отсылки к источнику. Перечитывая Л.С. Выготского // *Культурно-историческая психология*. 2015. № 1. С. 24–33.
18. *Фреге Г.* Логические исследования. Томск: Водолей, 1997. 128 с.
19. *Фрейд З.* Психология бессознательного: сб. произв. М.: Просвещение, 1990. 448 с.
20. *Хейзинга Й.* Человек играющий. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. 416 с.
21. *Alm D.* Non-Cognitivism and Validity // *Theoria*. 2007. Vol. 73(2). P. 121–147.
22. *Budolfson M.B.* Non-cognitivism and Rational Inference // *Philosophical Studies*. Springer-Verlag. 2011. Vol. 153(2). P. 243–259.
23. *Costall A. & Still A.* (eds). *Against Cognitivism: Alternative Foundations for Cognitive Psychology*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1991.
24. *Coulter J.* Twenty-Five Theses against Cognitivism // *Theory, Culture and Society*. 2008. Vol. 25(2). P. 19–32.
25. *Maturana H. & Varela F.* *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living* // *Boston Studies in the Philosophy of Science*. 1980. Vol. 42.
26. *Watson R. & Coulter J.* The Debate over Cognitivism // *Theory, Culture and Society*. 2008. Vol. 25(2). P. 1–17.