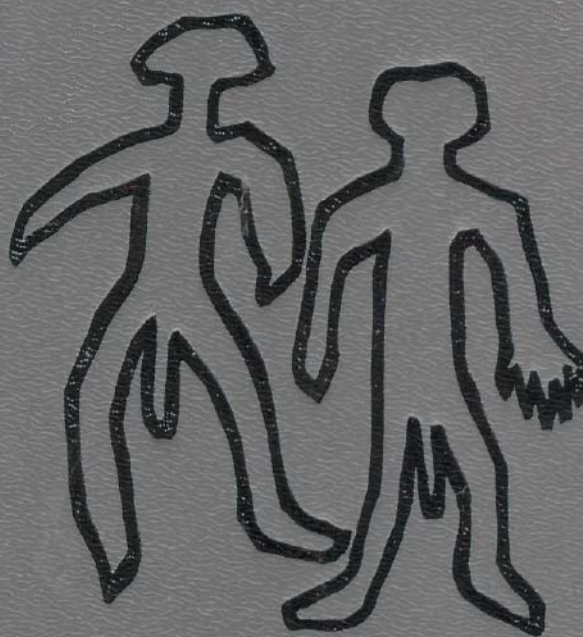
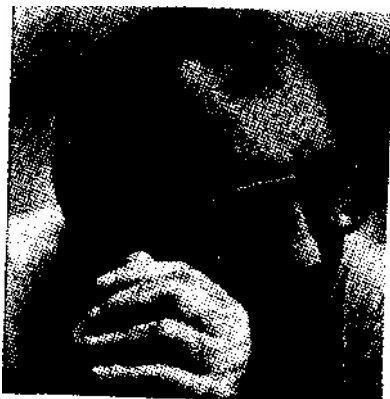


ЭРОТИКА
СМЕРТЬ
ТАБУ





Юрий Мефодьевич Бородай. 1934 г.р. философ и публицист. Автор ряда книг, а также статей в соавторстве с Лосевым А. ф. и Гумилевым Л. Н. Теоретик так называемого "третьего пути". Последние годы часто выступает в различных изданиях с публикациями по проблемам: этно-сы-нация, национальная безопасность; многовариантная альтернативность путей агропромышленной модернизации; культурно-центристский принцип постиндустриальных тенденций.

"Опускаясь в преисподнюю психофизиологических дискуссий и антиномий антропогенеза, мы просим читателя не упускать из виду конечной цели - понять, в чем все-таки суть того сардонического хохота, в котором сотрясилось нарождающееся человечество".

"Скука вечности - главная из проблем всех известных религиозно-культовых построений. Она выгонит из нирваны будду, а безгрешную душу - из рая".

"Самоотверженная аскеза - живой нерв всякого созидания, в том числе национально-культурного и социально-экономического развития".

Юрий Мефодьевич Бородай

ЭРОТИКА СМЕРТЬ ТАБУ

трагедия

человеческого

сознания

-РУССКОЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО"
ГНОЗИС"

МОСКВА

1996

ББК 87 Б 83

Для оформления книги и обложки использованы петроглифы Лунных гор —
рисунки кочевников-скотоводов Внутренней Монголии:

"На скале, возвышающейся возле р. Усытайгоу, изображена сцена группового первобытного танца. В центре рисунка — три танцора широко раздвинули ноги и раскинули руки. Между ног у них четко обозначены хвосты".
Пластика и рисунки древних культур (Первобытное искусство). — Новосибирск, Наука, Сибирское отделение, 1983 г, с. 82.

Бородай Ю. М.

Б 83 Эротика—смерть—табу: трагедия человеческого сознания.

М.: Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996 г. —

416с.

В книге излагается оригинальная концепция антропогенеза: происхождения первичных религиозно-культовых форм сознания, целесообразной деятельности, на первых порах по преимуществу ритуально-магической, и архаичных человеческих общностей, основанных на строжайшем запрете эротических проявлений внутри первичной материнской родовой группы —

тотема. В качестве исходной антропогенной ситуации реконструируется своего рода "биологический тупик", возникший в процессе эволюции чрезмерно агрессивных и постоянно возбужденных, сексуально хищных страдных существ (предгормонидов), обреченных природой на самоистребление. Единственным выходом из тупиковой ситуации был "сверхъестественный" акт превращения зверя в человека посредством "невротического" бунта против реальности и, прежде всего, бунта против собственного естества, пружиной которого стало общезначимое для всех гештальт-представление: **эротика—смерть—табу**.

Предметами бунта против собственной природы становятся первичные формы нравственно-религиозной аскезы, т. е. навыки самоограничения вплоть до самоотречения, и пралогическое "аутистическое мышление", т. е. воображение — способность произвольного воспроизводства любой предметности в формах идеальных представлений, что обеспечивает возможность оценки всех собственных побуждений, и их коррекция — совесть.

ISBN 5-7333-0411-1

ББК 87

© Бородай Ю. М.

© Земскова К. Художественное оформление © Издательство "Гнозис", 1996. © Издательство "Русское феноменологическое общество", 1996.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение

7 Очерк

первый С чего начинается психика

| | | |
|------------------|---|----|
| <i>Раздел 1.</i> | Постановка проблемы | 21 |
| <i>Раздел 2.</i> | Рефлекторная деятельность | 25 |
| <i>Раздел 3.</i> | Рефлекс и сознание | 34 |
| <i>Раздел 4.</i> | Что такое идеальный предмет | 43 |
| <i>Раздел 5.</i> | Происхождение идеального представления | 48 |
| <i>Раздел 6.</i> | Внутренняя антиномия аутизма | 64 |
| <i>Раздел 7.</i> | Внешняя антиномия аутизма. Критическая точка | 79 |
| <i>Раздел 8.</i> | Роль социального фактора в процессе "обратного хода" к реальности | 85 |

Очерк второй Рождение коллективного представления и архаичных культовых общностей

| | | |
|-------------------|---|-----|
| <i>Раздел 1.</i> | Нравственность или инстинкт? | 97 |
| <i>Раздел 2.</i> | Загадка экзогамии | 108 |
| <i>Раздел 3.</i> | Что такое тотем? | 119 |
| <i>Раздел 4.</i> | Психоаналитическая концепция тотема | 123 |
| <i>Раздел 5.</i> | Социальная функция оргиастических культов | 134 |
| <i>Раздел 6.</i> | Цель и техника трагедии Софокла "Царь Эдип" | 140 |
| <i>Раздел 7.</i> | В чем основной порок психоаналитического подхода к проблеме? | 146 |
| <i>Раздел 8.</i> | Обезьяны и предгормониды. Биологический тупик | 151 |
| <i>Раздел 9.</i> | Сублимация исходной ситуации. Генезис "орудийной" деятельности | 159 |
| <i>Раздел 10.</i> | Генезис коллективного представления. Переход от магии к ratio | 166 |
| <i>Раздел 11.</i> | Конструкция "сверх-Я". Развитие как процесс разрешения первородной трагедии | 176 |

Очерк третий Знание как инструмент переделки "несовершенного" мира

| | | |
|------------------|---|-----|
| <i>Раздел 1.</i> | Ценность и знание. Что "отражают" запредельно-культовые представления | 185 |
| <i>Раздел 2.</i> | Путь к истине. Кантонский поворот проблемы | 220 |
| <i>Раздел 3.</i> | Продуктивное воображение как квадратура круга. Произвол | 238 |

| | | |
|-------------------|--|--------------------------------|
| Раздел 4. | Предмет как "первообраз". | |
| | Номинализм или реализм? | 246 |
| Раздел 5. | Диалектика бытия. Время и самовосприятие | 256 |
| Раздел 6. | Способность суждения. | |
| | Предметность как "мозаика" | 269 |
| Раздел 7. | Кантовская теория образования понятий | |
| | и логический идеализм | 277 |
| Раздел 8. | "Схематизм" воображения как способ целесообразного "отражения" и | |
| | переделки мира | 293 |
| Заключение | Из "ада антропогенеза" к горячим точкам исторического | |
| | "чистилища" | |
| Раздел 1. | Этнос и нация | 315 |
| Раздел 2. | Общий теологический корень европейских | |
| | национальных культур | 323 |
| Раздел 3. | О непорочном зачатии | 343 |
| Раздел 4. | Почему у Сикстинской мадонны лицо скорбной | |
| | юродивой | 348 |
| Раздел 5. | Эротическая аскеза как культурно-исторический идеал | |
| 351 | Раздел 6. | Почему православным не годится |
| | протестантско-капиталистическая аскеза | 361 |
| Раздел 7. | Цивилизирующая функция капитала | 373 |
| Раздел 8. | Третий путь — самобытная модернизация | 381 |
| | Раздел 9. | |
| | Тоталитаризм. Что хуже — вялая хроника или | |
| | смертельно опасный кризис? | 397 |
| Раздел 10. | Чем определяется этническая совместимость? | |
| | Национальная геополитика | 406 |

Посвящаю эту книгу своей жене Нине Дмитриевне Александровской

ВВЕДЕНИЕ

Прежде чем приступить к изложению предлагаемой ниже гипотезы происхождения и сущности человеческого сознания, нам хотелось бы вкратце коснуться ее "истории", а также высказать несколько методических соображений.

Субъективный мотив, пробуждающий интерес к предмету, первоначально может быть вовсе не адекватным собственной сути "вещи", оказавшейся объектом рассмотрения: нас вовсе не занимал вопрос происхождения сознания со всеми его психофизиологическими, биологическими, социоэтнографическими и т. п. проблемами. Интерес был направлен на возникновение и развитие мифа вообще, происхождение античной трагедии в частности. Но в первых очерках мы не будем непосредственно касаться всего этого; укажем лишь на один в высшей степени странный, так сказать, "экзотический" факт, ставший исходным. Итак: "С Зевса начнем!" Если верить Гомеру, "Зевс, меж богов величайший и лучший". Однако учтем методологическое наставление А. Ф. Лосева: "Чтобы дойти до наиболее древних корней мифологии Зевса, надо забыть не только гомеровского Зевса, светлого, мудрого, могучего и прекрасного, надо забыть и все его относительно поздние философские интерпретации". Иными словами, в данном случае нас будет интересовать не общеизвестный античный бог, а первоначальный, так сказать, "пралогический", фетишистско-хтонический демон эпохи наиболее примитивной тотемической организации социума, основанного на архаической форме нравственности, — табу. Этимологически имя Зевс ведет к слову *dzoc* — "жизнь"; и даже еще глубже — к понятию "первопричина" (*dzeu* выводят от *dia* — предлог "через", "при помощи", т. е. в том смысле, что "через" Зевса все существующее)¹. Так что же это была за "жизнь" и "первопричина"? А это оказывается поначалу был просто-напросто камень, похожий на палец ("идейский палец" — название от горы Ида на Крите), который и назывался Зевс, т. е. "-первопричина жизни". Этот здоровенный "палец" (точнее — фаллос) почему-то возбуж-

¹ Лосев А. Ф. Античная мифология. М., 1957, с. 97.

дал в людях очень сильные противоречивые чувства: одновременно и экстатическую радость, восторг, и — жуткий смертельный страх. Позже Зевс превратился в палку с медным, а потом и железным наконечником, т. е. в орудие, "лабрис" — обоюдоострый двойной топор, являвшийся священным производственным тотемом². Подчеркнем: и топор, и исходный каменный фаллос еще отнюдь не были просто "божественными атрибутами" бога; это и был *сам Зевс*, хотя Зевс и не только это; он одновременно — бык и огонь. Он начинает выступать в различных ипостасях, т. е. замещениях, под именами Талое, Загрей. Последний позже превратился в самостоятельного бога Диониса, родоначальника трагедии. Однако самый наидревнейший Зевс представлялся тройной символикой: 1) змея, 2) птица, 3) сардонический смех.

Что касается первых двух символов (змея и птица), они навязчиво повторяются в мифах и магических обрядах, по существу, у всех первобытных народов, при этом смысл их вполне однозначен и точен. Более того, эти же символы в том же значении выявляются в невротических симптомах у современных людей, не имеющих никакого понятия о мифологии. Немецкий психиатр Э. Креч-мер отмечал, что это явление весьма заурядно в клинической практике, хотя оно и производит такое же потрясающее впечатление, как если бы вдруг обнаружилось, что темная деревенская женщина из Баварии знает санскрит. А вот мнение крупнейшего психиатра, создателя теории шизофрении Е. Блейлера: "Символы, известные нам из очень древних религий, мы вновь находим в бредовых образованиях наших шизофреников вне всякой связи с канувшими в вечность мирами. Разумеется, и в данном случае было бы неправильно говорить о прирожденных идеях; однако каждый интересовавшийся этим вопросом не может отделаться от подобного представления"³. Особенно широко этот факт использовал З. Фрейд в психоанализе сновидений невротиков.

Однако оставим в покое пока психиатрию и вернемся к мифу. Согласно психоанализу птица во всех мифологиях символизировала эрекцию, а змея мужской половой орган. Таким образом, синтез змеи и птицы, т. е. наидревнейший Зевс — "первопричина жизни"! — раскрывается как фетишистское представление первобытным человеком своего собственного эротического возбужде-

² Интересные материалы, характеризующие культ Зевса — "двойного топора", собраны у А. Ф. Лосева. Античная мифология, с. 114—121, 131—132.

³ Блейер Е. Аутистическое мышление. Одесса, 1927, с. 69. Ср. К. Юнг: "Главнейшие мифологические мотивы всех рас и эпох являются общими; я мог бы указать ряд мотивов греческой мифологии в сновидениях и в фантазиях душевнобольных чистокровных негров" (К. Юнг. Психологические типы. М., 1930, с. 92).

9

ния (фетишистское представление предмета — значит противопоставление его самому себе в качестве чуждой демонической силы).

Позже в процессе крушения мифа и зарождения на его месте философии и искусства, это исходное представление о "первопричине сущего" трансформировалось в категорию космически гипертрофированного "эроса" (Платон), а затем превратилось в понятие "энергии" вообще. Однако нас здесь интересует не эта сама по себе интереснейшая линия исторической трансформации древнейшей символики. Нас интересует совсем другое, а именно: наидревнейший Зевс есть не только каменный фаллос, змея, птица, но и — "сардонический смех"! Это-то еще что такое?

Конечно, можно было бы успокоиться на том, что последний символ просто темный экзотический "привесок", не поддающийся никакому пониманию⁴. Но изучение мифов приводит к убеждению, что здесь так же не бывает случайных и бессмысленных "привесков", как в неврозах нет случайных и бессмысленных симптомов. Более того, что касается неврозов, установлено: чем "темнее" и внешне "бессмысленнее" симптом, тем больше шансов обнаружить за ним главную пружину всей системы невротических представлений.

Так что же такое "сардонический смех"?

Загадка этого символа не давала покоя многим античным авторам, но так и осталась проблемой без всякого разрешения. Впрочем, приведем некоторые материалы.

Во-первых, все указания сходятся на том, что "сардонический смех" — это смех *жертвы, утраты, отречения*. Этот смех у греков стал поговоркой в отношении людей, смеющихся в момент своей гибели. Древние сравнивали его с действием ядовитого растения, "вкушая которое люди охватываются конвульсиями и смеются против воли"⁵. Характерно, что сардонический смех связывался с огнем. Согласно критскому мифу так "смеялись" люди, сжигаемые Гефестотевктоном (одна из ипостасей Зевса). Рационалистически настроенный автор "Схолий",

излагая этот миф, употребляет слово "ощеривались". С высоты своего просвещенного гуманизма он разъясняет: "Здесь надо иметь в виду притворный смех в момент издевательства, с раскрытием губ вовнутрь от ощеривания"⁶.

В такой трактовке от демонического смеха, вызываемого Зевсом, т. е. от *смеха самой жизни*, как представлял себе ее первобыт-

⁴ "Разъяснения существа сардонского смеха... пока еще в науке не имеется" (Лосев А. Ф. Античная мифология, с. 128).

⁵ Цит. по: Лосев А. Ф. Античная мифология, с. 137.

⁶ Там же.

10

ный человек, не остается ровным счетом ничего — одно только "притворство" и "издевательство". Конечно, нетрудно обнаружить реально-исторические основания для этой поздней либерально-просвещенной интерпретации божественного смеха, а именно — превращение древнего мифа в религиозно-обрядовый ритуал человеческих жертвоприношений. Например, Клитарх рассказывает об обычаях древних семитов: "Ребенка они и сжигали... Когда пламя охватывало рот сжигаемого, то члены тела начинали содрогаться и рот оказывался раскрытым, наподобие смеха, пока то, что было простерто на жаровне, не переходило в ничто. Отсюда этот ухмыляющийся (*seserota*) смех и называется сардонским в тех случаях, когда люди умирают со смехом"⁷.

Нам представляется, что такая трактовка — лишь запоздалая реакция античного гуманизма на превращение грозного древнего символа в обряд реального сжигания. Просвещенный античный интеллигент видит в этом символе "притворство", потому что он уже не замечает существенной разницы между сравнительно поздно возникшим обрядом, в процессе которого профессиональный убийца-жрец "издевается" над приносимым в жертву ребенком, и — древним мифом, согласно которому жертву душит и обжигает сам Зевс! Каким же способом мог жечь свою жертву сам демон? Может быть *изнутри*? Ведь сам Зевс — это не жрец, т. е. другой человек, но собственное "внутреннее" представление жертвы, проецируемое вовне. Это фетишистское представление первобытного человека.

Но как собственное представление, т. е. ирреальный феномен сознания, может сжигать?

А вот как происходит это в современных психиатрических клиниках: "Любовь символизируется, согласно общеизвестной аналогии, с огнем, что воспринимается шизофреником опять-таки как нечто реальное и превращается у него в галлюцинации сжигания, т. е. в действительные ощущения"⁸. Подчеркнем: это не какие-нибудь "условные", "поэтические" ощущения, но псевдо-рецепции, которые в исключительно тяжелых случаях выявляются как действительные соматические расстройства, например *реальные* ожоги. Сравним это с такими широко распространенными невротическими симптомами, как истерическая слепота, хромота, глухота, паралич! И это все динамика современных индивидуально-невротических представлений.

Но фетишистские *коллективные представления* первобытных людей — гораздо более грозная сила. В первобытном обществе человек, преступивший табу, не ждет физического воздействия со

⁷ Лосев А. Ф. Античная мифология.

⁸ Блейер Е. Аутистическое мышление, с. 23.

11

стороны; он в судорогах умирает сам, или, по крайней мере, тяжело заболевает. Степень страдания здесь прямо пропорциональна силе и важности табу,

А какое табу самое страшное? Вполне определенный ответ на этот вопрос дают сравнительные социогнографические исследования. Наиважнейшим и самым страшным во всех сохранившихся примитивных обществах является *половое* табу. Таким наиважнейшим табу ("первопричина") и был, очевидно, когда-то Зевс. Но характерно: в первобытных обществах то, что является самым страшным, одновременно есть и самое притягательное; то, что как таковое, грозит мучительной и неизбежной гибелью (например, нарушение экзогамии или вкушение плоти священного животного — тотема), в исключительных обстоятельствах — во время тотемического праздника — вменяется в

обязанность, и в едином порыве восторженного экстаза осуществляется всеми. Так что же такое "сардонический смех" — древнейший символ Зевса, "первопричины жизни"?

Все указания сводятся к тому, что это смех в момент наивысшей опасности и возбуждения. Вот, например, как его описывает Гомер: "Дико они хохотали и, лицами вдруг изменившись, ели сырое кровавое мясо". А вспомним исступленно-распутные, кроваво-жизнерадостные дионисические оргии, т. е. всенародные "праздники" древних афинян, превратившиеся со временем в организованный хор козлов⁹ (*tragos*), т. е. в трагедию — наимогущественное и глубочайшее искусство, которому до сих пор не устает удивляться мир.

Итак, что такое "сардонический смех"? Не поможет ли нам и тут психопатология? Мы не случайно обратились именно к Блейлеру по поводу "сжигания" (описание подобных невротических симптомов можно было бы найти у любого психиатра). Дело в том, что Блейлер впервые раскрыл фундаментальнейшее явление, характерное прежде всего для проявлений человеческой эротики и далеко выходящее за рамки чистой психопатологии. Блейлер называл это явление "амбивалентностью"¹⁰.

Но что такое амбивалентность? Всерьез разобраться в этом вопросе — одна из задач первых двух очерков. Однако если бы мы предварительно захотели здесь дать наиболее точный и выразительный символ, нет лучшего, чем "сардонический смех". Это — синтез, слияние напряженнейших антитез: жуткого и святого, зав-

' Козел в Греции был символом похоти.

Этим термином впоследствии воспользовался З. Фрейд, вооруживший им буквально все свои психоаналитические конструкции.

12

лекающего и запретного, наслаждения и мучительных судорог смерти одновременно, ужаса и непреодолимого влечения. В науке о примитивных обществах этот феномен обозначается полинезийским словом "табу", которое раскрывается по своей психологической структуре как именно "амбивалентность". Но "табу" — это огромной важности феномен, составляющий конституирующее ядро всех примитивных первобытных организаций. Табу, по существу, является именно той гранью, которая отделяет новорожденное тотемическое общество от зоологического стада зверей, ибо оно есть древнейшее и простейшее нравственное образование. Но как оно оказалось возможным?

Таким образом вырисовывается главная проблема первых двух очерков данной книги: как стало возможным табу? Мы постараемся показать, что сама эта проблема непосредственно оборачивается антропогенезом вообще, генезисом самосознания — в частности.

Итак, оставим пока в покое мифологическую экзотику. Но, опускаясь в преисподнюю психофизиологических дискуссий и антиномий антропогенеза, мы просим читателя не упускать из виду конечной цели — понять, в чем все-таки суть того поистине сатанинского сардонического хохота, в котором сотрясилось нарождающееся человечество.

Принцип историзма по существу своему предполагает генезис и упирается в него как в свой конечный предел. Последнее касается не только конкретных культурно-социологических проблем, но и общей историко-социологической теории в целом. Иными словами, воплощение последовательного историзма в социологии в конечном счете неизбежно приводит к задаче выявления реальных механизмов антропогенеза, который оказывается, таким образом, предельной проблемой историзма.

"Предельность" этой узловой проблемы заключается и в том, что решение ее выходит за рамки гуманитарных наук и требует глобального переосмысления знаний, накопленных современной теорией познания, психологией, биологией, физиологией.

Но в той же мере, в какой историзм непосредственно упирается в проблемы антропогенеза, решение проблем антропогенеза призвано закладывать фундамент и давать критерии историческому методу. Именно здесь, в глубинных механизмах антропогенеза, в конечном счете увязаны все загадки человеческой истории и именно в таком своем качестве эта проблема и выдвигается сегодня на обсуждение.

13

К сожалению, приходится констатировать, что постановка именно этой предельной исторической

проблемы до сих пор наталкивается на ряд неизжитых предрассудков и трудностей. Главная трудность заключается в том, что авторы большинства работ, посвященных проблеме происхождения человека и общества, претендуя на генетический анализ, на деле, как правило, подменяют этот анализ чисто феноменологическим описанием ряда явлений, предположительно относящихся к теме. Конечно, мы понимаем, что в большинстве случаев это не столько вина, сколько беда исследователя, ибо на современном уровне развития ант-ропогенетической теории дело часто обстоит, как в сказке: "пойди туда, не знаю куда, найди то, не знаю что". Ясно, что в такой ситуации может оказаться полезным и чисто феноменологический (описательный) анализ, однако, его не следует все-таки путать с собственно генетической постановкой проблемы. Феноменологический анализ может быть оправдан, если он сознательно применяется как лишь первый, начальный этап исследования, цель которого — обозначить контуры изучаемого объекта, т. е. ответить на вопрос: что это?

Познание любого предмета начинается с его фиксации в качестве специфического объекта внимания ("интенции" — Гуссерль). Эта фиксация предполагает логическую операцию отграничения, вычленения данного предмета путем его негативных определений (так называемая "феноменологическая редукция"). Так, например, констатируется, что первобытнородовая община не является уже естественно-зоологическим образованием (стадом) и, следовательно, к ней неприменимы чисто биологические механизмы и способы анализа. Однако, с другой стороны, первобытный род не является еще и обществом в общепринятом смысле этого слова — к родовой общине оказываются неприменимыми и социологические категории, разработанные применительно к сложным, исторически развитым общественным образованиям. Первобытно-родовую организацию невозможно объяснить, исходя исключительно из "сознания", "разума", например, как продукт сознательного "договора" разумных существ; не раскрывается сущность первобытнородовой связи и через понятия "труд", "производство"; первобытный род это отнюдь не производственно-хозяйственная кооперация.

Родовая община — это ни то, ни другое, ни третье... Способом негативных определений данный предмет (первичная форма общественной связи) обособляется в качестве "наличного бытия", особенного предмета в ряду других специфических объектов исследования, находящихся в поле внимания естественно-социальной науки.

14

Но негативных определений предмета, т. е. простой фиксации феномена путем ограничения его от всего "другого", недостаточно. Встает задача рассмотреть выделенный предмет "изнутри", как "в-себе-бытие". Предмет анализируется: например, в психологии целостный познавательный акт человека расчленяется на *восприятие, представление, мышление*; определяются специфические функции этих "элементов знания" и предлагается та или иная их "концептуальная" субординация. Однако такого рода "внутреннее" рассмотрение тоже может носить еще чисто негативный, разграничительный характер и целиком оставаться в рамках описательно-феноменологического анализа, продуктом которого может стать поверхностно-гипотетическое выявление структуры данного предмета. Подчеркнем: *гипотетическое*, ибо феноменологический анализ сам по себе не способен дать ни объективного критерия правильности расчленения целостного объекта на составляющие элементы, ни критерия их субординации по функциональной значимости, ни тем более принципа организации целостности".

Таким образом даже самое "подробное" структурно-феноменологическое описание предмета не означает еще его понимания. Последнее становится реальностью лишь на пути выявления действительной истории развития данного объекта и, наконец, — построения генетического "механизма" его происхождения. Познать предмет — значит вскрыть реальный механизм его образования; значит узнать *как, почему и из чего* он "делается", т. е. раскрыть реальный путь и способ его естественного "производства", а в идеале — и искусственного "воспроизводства" в условиях эксперимента.

Применительно к антропогенезу такой подход к делу наталкивается и на пережитки фетишистских представлений о человеке. Этот фетишизм проявляется в убеждении о принципиальной "не-выводимости" явлений психического и социального порядка из более примитивных *биологических* структур. Убеждения эти подкрепляются непониманием генетического метода вообще. Представляется, что "вывести" — значит обязательно "свести". Здесь "работает" старинная "логика": как, вы хотите доказать, что человек произошел от обезьяны? Это значит, что, в сущности, я — Разумеется, что-без всяких критериев и принципов организации фактического материала, т. е. вне той или иной концептуальной "схемы", невозможен вообще никакой анализ, даже и самый поверхностный. Дело, однако, в том, что на уровне негативно-определяющего, т. е. феноменологического анализа, любая концептуальная схема остается априорной

конструкцией; она не содержит внутри себя объективных критериев и может выражать в конечном счете (сознательно или бессознательно) лишь субъективную (идеологическую, или личностную) установку исследователя, т. е. желание этого исследователя видеть вещи именно в такой связи, а не в иной.

15

обезьяна? Значит, вы хотите развязать во мне животные инстинкты? Итак, долой всякий стыд?! Впрочем, следует заметить, что эта "логика" часто черпает основания из реального положения вещей, ибо сплошь и рядом попытки генетического объяснения на практике оказываются псевдогенетическими и заключаются в простом отождествлении одной структуры с другой, т. е. за генетическим фасадом скрывается все та же феноменология. Это относится как к попытке вывести высшее из низшего, так и — низшее из высшего.

В качестве примера псевдогенетических решений первого типа можно указать на попытки "разрешить" проблему психофизиологического "параллелизма" путем простого отрицания психических структур и сведения их к структурам чисто рефлекторным. В сфере социальных явлений это аналогично "объяснению" специфически общественных явлений биологическими механизмами (например, мальтузианство, социальный дарвинизм и, в значительной степени, психоанализ).

Классическим примером второго пути псевдогенеза служит гегелевская система категорий, претендующая на логическое "выведение" всех проявлений природы и общества из одного основоположения — "абсолютного духа". То реальное, что сделал Гегель, — это феноменологическое, системно-функциональное описание диалектической структуры наличного человеческого сознания, т. е. это "феноменология духа" — как выражался сам Гегель. Что же касается вытекающей из принципа "тождества бытия и мышления" методологической установки трактовать все, что ни есть в мире, как "инобытие духа", — эта установка в методологическом смысле принципиально не отличается от противоположных попыток все на свете свести к механике, биологии или физиологии.

В этом свете откровенная феноменология Гуссерля, возникшая как реакция против "глупостей" псевдогенеза и провозгласившая принципиальную автономность ("вечность"!) различных по типу структур, их несводимость друг к другу, может представиться на первый взгляд даже более привлекательной. С точки зрения "здорового" обывателя феноменология смотрит на мир как на бог-данный набор специфических феноменов и при этом требует одного: ориентируясь в этом мире, не надо путать ложку с яичницей и не надо верить тем "мудрецам", которые утверждают, будто эти разные вещи — одно и то же. Остаются, конечно, и при таком подходе к вещам кое-какие вопросы. Например: "А правду ли говорят, будто алмаз "делается" из угля, а человек — из обезьяны? Правда это или ложь?"

16

Структуралисту-феноменологу здесь не остается иного пути, как "вынести" эти вопросы "за скобки" (как сугубо "умственные" и не имеющие практического значения в обиходе). Наука, с его точки зрения, — это интуитивно-чувственная фиксация и затем структурно-логическое описание наличной "совокупности элементов", которые "есть то, что они есть" ¹². Иными словами, истина в том, что *общество — это не стадо, акт сознания — не рефлекс, человек — не обезьяна*. Что сверх того — то от лукавого. На выходе из сферы "данности" феноменологический структурализм оказывается в тупике, ибо он принципиально антигенетичен.

Посмотрим теперь на проблему соотношения генетического и исторического аспектов рассмотрения предмета так, как он задается марксизмом.

Маркс создал теорию исторического материализма, отправным пунктом которой стало постулирование исходной "клеточки" развития всех человеческих проявлений. Этой "клеточкой" является якобы материальное производство, т. е. труд как порождающая основа и движущая пружина исторического образования всех конкретных форм социальности и сознания. Анализ этой "клеточки", по мнению Маркса, позволяет вскрыть всю сложнейшую структуру и материальных, и идеологических взаимоотношений человечества, подобно тому, как анализ товара (т. е. особой исторической формы, в которой выступает труд) позволяет раскрыть структуру капиталистического способа производства, на основе которого функционирует специфическая система надстроечных элементов.

Таким образом, труд является ключевой категорией исторического материализма. Подчеркнем: *исторического*. Но, приняв это к сведению, следует учитывать другое: история начинается лишь с того момента, когда налицо сам реальный субъект этой истории, т. е. человек — разумное общественное существо, производящее-орудия труда. Абсолютизация труда, так же как и категорий "общество", "сознание", их вынесение за пределы человеческой истории ни к чему, кроме недоразумений, не приводит. Утверждается: "труд породил сознание". Но ведь и Марксу было ясно, что бессознательная рефлекторная "деятельность" животных вовсе не является трудом. Труд — это "целесообразная деятельность" (Маркс). Целесообразная — значит: "В конце процесса труда получается результат, который уже в *начале* этого процесса имелся в представлении человека, т. е. *идеально*" (т. 23, с. 189; курсив мой. — Ю. Б.). Иными словами, труд "с самого начала" (Маркс) *предполагает сознание* в качестве необходимого момента своей це-

¹² Гуссерль Э. Логические исследования. Ч. 1. СПб, 1909, с. 201.

17

лостности, а сознание в свою очередь предполагает в качестве предпосылки социальную связь (сознание немислимо без языка, но язык — изначально социальное явление). Таким образом выявляется односторонность марксизма — на антропогенезе круг замыкается; все три стороны целостной человеческой реальности (сознание, социум, труд) оказываются здесь *одновременно и предпосылками, и следствиями друга друга*.

Конечно, если эта целостность уже "положена", то в своем "самодвижении" она может выявлять и исторически определяющее свое звено. Так Маркс доказывал, что данный способ Производства (капиталистический) определяет ("порождает") и исторически соответствующие ему конкретные формы объединения людей и даже их сознания. Подчеркнем: *исторически определенные формы*, типы общества и сознания) но не само общество и сознание как таковые. И если образование некоторых конкретных форм социальности и сознания можно раскрыть и понять на пути исследования истории развития производства, то само сознание, в гносеологическом смысле этого слова, вместе с трудом и социальной связью как таковыми, требует единого генетического "выведения", ибо нет труда без сознания, так же как нет и сознания вне социальных объединений людей.

Это единое "выведение" должно стать раскрытием конкретного механизма превращения низших — биологических — форм в целостно-человеческую структуру. При этом разумеется, что подлинно генетическое "выведение" нельзя подменять умозрительно-философским "выведением" категорий, оно должно опираться прежде всего на конкретное изучение фактов.

Таковы вкратце методологические соображения, которые, как нам представляется, необходимо учитывать при постановке предельной проблемы историзма.

Все современные теории антропогенеза упираются сегодня в три проблемы, которые при ближайшем рассмотрении оказываются, по существу, лишь тремя сторонами единого акта превращения биологических структур в сверхбиологическую человеческую целостность. Эти проблемы таковы:

1- Как бессознательный и чисто реактивный механизм биологической ориентации в среде естественноналичных раздражителей мог превратиться в "сверхъестественный" свободный акт произвольного идеального представления и целеполагания?

2. Как зоологическое стадо животных могло превратиться в социальный (простейший — "тотемический") организм, предполагающий *сверхбиологические* (нравственные) принципы объединения?

18

3. Как манипулирование естественным предметом в рамках актуально-оптической ситуации

(например: голод — палка — плод) могло превратить в акт *преднамеренной* целесообразной деятельности, предполагающей изготовление и сохранение орудия?

Что касается генезиса физического типа предчеловека (прямо-хождение, увеличение объема головного мозга и т. д.), эта проблема сама по себе не представляет здесь непосредственного интереса, так как на современном уровне знаний удовлетворительно объясняется биологическими механизмами отбора. Иными словами, если существует четкая, принципиальная граница между человеком и непосредственно предчеловеческим видом животного, — эту границу, очевидно, следует искать там, где перекрещиваются, совпадают сразу все три вышеназванные вопроса. Исходя из этого, постановка проблемы антропогенеза распадается на три относительно самостоятельных "круга", совпадающих, однако, в одной точке, которая и представляет собой тот порог, который должен быть перейден одним шагом.

В следующих ниже очерках мы, не претендуя на исчерпывающее решение задачи, попытаемся выявить проблемное поле этих "кругов".

очерк первый

С ЧЕГО НАЧИНАЕТСЯ ПСИХИКА

Я согласен, что дважды два четыре превосходная вещь; но если уже все хвалить, то и дважды два пять премилая иногда вещица...

Сознание, например, бесконечно выше чем дважды два.

Ф. М. Достоевский. "Записки из подполья"

РАЗДЕЛ 1 ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Итак, повторяем: как в рамках бессознательно-реактивного приспособления к среде могло возникнуть *идеальное представление*, т. е. психический акт сознания? Какие функции было призвано выполнять это принципиально новое образование? И, наконец, как оно могло оказаться биологически полезным?

Наивная точка зрения на генезис сознания как необходимый результат количественного роста и усложнения нервных механизмов — не выдерживает критики.

Усложнение нервной системы само по себе вовсе не обязательно должно было вести к образованию психического феномена сознания. С биологической ("естественной") точки зрения более понятным было бы развитие нервной организации по пути все большего усложнения бессознательно-рефлекторной деятельности, т. е. усложнения "поведения" всего организма в целом, без всякого опосредующего вмешательства идеальных факторов "сверхъестественной" природы. Ниже мы попытаемся показать, что с точки зрения биологического механизма "естественного отбора" такое вмешательство на первых порах может быть только вредным, ибо оно затрудняет *непосредственные* реакции на импульсы среды. Напротив, развитие по первому пути позволяет все более успешно выполнять жизненную "программу", физиологически заложенную в организме системой безусловных потребностей (инстинктов питания, размножения, самосохранения) — успех здесь определяется все более утонченной и подвижной дифференциацией "раздражителей" и соответственно — более интегрированной, т. е. адекватной и гибкой автоматической реакцией. Перспективы развития нервной системы на этом бессознательно-реактивном пути эволюции были, очевидно, столь же неограничены, как, например, и перспективы развития кибернетики, искусственно воспроизводящей биологические механизмы кольцевой рефлекторной связи. Во многих отношениях электронные "мозги" уже и сейчас превосходят человеческие. Но было бы наивным ожидать, что кибернетикам удастся сконструировать сознание — *свободно представляющее, а значит и свободно целенаправленное "Я"*.

22

Чтобы понять, в чем тут суть дела, постараемся подробнее ответить на вопрос: почему психический акт, предполагающий идеальный комплекс представления, нельзя всецело свести к рефлекторной нервной деятельности?

Отметим сразу, что уже сама такая постановка вопроса представляется противозаконной многим психологам и физиологам, желающим последовательно осуществить линию материалистического

монизма. Например, у классика марксистской психологии С. Л. Рубинштейна мы читаем: "Изучение реального процесса рефлекторной деятельности, возникающей в результате воздействия раздражителя на рецептор (орган чувств), прямо показывает, как в процессе рефлекторной деятельности возникают психические явления. Они ее закономерный продукт". Следовательно: "Образ существует, лишь поскольку длится рефлекторная деятельность мозга. Он не отделим от нее" ¹.

Заметим, что у Рубинштейна (как и у многих других ученых) было больше чем достаточно причин предлагать именно такое решение проблемы. Главная из этих причин — тот неоспоримый факт, что "всякая попытка вклинить в рефлекторную дугу образ в качестве особого опосредующего звена и сделать ее эффекторный конец зависимым от образа, неизбежно грозила разрывом материальной непрерывности рефлекторного акта и идеалистической дематериализацией рефлекторной деятельности мозга" ².

Золотые слова! Нельзя не согласиться с этим доводом, ибо пытаться сложить рефлекс из кусков, так сказать различной "субстанции" — есть чистая эклектика, которая ни к чему, кроме недоумений, привести не может ³.

Но, с другой стороны, мы не можем не отметить здравый смысл, например, и в следующем рассуждении Ж. Пиаже: "В самом деле, если сознание — лишь субъективный аспект нервной деятельности, то непонятно, какова же его функция, так как вполне достаточно одной этой нервной деятельности. Так внешний стимул вызывает приспособительную реакцию, проблема

¹ Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957, с. 204.

² Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание, с. 206. Ср. Ж. Пиаже: "Органический монизм... делает основной акцент на физиологии и видит в сознании лишь 'эпифеномен'". (Фресс П., Пиаже Ж. Экспериментальная психология. М., 1966, с. 188).

³ К сожалению, недоразумения начинают выявляться у самого же Рубинштейна буквально через несколько страниц после "золотых слов". Исходя из концепции "целевых" действий Н. А. Бернштейна, Рубинштейн делает вывод: "подтверждается положение о психических процессах как регуляторах действия" (с. 250). И далее: "С того момента, когда в ходе рефлекторной деятельности мозга в ответ на воздействие раздражителя возникает ощущение, детерминация поведения осуществляется через посредство психической деятельности" и т. д. (с. 253, см. весь последующий текст).

23

высшей математики решается как в реальном, так и в "электронном мозгу" и т. д., — все можно объяснить без участия сознания" ⁴.

Все можно объяснить без участия сознания, и мы практически так и поступаем, анализируя как самые сложные формы "поведения" животных, решающих задачу практической реализации своих биологических потребностей в изменчивой среде наличных раздражителей, так и работу "электронных мозгов", выполняющих программу, заданную человеком. Но что касается самого человека, его сознание — это все-таки факт, который невозможно игнорировать.

Можно, конечно, удовлетвориться простой констатацией сознания и, с другой стороны, нервной деятельности как *параллельных* специфических и несводимых феноменов. Так, например, классический параллелизм ищет поэлементного соответствия каждой сознательной ассоциации, ощущения и т. д. с соответствующим физиологическим явлением; гештальт-теория, напротив, выдвигает принцип "изоморфизма", признавая соответствие только между *целостными структурами* — суть дела не меняется. И то и другое воспроизводит в новой (уже не философской) форме старый принцип "*предустановленной гармонии*" — итоговый продукт и конечный пункт всего докантовского рационализма.

Что касается философии, то еще Кант в свое время нашел выход из тупика на пути коренной трансформации всех исходных понятий и построения принципиально новой концепции сознания. Ключевым принципом этой концепции оказалась самопроизвольная деятельность продуктивного воображения как основа и движущая пружина всех идеальных образований, начиная с мышления и кончая предметным восприятием, структура которого есть синтез идеального и реального — "схватывание" реального, внешнего в субъективной, внутренней форме идеального ⁵.

В своей резкой и крайней формулировке этот кантовский принцип шокирует, кажется противоестественным, ибо противоречит общепринятым представлениям об идеальном как строго детерминированной логике понятий. И тем не менее факт заключается в том, что именно он — *принцип произвольности* — стал "коперниковским переворотом" в философии и, в частности, необходимой предпосылкой понимания свободной целесообразной деятельности как сущности всех человеческих проявлений вообще.

⁴ Фресс П., Пиаже Ж. Экспериментальная психология, с. 189. См. далее: "Итак, одно из двух: либо при этом в скрытой форме подразумевают физиологию и остается только уточнять, а вернее, измерять, либо говорят о сознании и прибегают к метафоре..." (там же, с. 190).

"Что воображение есть необходимая составная часть самого восприятия, об этом, конечно, не думал еще ни один психолог" (*Кант И.* Соч., Т. 3, с. 713).

24

Не ставя задачей воспроизводить здесь логику развития немецкой классической философии, посмотрим теперь: не поможет ли нам принцип произвольной деятельности, сформулированный этой философией, в подходе к конкретным психофизиологическим проблемам сознания?

Сразу же подчеркнем: 1) мы отвергаем как концепцию "эпифеномена", так и дуалистическое решение психофизиологической проблемы, ибо оно покоится на чуде предустановленной гармонии и при этом нисколько не проясняет сам феномен сознания; 2) принимая современную естественнонаучную методологию, предположим, что в отличие от рефлекса сознание тоже есть высшая нервная деятельность, но особого типа.

Иными словами, мы целиком согласны с Рубинштейном, когда он утверждает: "Психологическое исследование должно, следовательно, выступить не как нечто, что может быть противопоставлено физиологическому изучению высшей нервной деятельности и, таким образом, обособлено от него" ⁶. Но вместе с тем мы совершенно не согласны с таким его определением: "психическая деятельность есть рефлекторная деятельность мозга" ⁷.

Дело не только в возражениях типа вышеприведенных из Пиаже. Предположим, мы оставили без внимания самый существенный вопрос: для чего вообще может стать нужным сознание в процессе тончайше интегрированных взаимообусловленных нейродинамических реакций? Предположим, мы согласились считать рефлекторную систему исчерпывающей основой и реальной структурой сознания, которое в таком случае оказывается просто "субъективным аспектом" нейрофизиологии, т. е. "эпифеноменом" — "фиктивной функцией".

Но тогда совершенно неразрешимой оказывается древняя проблема, на которой "свихнулось" не одно поколение логиков, социологов и психологов, — как вообще стало возможным само представление о "свободе действий" человеческого существа? А о "реальной" свободе, т. е. свободе как о чем-то действительном, — вопроса не следует и ставить.

Почему? Попробуем ответить на этот вопрос.

⁶ *Рубинштейн С. Л.* Бытие и сознание, с. 221.

⁷ Там же, с. 220.

25

РАЗДЕЛ 2. РЕФЛЕКТОРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Рефлекс есть жестко детерминированная связь наличного внешнего раздражения и ответной реакции организма.

Первоначально эту связь упрощенно представляли в виде рефлекторной "дуги", т. е. нервного пути, идущего от рецептора к рабочему органу. Однако в процессе современных исследований стало ясно, что это исходное представление, возникшее еще в XVIII веке порождает массу недоразумений, ибо в корне противоречит действительному принципу всякой нервной организации — системной взаимосвязи путей. Наиболее четко это положение было в свое время сформулировано А. А. Ухтомским: "Все разнообразнее и обильнее сказывающаяся взаимная зависимость между объемом рецепции животного и его образом поведения не допускает более старого представления об организме, как о пачке независимых друг от друга рефлекторных дуг" ⁸.

Одна и та же зрительная рецепция, например, может в различных условиях вызвать сотни различных реакций. Если учесть при этом факт "обратной афферентации", т. е. импульсов, идущих от самого рабочего органа, то необходимо следует, что "единица-дуга" в потенции всегда есть, во-первых, единица с длинным хвостом нулей; во-вторых, не прямая, но "кольцевая" система связи.

Кора головного мозга человека опосредованно связана со всеми реакциями организма и сама состоит из 14—20 миллиардов нейронов. Стоит ли удивляться жгучей зависти кибернетиков к этому "богом данному" механизму!

Несколько слов об "опосредовании".

На нижнем этаже филогенеза все реакции непосредственно взаимосвязаны. Развитие нервной системы идет не путем разрыва этой взаимосвязи, но путем ее опосредования модусом "анаболии", т. е. путем возникновения новых, более сложных взаимосвязей, сохраняющих относительную независимость нижележащих пластов ¹⁰. Например, кора может в конечном счете воздейст-

⁸ *Ухтомский А. А.* Соч., Т. 5, с. 224. Ср. Ж. Пиаже: "Классическое деление явлений на сенсорные возбудители и моторные ответы, основанное на схеме рефлекторной души, в такой же мере ошибочно и относится к таким же искусственным результатам лабораторного эксперимента, как и само понятие рефлекторной дуги, если его рассматривать изолировано" (*Пиаже Ж.* Избранные психологические

труды. М., 1969, с. 142).

⁹ Теория "обратной афферентации" и "кольцевой связи" разработана в трудах П. К. Анохина, Н. А. Бернштейна и др.

¹⁰ См.: Ухтомский А. А. Система рефлексов в восходящем ряду// Ухтомский А. А. Соч., Т. 5.

26

воват и на рефлексы спинного мозга, но лишь косвенно, путем последовательного опосредования, включающего в обратном порядке все основные отправления организма. Примечателен в этом смысле "задний ход" эволюции — образование "пирамидной" системы рефлексов. Особенность их — в непосредственной связи центрального кортикального нейрона с периферическим спинальным мотонейроном. Что следует здесь подчеркнуть: непосредственность пирамидных рефлексов включает в себя всю полноту опосредования коры, а это предоставляет возможность быстрой, а главное — в высшей степени строго организованной мобилизации двигательной активности организма в целом".

Таким образом, если учесть, что "кинестезические клетки коры могут быть связаны, и действительно связываются со всеми клетками коры, представительницами как всех внешних влияний, так и всевозможных внутренних процессов организма" ¹², то говоря о "рефлексе" коры головного мозга, мы всегда имеем в виду интегрированный, согласованный и строжайше организованный акт всего организма в целом как ответ на наличный целостный комплекс внешних воздействий.

В процессе непрерывного взаимодействия со средой определенные последовательности (цепи) реакций, многократно повторяющиеся и получающие подкрепление (т. е. непосредственно или косвенно способствующие удовлетворению биологических потребностей организма), складываются в относительно самостоятельные образования — динамические стереотипы. Стереотипы, закрепленные филогенетически, передаются по наследству. Их называют безусловными рефлексами или инстинктами. Стереотипы, сложившиеся в результате индивидуального развития данного организма (т. е. своего рода индивидуальные "творческие" находки, получившие подкрепление и поэтому ставшие "правилом"), условные рефлексы. Таким образом, животные различаются не только физическим строением тела, но и стереотипами нервных реакций. "На одну и ту же физическую среду тигр реагирует по-тигриному, и лев — по-львиному. Это говорит в особенности о том, что среда, физически одинаковая физиологически различна для обитающих в ней различных животных видов, и различна прежде всего по образу рецепции в ней" ¹³.

"В физиологическом выражении формирование пирамидной системы знаменует переход от древних медленных ступенчатых форм включения в активность двигательных нейронов к быстрой и срочной сигнализации" (Коштова Х. С. Основы сравнительной физиологии. Т. 2, с. 574).

|- Павлов И. П. Двадцатилетний опыт. М., 1951, с. 446.

¹³ Ухтомский А. А. Соч., Т. 5, с. 223.

27

Продолжив эту мысль, отметим, что в сфере условных рефлексов это касается и особей одного вида. Например, Жучка на звонок реагирует выделением желудочного сока, а Полкан, напротив, спасается бегством. Иными словами, если для Жучки звонок обозначает "пищу", то для Полкана — "побои". Для Трезора звонок вообще ничего не обозначает: если сначала он "настораживался" (проявление безусловной "ориентировочно-исследовательской реакции", т. е. реакции на всякий новый сильный раздражитель вообще), то затем для него этот раздражитель стал индифферентным, просто "не существующим".

Здесь следует отметить, что авторы, пытающиеся свести феномены сознания непосредственно к рефлекторной деятельности организма, склонны придавать ориентировочному рефлексу особое значение. Например, С. Л. Рубинштейн: "Здесь вероятно, первые истоки "теоретического" познания, эстетического содержания и радости, с ними связанной, — радости познавать действительность" ¹⁴. М. Б. Туровский находит у обезьян «протекание ориентировочно-исследовательского рефлекса в виде исследовательской деятельности, сопровождающейся манипуляциями "орудийного типа" ¹⁵. Подобные тенденции не выдерживают критики. Филогенетически ориентировочный рефлекс — один из самых древних. Он представляет собой опосредующий механизм "встречи" внешних раздражителей со специфическими запросами организма (функция дифференциации) и является, по существу, необходимым звеном *любой* рефлекторной цепи. Здесь важно подчеркнуть: у

высших животных ориентировочный рефлекс проявляется рядом очень подвижных и гибких стереотипов, включающих цепи условных связей. Но каким бы сложным он ни стал, у животных этот инстинкт до конца исчерпывается функцией обеспечения биологических потребностей, а следовательно, не может *самостоятельно* функционировать, ибо всегда подчинен пищевому, оборонительному и половому инстинктам.

Вернемся, однако, к проблеме динамического стереотипа.

Итак, в ответ на один и тот же раздражитель (звонок) Жучка машет хвостом, выделяет слюну и даже желудочный сок; Полкан, напротив, дыбит шерсть, скалит зубы и, наконец, спасается бегством.

Чем обусловлена разница в поведении этих собак? Если рефлекс есть необратимая связь внешнего импульса и ответной реакции, то почему вообще оказывается возможной такая разница? Ведь внешний импульс один!

¹⁴ Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание, с. 208.

¹⁵ Туrowsкий М. Б. Труд и мышление. М., 1963, с. 113.

28

Очевидно, что в данном случае один внешний раздражитель (звонок) оказался "проявителем" разных целостных стереотипов: пищевого инстинкта — у Жучки, самосохранения — у Полкана. Но ведь согласно широко принятому определению инстинкт есть безусловный рефлекс, т. е. *безусловная связь* определенного внешнего импульса и системы стереотипных ответных реакций. Посмотрим насколько эта связь действительно безусловна.

Очевидно, что сама инстинктивная связь реакций внутри организма безусловна, она представляет из себя филогенетически закрепленную последовательность ряда реакций, автоматически вовлекающих в работу различные органы (железы, соответствующие группы мышц и т. д.).

Однако сам рефлекс в целом, т. е. связь с *внешним* — пусковым ("проявляющим") — импульсом оказывается не такой жесткой. Весь самый сложный твердо установленный, стереотипный "ритуал" целостной ответной реакции может быть выявлен (приведен в действие) самыми различными комбинациями раздражителей. Это может быть не звонок, но световая вспышка или разряд электротока; это может быть любая (!) зрительная, слуховая, обонятельная, вкусовая и т. д. рецепция, повторяющаяся в индивидуальном опыте и получавшая подкрепление. Это — факт, подтвержденный многочисленными экспериментами.

О чем говорит этот факт?

Он говорит о том, что стереотип ответной реакции есть относительно самостоятельная независимая целостность, материально заданная сложившимися системами нервных связей. Сами по себе они образуют лишь потенцию возможного действия, они оживают и динамически выявляют себя только при контакте с сигнальным (пусковым) внешним раздражителем.

Динамические стереотипы, складывающиеся в процессе взаимодействия организма со средой являются аккумуляторами предшествующего опыта; они — физиологические запоминающие устройства. С этой точки зрения нервная организация в целом, представляющая из себя систему относительно самостоятельных стереотипных реакций, реакций различной степени сложности и устойчивости (наследственных и приобретенных индивидуально), раскрывается как система "памяти". Эта память сама по себе мертва, точнее — заторможена ¹⁶, но динамически оживает под

¹⁶ Ср. К. Лоренц: "Вряд ли можно считать нелогичным утверждение, согласно которому 'триггерный механизм', отключающий центральное торможение, большую часть времени Предупреждающий инстинктивную деятельность от 'разрядки впустую', является не чем иным, как безусловным рефлексом в том первоначальном значении этого термина, которое ему придавал И. П. Павлов". (Павлов И. П. Развитие ребенка. М., 1968, с. 101). Эта интерпретация "пускового механизма"

29

воздействием пускового внешнего импульса и проявляется путем своеобразного "ассоциирования" в различных направлениях, т. е. подключения, цепного вовлечения в динамику дополнительных реакций, как бы развивающих исходное движение. Если этот процесс возбуждения подкрепляется удовлетворением биологической потребности, он сам стереотипизируется (т. е. сам весь в целом становится элементом общей "памяти"). В противном случае (отсутствие подкрепления) происходит разрыв установленной связи. Нам важно здесь подчеркнуть два момента:

1. Стереотип ответной реакции относительно самостоятелен и независим от случайного внешнего импульса, который приводит его в движение, т. е. является лишь "толчком".

2. Однако этот стереотип, *поскольку он рефлекторный*, не может выявиться *произвольно*. Для своего динамического проявления он необходимо нуждается во внешнем "толчке" — сигнальном раздражителе или стереотипной комбинации таких раздражителей. В этом, собственно, состоит

само понятие рефлекса. Рефлекс без внешней "пусковой" рецепции — абсурд. Известны попытки обойти этот пункт на основании "кольцевого" построения рефлексов коры головного мозга (факт "обратной афферентации"). Логика этих известных попыток строится на основе исходного представления — "у кольца нет конца", поэтому любой "конец", т. е. любая "точка" (любая относительно автономная взаимосвязь реакций) может якобы стать пусковой, стимулирующей, управляющей. Утверждают, что на этом пути якобы удается "объяснить" необъяснимое, а именно: "специфически человеческие координации, мотивы, возникновение которых уже никак нельзя свести к чисто биологической причинности"¹⁷. Утверждают также, что этот путь якобы "является, по существу, физиологическим выражением отказа от схемы стимул-реакция, от механической теории внешнего толчка"¹⁸.

На первый взгляд такая логика выглядит убедительной и даже, так сказать, "прогрессивной" — как-никак, а все-таки критика "механистических представлений" павловской школы, попытка инстинктивной деятельности, данная крупнейшим современным этологом, представляет особый интерес, поскольку в нашей специальной литературе сложился "штамп" критики Лоренца за якобы принципиально антирефлекторную направленность его теории. Нетрудно показать, что на самом деле Лоренц воюет лишь с упрощенно-механистическим пониманием рефлекса, исключая потенциально наличную в организме внутреннюю активность, исходная форма которой — ауторитмия.

¹⁷ Бернштейн Н. А. О построении движений. М., 1947, с. 167.

¹⁸ Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание, с. 245.

30

решить проблему сознания... Но при ближайшем рассмотрении логика эта оборачивается эклектикой.

В самом деле. Если мы поместим движущий стимул внутрь "кольца", то само это "кольцо" неизбежно превращается в *"perpetuum mobile"* (самодвигатель), не нуждающийся во внешних воздействиях. Было бы последовательным из этого и исходить, т. е. поставить крест на самом понятии рефлекса вообще, *отвергнуть движущую роль внешнего фактора* и подвергнуть сомнению здесь сам принцип детерминизма. Однако никто не согласен на такое безрассудство. Поэтому внешний стимул сохраняется, предполагая одновременно и самодвигатель. Что из этого может произойти? Очевидно, ничего, кроме модного словечка "взаимодействие", которое на практике, в свою очередь, оборачивается принципом: "тащить и не пущать!". Например, если, описывая нервную динамику, мы захотим откреститься от нечистой силы (*perpetuum mobile*), мы будем "утверждать", что эта динамика "детерминируется объективным миром и является отражательной по отношению к нему", т. е. что "источник ее лежит вовне". Если же нам затем захочется объяснить такие темные вещи, как "воля", "мотив", "цель", т. е. фундаментальные элементы *сознания*, — то на этот случай мы будем "отказываться" от "схемы стимул-реакция", объявим ее "механистической"¹⁹. Другими словами, все здесь зависит просто-напросто от того, с какой, так сказать, точки кольца посмотреть на дело.

Однако все дело в том, что рефлекторное кольцо, поскольку оно остается рефлекторным (т. е. необходимо включает в себя внешний стимул), всегда имеет один "конец". Этот "конец" постоянно находится в точке контакта с чем-то "другим", чем само "кольцо", т. е. в точке контакта с постоянно меняющейся средой (раздражителем). Пульсация этой точки и является подлинным двигателем взаимодействия — внешним двигателем рефлекса, насколько сложно-опосредованным бы ни был последний в целом. Постулировать же некий внутренний "самодвигатель", а затем (поскольку само представление о "самодвигателе" кажется диким) пытаться объяснять его самодвижение внешним воздействием, — это попытка не разрешить, а прикрыть и запутать проблему.

Таковы некоторые новейшие попытки "вывести" из рефлекса сознание. Конечно, следует признать, что и классическая (павловская) теория тоже не объясняет сознания. Но она на это и не претендует. Поэтому выше описанные претенциозные интерпретации рефлекторной динамики лишь ухудшают дело, ибо пытаются бо-

¹⁹ Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание, с. 174, 176.

²⁰ Там же, с. 245.

31

лее или менее искусно замазать зияющую щель, а тем самым — увести от проблемы.

Отметим это для дальнейшего, а пока еще раз присмотримся к результатам классических павловских экспериментов.

Итак, в ответ на звонок Жучка выявляет всю целостную систему реакций пищевого инстинкта. Но что такое этот инстинкт?

Это биологическая потребность. Как таковая она не зависит ни от звонков, ни от каких-либо иных случайных внешних воздействий, ибо основу ее составляют внутренние физиологические процессы организма, которые невозможно "приостановить" и течение которых лишь трансформируется под воздействием наличных в данный момент воздействий среды. Потребность организма в пище безусловна; однако, нейро-физиологически она представлена системой более или менее гибких реакций, обеспечивающих центрально-интегрированное, организованное включение в работу всех внутренних и внешних органов в ответ на внешнее воздействие. Вся эта система в конечном счете всегда необходимо замкнута на комплекс наличных *внешних раздражителей*. Без внешнего импульса нет и не может быть никаких реакций. Поэтому мы и вправе безоговорочно "положить" внешний импульс и систему ответных реакций как единую целостность — как один безусловный пищевой рефлекс.

Но что же он такое? Пищевой рефлекс есть целостная реакция организма на специфический запах или оптическое явление, звук и т. д. Подчеркнем: любая комбинация внешних раздражителей может выступить в качестве *замещения* целостного объекта, если этот комплекс совпадал с подкреплением и таким образом стал существенным элементом целостности ". (Сравним психологический принцип "сгущения" — "замещения" — Фрейд, "закон агглютинации образов" — Кречмер.)

Принцип замещения является общим законом динамики рефлексов. Этот принцип составляет основу биологического механизма приспособления к среде; он обуславливает самую возможность того, что "любой внешний раздражитель имеет потенциальное жизненное значение для организма. Это значение может быть и положительное и отрицательное, оно может меняться, обращаться

²¹ Лоренц рассказывает об эксперименте, выявляющем инстинктивную реакцию диких гусей на сокола. Были выявлены контуры соответствующего "геш-тальт-восприятия" и построен макет сокола, который запускался с дерева. На появление в небе макета гуси отвечали выявлением полного ритуала специфической инстинктивной реакции (на орла они реагируют совершенно по-иному), однако, вскоре точно так же (!) они стали реагировать не на сокола, а на сам акт влезания экспериментатора на дерево, предвосхищая появление "хищника" в небе. (См.: Павлов И. П. Развитие ребенка. М., 1968, с. 123.)

32

в свою противоположность. В бесконечном многообразии явлений среды и их воздействий на организм живое существо не могло бы ориентироваться и, следовательно, погибло бы, если бы в этом многообразии не было определенного порядка, повторяемости... Следовательно, судьба всякого животного зависит от способности приспособления к этому порядку... способности уловить, отобразить его. Адекватность такого отображения существенных отношений действительности нельзя ставить под сомнение, ибо она подтверждается и вырабатывается практикой жизни, критерием которой является самое существование животного" ²².

Итак, кортикальный рефлекс всегда проявляет себя как целостная реакция на наличный, предложенный в данный момент организму средой, раздражитель — временный "заместитель" целостного объекта. Вне наличной, конкретной системы реакций пищевая потребность — абстракция, абстрактная необходимость, всеобщность. Однако подчеркнем: этот "абстракт" не формально-логическая фикция, "общее" или "обобщение". В противоположность формально-логической абстракции, абстракт живой пищевой потребности наглядно фиксирован физиологической структурой организма, строением желудка, всех взаимосвязанных с ним органов и прежде всего головы! Проявляется же этот абстракт лишь в реальной динамике конкретных реакций, стимулируемых и направляемых воздействием извне.

Разумеется, что этот исходный абстракт (всеобщая потребность) легко разворачивается в веер *особенных* стереотипных потенций. Так пищевой инстинкт зверя естественно разлагается на множество особенных взаимосвязанных потребностей: потребность желудка реагировать на пищу — переваривать ее; потребность челюстей жевать; глаз — смотреть и замечать жертву для челюстей, потребность тела прыгать, лап — хватать, душить и раздирать и т. д. Точно так же безусловный половой инстинкт у человека, например, раскрывается в массе особенных потребностей, большей частью весьма условных: потребность элегантно одеваться, стремиться к карьере, писать стихи, делать массу всевозможных глупостей...

Не нужно большого остроумия, чтобы в динамике любого рефлекса коры головного мозга

усмотреть аналогию с той структурой идеальных явлений сознания, какая была описана Кантом-Гегелем, а именно: всеобщий "абстракт" (исходная потребность), раскрывающийся в системе частных более или менее общих "понятий" (стереотипов — И. П. Павлов, "сенсорно-моторных схем" — Ж. Пиаже), которые, однако, динамически проявляются

²² Туровский М. Б. Труд и мышление, с. 93.

33

(оживают) лишь в конкретном образе единичного, т. е. в контакте с наличным внешним раздражителем^а.

Само собой разумеется, что с этой точки зрения оказываются совершенно неприемлемыми ходячие представления об идеальных феноменах (всеобщих понятиях) как о неких "обобщенных" или "усредненных" сущностях, находящихся (!) где-то в шишковидной железе (Декарт), в мозгу (современные физиологи) или в иных — эфирных — "местах" (платоники). Такого рода представлениями и по сей день заполнена обширная литература, претендующая на выявление "подлинных механизмов" человеческого сознания.

Конечно, мы понимаем: физиологам, что называется, "не до Гегеля". Но ведь их задача — отыскать в мозгу идеальное! Что же они могут найти там? Очевидно, лишь то, что ищут, т. е. *собственные банальные представления об идеально-понятийных структурах*. Например, механизмами нервной деятельности пытаются объяснить абстрактные фикции формальной логики. В результате и сама эта "деятельность" низводится до уровня карты гипотетического расположения мертвых абстрактов — "энграм", "следов общения" и т. д. В качестве характерной иллюстрации укажем на "поиски" известного канадского нейрохирурга У. Пенфильда, который поместил "понятия", "обобщения" в *середину* мозга. А именно: "подлинная координация нервных импульсов происходит... в центрэнцефалической системе... расположенной скорее в переднем отделе мозгового ствола, чем в коре"^б. Таким образом, *понятийное обобщение* оказалось функцией не коры, но филогенетически древних, относительно примитивных частей мозга. Спрашивается, почему? Да просто-напросто потому, что согласно ходячим представлениям идеальное есть нечто усредненно-общее, возникающее как результат координации частных. Отсюда — задача найти ту часть мозга, которая имеет симметрично-функциональное отношение к коре обоих полушарий, где путем весьма тонких экспериментов (раздражение электротоком) Пенфильдом были выявлены вспышки "конкретно-образных", т. е. лишь "частных" представлений. Вот и вся механика.

Все согласны, что идеальное есть "обобщение", т. е. понятие. Но одно дело, если при этом мы разумеем нечто застывшее и "положенное", т. е. идеальную "вещь".

Х^в В этом пункте раскрывается вместе с тем и ограниченность рефлекторной динамики, ее постоянная связанность внешним толчком, что обуславливает тот факт, что она все-таки еще не есть и не может стать сознанием, т. е. произвольным специфически идеальным представлением чего-то "отсутствующего".

²⁴ См.: Пенфильд У., Джаспер Г. Эпилепсия и функциональная анатомия мозга. М., 1958, с. 109.

34

Совсем другое дело, если мы под понятием будем понимать не некую данность, но процесс — *сам способ осмысленного восприятия* ("схватывания"), способ конкретно-образного (понятийного) представления любых случайных наличных данностей (рецепций), т. е. сам способ работы человеческой нервной системы в целом, поскольку она производит сознание. При такой постановке вопроса ясно, что искать в мозгу особое "место", где находится идеальное (душа) — нелепо, ибо нет нигде идеального вне конкретной динамики всей нервной системы в целом. Вне непрерывной конкретной динамики нервных процессов есть только труп. Иными словами, мы исходим здесь из "энциклопедической истины", сформулированной Ильенковым Э. В., а именно: "внешняя вещь вообще дана человеку лишь поскольку она вовлечена в процесс его деятельности, выступает в формах этой деятельности, поскольку в итоговом продукте — в представлении — образ вещи всегда сливается с образом той деятельности, внутри которой функционирует внешняя вещь"²⁵.

РАЗДЕЛ 3.

РЕФЛЕКС И СОЗНАНИЕ

Таким образом, при рассмотрении рефлекторной деятельности мы обнаруживаем, что динамика кортикальных рефлексов аналогична той структуре идеальных явлений сознания, которая была впервые раскрыта и феноменологически описана немецкой классической философией. И то и другое (рефлекс и сознание) выявляется как деятельность, включенная в

строго системную связь, где целостность (гештальт) определяет составные "части", а не наоборот".

Что касается современной психологии, то на эту сторону дела особенное внимание обращает Ж. Пиаже, который постоянно подчеркивает, что "... спекуляция на изолированных операциях — это как раз и есть основная ошибка эмпирических теорий... поскольку сущность операций состоит в том, чтобы *образовывать системы*"²⁷.

²⁵ *Философская энциклопедия*. Т. 2. М., 1962, с. 226. Цитируется определение идеального.

²⁶ Ср. К. Лоренц: "Никакое животное не может распознать комбинацию стимулов как сигнал, вызывающий условную реакцию, если она не входит в сферу его гештальт-восприятия". Другое дело — проблема образования новых гештальт-тов: "представляется чрезвычайно важным, — продолжает Лоренц, — если бы имелась возможность выяснить и обратную сторону явления, т. е. показать, что машина, могущая воспринимать гештальт, обязательно будет способна к "обучению", т. е. к созданию новых системных связей. Применительно к машинам последнее положение развито как теорема". (См.: Павлов И. П. Развитие ребенка, с. 92.)

²⁷ Пиаже Ж. Избранные психологические труды, с. 93.

35

Конечно, следует учитывать, что в данном контексте Пиаже имеет в виду не рефлекс, не *реальные* действия организма, основанные на непосредственном взаимодействии со средой и разворачивающиеся вовне (все это — "сенсомоторные схемы", как их определяет Пиаже), но *логические* операции мышления. Однако, с его точки зрения, между реальным действием (сенсомоторной "схемой") и мыслительным актом (логической операцией) нет принципиальной разницы, поскольку мысль есть *интериоризованное* действие, т. е. действие, "обращенное внутрь", ограниченное внутренним неравным процессом, не переходящим в моторику — в манипуляцию внешним реальным предметом. Например, если на уровне сенсомоторной схемы или стереотипного рефлексорного действия речь идет о "соединении—разъединении" реальных объектов, то в процессе интериоризации этого действия оно превращается в логико-математическую операцию "сложения—вычитания". При этом сам реальный объект замещается символом, обозначением. В сфере своих "внутренних" логических операций субъект манипулирует не объектами, но знаками. (Ср. теорию "второй сигнальной системы" И. П. Павлова). Таким образом, генетически — "операции — это действия, которые перенесены внутрь, обратимы и скоординированы в системе, подчиняющейся законам, которые относятся к системе как к целому. Они представляют собой действия, которые, прежде чем они стали выполняться на символах, выполнялись на объектах"²⁸.

Мы обращаемся здесь к Пиаже, поскольку он наиболее четко выявил принципиальное тождество (не исключаяющее частных различий) чисто логических операций мышления и сенсомоторной деятельности организма²⁹; отождествление это доведено здесь до такой степени, что даже самый примитивный рефлекс и тем более относительно сложную сенсомоторную "схему" Пиаже считает возможным безоговорочно трактовать как *интеллект* — "сенсомоторный интеллект". И вместе с тем он вынужден признать, что само сознание остается при этом столь же загадочным, необъяснимым

?* Пиаже Ж. Избранные психологические труды, с. 579.

²⁹ Различия заключаются в следующем: "Во-первых, функция актов сенсомоторного интеллекта состоит единственно в том, чтобы координировать между собой последовательные восприятия и последовательные реальные движения... Во-вторых, акт сенсомоторного интеллекта направлен лишь на практическое удовлетворение, т. е. на успех действия, а не на познание как таковое... и если в нем все же устанавливается причинная связь, классификация или констатация чего-то, то это преследует только субъективную цель, далекую от поиска истины... сенсомоторный интеллект "работает" только на реальном материале, поэтому каждый из входящих в него актов ограничен лишь очень короткими расстояниями между субъектом и объектом... речь всегда идет лишь о реально осуществленных движениях и реальных объектах" (Пиаже Ж. Избранные психологические труды, с. 174—175).

36

мым явлением, ибо не снимается вышеприведенный довод: "внешний стимул вызывает приспособительную реакцию, проблема высшей математики решается как в реальном, так и в "электронном мозгу" и т. д., — все можно объяснить без участия сознания".

Так что же такое сознание? Рефлекторная деятельность мозга? Но тогда нужно признать наличие сознания как у животных, так и у машин, воспроизводящих принципы рефлекторной деятель-

ности. Признания последнего, собственно, и добиваются кибернетики. Например, Н. Винер зашел на этом пути так далеко, что, целиком, оставаясь в рамках анализа работы счетно-решающих устройств, сумел "понять" даже суть таких расстройств человеческой психики, как шизофрения, паранойя и маниакально-депрессивный психоз³⁰!

Да только ли Винер? Вот, например, что писал Джемс: "Подобным же образом теория автоматизма утверждает, что мы могли бы написать подробнейшую биографию тех 200 фунтов или около того тепловатой массы организованного вещества, которая называлась Мартин Лютер, не предполагая, что она когда-нибудь что-либо ощущала. Но с другой стороны, ничто не мешало бы нам дать столь же подробный отчет о душевной жизни Лютера или Шекспира"³¹.

Здесь явно что-то не так, ибо даже в среде кибернетиков все-таки остается актуальным вопрос: *что такое сознание?*

Что вообще еще есть в человеческой нервной деятельности, кроме динамики рефлекторной системы?

Еще есть "вторая сигнальная система" (Павлов), сфера "логических знаковых операций мышления" (Пиаже) — специфически человеческое достояние. Ее открытие было одним из крупнейших научных достижений. Однако в том виде, как он сегодня частенько описывается, рефлекс человека на слово ничем принципиально не отличается от жучкиного рефлекса на звонок. Факт, что, в отличие от животного, человек неизмеримо чаще и интенсивнее реагирует на слова, чем на что-либо иное. Он может даже получить инфаркт — от одного слова! — нужно только найти такое, самое страшное для данного индивида. Но ведь и Жучка при звуке звонка выделяет желудочный сок; Полкан же, напротив, приходит в ярость.

Конечно, в действительности между звонком и словом — фундаментальная разница³². В чем она заключается?

³⁰ См.: Винер И. Кибернетика. М., 1958, с. 182.

³¹ Цит. по: Рубинштейн С. А. Бытие и сознание, с. 252.

³² Между ними нет никакой разницы, если рассматривать их только в качестве внешнего раздражителя, т. е. как "пусковой" элемент рефлекса.

37

Если звонок является символическим *замещением самого реального объекта*, то слово, напротив, является реальным (т. е. физически рецептируемым) *замещением ирреального феномена сознания* — *идеального представления* об объекте.

Поясним. — В условиях эксперимента звонок для собаки становится неотрывной частью самого *реального акта насыщения*; именно поэтому звонок может временно стать пусковым импульсом целостного процесса пищеварения, включая и все этапы подготовительного ритуала. Но, что важно отметить здесь: после ряда ошибок, т. е. холостых оборотов пищеварительной системы, звонок просто исключается из восприятия, теряет всякое смысловое значение, перестает быть раздражителем вообще.

Напротив, слово навсегда сохраняет для человека смысл, т. е. может быть понято, хотя вовсе не всегда оно становится пусковым импульсом рефлекса (действия). Мы можем услышать (прочитать) слово "пожар!", ясно представить себе это волнующее явление, но при этом мы вовсе не обязательно будем тут же выбрасываться из окна. Вот Жучка или кибернетический робот с программой самосохранения, если бы только они могли "понимать" смысл слов — обязательно выбросились бы! Ибо поскольку у них нет *идеальных* представлений сознания, для них нет и *никакой разницы между реальным и идеальным*, между действительным пожаром и понятием "пожар". Всякий сигнал, поскольку он стал "сигналом", т. е. моментом рефлекса, для них есть сигнал к реальному действию.

Так чем же нам может помочь тут вторая сигнальная система? Поскольку она "сигнальная", она ничем не отличается от первой, разве только своей сложностью, гибкостью, т. е. чисто количественно. Другое дело, если мы обратим внимание на качественную специфику такого сигнала, как слово. Но тогда сразу же выявляются и все прежние противоречия. Получается, что, с одной стороны, посредством второй сигнальной системы хотели бы объяснить факт сознания (идеального представления); с другой стороны, оказывается, что сама она просто *предполагает этот факт наличным*, так сказать, "от природы" включенным в слово, которое в свою очередь становится специфическим стимулом³³ (пусковым

³³ Это соображение может быть отнесено не только к концепциям, развивающим понятие рефлекса "второй сигнальной системы", но и, как ни покажется это парадоксальным, к знаковым, чисто "мыслительным" операциям Пиаже, поскольку последние у него все-таки остаются просто интериоризацией, т. е. *продолжением* на новом уровне сенсомоторной (по существу, рефлекторной) деятельности. Все дело в том,

что, вопреки многочисленным антирефлекторным прокламациям Пиаже, которые нацелены против устаревшего примитивно-механистического понимания рефлекса, практически все "операциональные" конструкции интеллекта вполне могут быть описаны в терминах рефлекторной системы.

38

сигналом) рефлекса второй сигнальной системы. Иными словами: земля на ките, кит — на воде, а вода... на земле!

Получается порочный круг, из которого трудно выбраться.

Впрочем, многие физиологи пытаются разрешить эту замысловатую ситуацию путем простой "хирургической" операции. Зафиксировав факт идеального содержания слова, они затем полностью отвлекаются от него, обходят его, как "подводный камень", и на деле интересуются словом лишь как сигналом (своеобразным "звонком"), удивительно тонко отдифференцированным от иных физических раздражений — "посторонних", индифферентных шумов. Иными словами, их интересует лишь физическая, реальная (звуковая или оптическая) оболочка слова, идеальное же, т. е. "мистически непостижимое" содержание этой оболочки утекает сквозь пальцы. Но ведь в последнем как раз и заключается весь "гвоздь" проблемы!

Таким образом получается: если мы сможем раскрыть динамический механизм образования идеального представления, т. е. динамический механизм субъективного, внутреннего феномена сознания, в противоположность реальному рефлекторному акту, *акту автоматического ответа на наличный стимул*, — то только тогда мы объясним и вторую "сигнальную" систему, т. е. поймем внутренний механизм такого сверххитрого "раздражителя", как слово.

Но это уже само по себе предполагает гипотезу, что идеальные феномены сознания суть продукты качественно иного — *не рефлекторного* — нервного механизма. Из чего же нам его строить?

Видимо, не из чего, кроме все той же системы рефлексов.

Пускаясь в "поиски" идеального, мы поэтому будем исходить из рефлекторной динамики, рассматривая ее как биологически данный "сырой материал" для производства принципиально новой системы. Мы попробуем поискать сам принцип превращения естественной "рефлекторной машины" в такой "агрегат", который мог бы производить качественно новые продукты — *феномены сознания*. Предварительно же еще раз коснемся вопроса: почему сама рефлекторная динамика — все-таки еще не сознание? Ведь, как мы видели выше, проявление идеальных феноменов вроде бы совпадает структурно с реальной динамикой рефлексов коры? Спрашивается: так это или не так?

Очевидно, что так — совпадение налицо. Но не во всем! Рефлекс не может быть актом сознания, ибо он действует *слепо-автоматически*.

Сколь гибкой и относительно самостоятельной не была бы система рефлексов, в конечном счете она всегда непосредственно управляется — стимулируется! — внешними факторами среды.

39

Идеальное (т. е. вышеописанная диалектика всеобщего, особенного и единичного, структурно аналогичная системе понятий), хотя оно *имплицитно содержится как потенция* в живой рефлекторной динамике, не может здесь проявиться *само по себе* в качестве *специфически идеального*, самостоятельного; его просто нет вне контакта с реальным, данным "здесь" и "теперь" раздражителем. Рефлекс, каковым бы сложным он ни был, в конечном счете всегда замкнут внешней, случайно наличной в данный момент рецепцией. Он есть "текущий" и опосредованный, но постоянно *жестко детерминированный* — автоматический! — результат взаимодействия суммы реальных внешних воздействий и непрерывного акта ответной реакции.

Что это значит? Это значит, что рефлекс есть *автоматически-бессознательное действие*, непосредственно слитое с вызывающим его импульсом, а потому и всегда разворачивающееся *вовне*. Именно здесь раскрывается фундаментальнейшее отличие специфически идеальных представлений, таких понятий, мыслей, как, например, "пожар!" или "пища!", от стереотипных *реальных действий*, таких, как акт спасения собственной шкуры (Полкан) или еды (выделение желудочного сока у Жучки). В отличие от многих современных психологов и физиологов, исповедующих марксистский материализм, это фундаментальное различие хорошо понимал сам К. Маркс. Он писал: "Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть эта жизнедеятельность. Человек же делает самоё свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания" **.

Как это так может быть? Что такое — "моя жизнедеятельность"?

Очевидно, это система моих реакций на воздействия внешней среды ("взаимодействие со средой" — Рубинштейн). Так?

Но что такое — "делать самоё свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания"?

Вот тут и загвоздка! Что же это еще такое — "воля"? Значит: захочу — среагирую. Ну, а если не захочу? Не буду реагировать, и баста! Или, может быть, даже и среагирую, но как-нибудь "эдак" — вовсе не по законам природы.

Но ведь это же прямо-таки произвол какой-то, идеализм и индетерминизм, дважды два — пять! Этого же не может быть. Вот послушаем, например, С. А. Рубинштейна: "Не только воля, но и память, внимание и т. д. — все это психические процессы, превращенные в психических деятелей. Построение научной Психологии требует полного устранения этих "деятелей" и раскрытия

³⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 655.

40

тех закономерностей психической деятельности, которые этими *фиктивными деятелями* прикрываются" ³⁵.

Разумеется, эта установка не является оригинальным открытием С. Л. Рубинштейна. Она была четко сформулирована еще в XVII веке ("Человек-машина" — Ламетри) и с тех пор стала навязчивой идеей всей позитивистски ориентированной науки. К чему на практике должно привести осуществление этой идеи — идеи полного устранения таких "фикций", как воля, — в свое время хорошо показал Ф. М. Достоевский. Он писал: "Наука научит человека (хоть это уже и роскошь, по-моему), что ни воли, ни каприза на самом-то деле у него и нет... все, что он ни делает, делается вовсе не по его хотению, а само собою, по законам природы. Следственно, эти законы стоит только открыть, и уж за поступки свои человек отвечать не будет и жить ему будет чрезвычайно легко. Все поступки человеческие, само собою, будут расчислены тогда по этим законам, математически, вроде таблицы логарифмов, до 108000 и занесены в календарь; или еще лучше того, появятся некоторые благонамеренные издания, вроде теперешних энциклопедических лексиконов, в которых все будет так точно исчислено и обозначено, что на свете уже не будет более ни поступков, ни приключений" ³⁶.

Итак, ни воли, ни каприза, ни даже сознательной памяти и внимания на самом деле нет у человека и быть не может. Все это "фикции", полного устранения которых требует "научная психология". Но, с другой стороны, ежели нет свободной воли, значит, личность, право, мораль, совесть — все это тоже фикции, фантастический плод колоссального недоразумения! Ведь если все мои реакции являются рефлексам, т. е. детерминированы чем-то "другим", а не *мною самим*, значит — я *невменяем*. Значит, нет вины, нет преступления, нет ни героев, ни подлецов.

Но все это должно быть! Даже Маркс, как мы видели, контрабандой протаскивает в свою концепцию человеческого сознания *свободную волю* — вопреки собственной логике, логике *материалистического монизма*.

И все-таки как же так — "самому себя детерминировать"? Что это значит — "сам есть причина своих поступков"? Этого быть не может! Почему? — "Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика... Попробуйте возразить" ³⁷.

Т. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание, с. 267. ³⁶ Достоевский Ф. М. Соч. Т. 4. М., 1956, с. 152. Там же, с. 142.

41

Возражать пробовали. В серьезной научной форме впервые это сделал Кант, который обосновал понимание сознания как *произвольной самодеятельности субъекта*.

Установление произвольности сознательных актов стало в гносеологии "коперниковским переворотом", ключом, впервые позволившим раскрыть тайну идеального: мысли, логики, явления — в противоположность тому, что есть на самом деле, т. е. "вещи самой по себе"; тайну идеальной "сущности" в отличие от реального "бытия". Задачей гносеологии, таким образом, стало: показать, как все-таки происходит совмещение идеального феномена (продукта воображения) с реальностью в *конце пути* — в акте предметного восприятия. Это совмещение оказалось процессом познания; более того, изначально — процессом целесообразной практической деятельности. На этом пути становилось возможным разрешение многих проблем гносеологии, в частности, вопроса — как возможны синтетические суждения *a priori*, т. е. всеобщие постулаты (аксиомы), не выводимые из опыта, но, напротив, сами являющиеся необходимыми принципами организации и сознательного усвоения последнего. Таким образом, произвольность (самодеятельность) явилась исходным пунктом научной гносеологии вообще. Другое дело, что этот исходный "пункт" остался даже в немецком идеализме мистически непостижимым, ниоткуда больше не выводимым чудом. Неудивительно, что даже сам Кант старательно прикрывал, закапывал этот "пунктик". Но, как его не закапывай, он все равно прорастает во всех науках о сознании — то ли в виде "самодвижения духа" (Гегель), "самоаффектации", как юридический или нравственный принцип свободы выбора (действий), как психологическое понятие "воли", в гносеологии — "субъект" и т. д.

Мы не собираемся углубляться в анализ перечисленных категорий. В данном случае нас интересует вопрос: что мог бы обозначать принцип "произвольности" применительно к высшей нервной деятельности, которая до сих пор описывалась как деятельность рефлекторная? Очевидно, что этот принцип может обозначать здесь только одно — *прерыв непрерывности внешней детерминации нервных процессов*.

Но как можно было бы это реально представить? — Только как взрыв того замкнутого внешней средой "кольца" (или "шара"), каковым является рефлекс. Если хотите — как роды ³⁸.

³⁸ Афина (мудрость) созрела в голове Зевса. Чтобы она родилась, Зевс должен был разрубить себе череп. Как именно он его рубил — вдоль или поперек? — греки об этом умалчивают. На этот вопрос сегодня отвечает сравнительная анатомия коры головного мозга — поперек!

42

Представьте, что мы выломали из рефлекторного кольца тот детерминирующий наши действия стерженек, который замыкает всю цепь с источником внешних импульсов; тот стерженек, который называется: "рецепция", "стимуляция" — "раздражитель".

На первый взгляд это кажется совершенно бесперспективной затеей, Ведь если мы нарушим контакт цепи с источником внешних импульсов, в ней просто не будет тока? Если, конечно, внутри цепи нет собственной автономной "динамо-машины". И если таковая есть...

Плод в Чреве матери — это сама мать. И тем не менее ребенок выходит из чрева, он прерывает контакт с питающим материнским телом и набирает в легкие воздух. Криком он возвещает мир о том, что начал дышать сам!

Так вот, представим — ребенок родился. Имя его — идеальное представление, Психика, или душа. Что это значит?

А это значит, что я *произвольно, по собственному почину* могу вообразить себе все, что угодно: "пищу", "пожар", "субстанцию", "революцию". Например, будучи холостым, могу вообразить себя женатым или даже представить (т. е. идеально поставить перед собой) воображаемую жену. Могу представлять ее более или менее ясно — вплоть до галлюцинации; например, могу "почувствовать" специфический запах ее волос, "уловить" тончайшие интонации голоса, "увидеть" капризную складочку губ и даже почти "ощутить" прикосновение ее пальчиков с остренькими ноготочками.

Что я при этом "воспринимаю"? Что здесь является "раздражителем"? Ведь жены нет "здесь" и "теперь". Предположим, что ее вообще нет у меня, никогда не было и не будет, ибо я — убежденный холостяк. И вместе с тем — я ее почти вижу, слышу, чувствую! И не только ее. Вот возьму и представлю коварного друга, с которым мне изменяет вымышленная жена. Лживо-приветливая улыбочка и ехидный прищур глаз... Знаю, конечно, что вижу *собственные измышления*. В моей воле развернуть их в целый роман, "вжиться" в них, углубиться, добиваясь предельной отчетливости представлений; или, наоборот, устранить, заменить их другими; или, отбросив фантазии, направить внимание на реальное "здесь" и "теперь". Все это в моей воле. Если же вдруг окажется, что это уже не в моей воле (случается и такое), значит, у меня "навязчивые представления", т. е. я психически болен, следовательно — *невменяем*. Невменяем, ибо болезнь (деструкция психики) может пойти так далеко, что примет форму рефлекса ³⁹ — *непроизвольного*

³⁹ В этом смысле характерна истерия, которая обычно генетически начинается с "целевого невроза" (своеобразный способ разрешить реальную ситуацию) или просто притворства (сознательно-волевое воспроизведение невроза в затруд-

43

действия, автоматически разворачивающегося вовне. Если в таком состоянии я избыть своего приятеля (на том основании, что тот якобы соблазнил мою воображаемую жену **), меня, конечно, изолируют, но не в тюрьме, а в психиатрической больнице, т. е. меня будут не наказывать, а лечить, будут пытаться *освободить* мою волю — мое сознание. И, наоборот, если обнаружится, что этот акт (то, что я вышиб приятелю глаз) является преднамеренным, т. е. результатом моего свободного решения, решения именно таким способом завершить реальную ситуацию, в истинном значении которой* я вполне отдаю себе отчет, если этот акт является моим сознательным поступком, а не просто бессознательным автоматизмом кошки или сумасшедшего, — ну, тогда уж мне не избежать расплаты. Разве только полиция не догонит. Но и тогда могут грозить неприятности — совесть! Если, конечно, задним числом я решу, что все-таки был не прав "по совести". Здесь свои сложности: быть неправым "по совести" и "по закону" — разные вещи, генетически разного происхождения, частенько вступающие в конфликт. Конкретное разрешение этого противоречия в каждом особенном случае есть опять-таки дело решения личности — ее поступок. Впрочем, об этом позже.

Здесь мы хотим поставить вопрос: в чем заключается нейрофизиологический механизм идеальных

представлений сознания? Само собой разумеется, что пока мы не можем предложить ничего иного, кроме гипотезы.

РАЗДЕЛ 4. ЧТО ТАКОЕ ИДЕАЛЬНЫЙ ПРЕДМЕТ

Мы исходим из того, что идеальный образ представляемой, т. е. противостоящей нам вещи (предмета) всегда есть *образ нашей собственной деятельности*. Посмотрим, как это становится возможным.

Что такое "деятельность" с точки зрения динамики кортикальных рефлексов?

Мы выяснили, что это система стереотипных реакций, развертывающихся вовне под воздействием внешней рецепции — рецепции тоже стереотипной, т. е. "опознанной", строго отдифференцированной от других несигнальных, индифферентных воздействий (случаях); переходит затем в истерическую привычку и может завершиться подлинной патологией — потерей воли, т. е. "рефлекторной истерией", которая характеризуется автоматическими нервными процессами, не зависящими уже от сознательных установок. При определении *невменяемости* судебно-медицинская экспертиза принимает во внимание лишь *рефлекторную истерию*. (См.: Кречмер Э. Медицинская психология. М., 1927, с. 270—283.)

⁴⁰ Клиническая практика дает множество примеров таких "невероятных" случаев.

44

вий. Последние, как известно, могут возбудить лишь ориентировочный рефлекс, функция которого — "ассоциировать" незнакомый импульс, т. е. придать ему сигнальное значение. Если же это не удастся или ведет к "ошибкам", данный импульс просто исключается из восприятия.

Мы хотим здесь подчеркнуть следующее:

1. Рефлекторная динамика не есть *наша собственная* деятельность в строгом смысле этого слова, ибо ее пусковой импульс всегда находится вне нас. Это — "деятельность" автомата, который не нуждается в сознании.

2. По содержанию, однако, рефлекс коры головного мозга практически целиком сводится к относительно самостоятельной системе реакций (операций). Рецепция выполняет здесь лишь роль пускового стимула; будучи сама стереотипной, т. е. сигнальной для данной конкретной цепи реакций, рецепция является необходимым моментом целостной системы, пусковым замещением всей целостности. И вместе с тем она суть лишь внешняя точка на том шаре, каковым является целостный рефлекс. Если ее убрать, по содержанию этот шар не изменится, так же как не изменится мелодия, записанная на пластинке; другое дело, что эта мелодия просто не зазвучит без соответствующего воздействия иглы!

Как это понимать? — А это надо так и понимать, что, например, круг — тот "круг", который мы видим, — это не некая "вещь", находящаяся где-то вне нас, но прежде всего определенный стереотипный "маршрут" движения собственного нашего глаза. Другой стереотипный "ход" этого же глаза воспроизводит "прямую линию" и т. д.⁴¹ Безусловные стереотипы элементарных движений такого рода образуют саму "способность смотреть", т. е. воспринимать что-то извне в качестве линии, круга и т. д. Они, если угодно, и есть априорные формы, простейшие всеобщие элементы, на основе и в рамках которых строятся далее сложно-опосредованные — предметные! — образования (гештальты) высокого уровня интеграции, гибкие и подвижные, но и гораздо менее устойчивые.

Характерно, что в ходе деструкции как сложных форм поведения, так и собственно идеальных образований психики (например, в картине развертывания шизофренических симптомов, или в процессе углубления истерического "сумеречного состояния")

Конечно, процессы, происходящие в рецепторе, в том числе и стереотипные движения самого рецептора в целом, инспирируются внешним воздействием. Но, с другой стороны, как известно, в составе зрительного нерва есть и эфферентные волокна, позволяющие стимулировать все эти процессы и управлять ими, так сказать, "изнутри". Например, возбуждение таламической области мозга вызывает реакции в клетках сетчатки, т. е. дает "искусственные" зрительные эффекты без воздействия внешнего импульса непосредственно на сам рецептор.

45

ярко выявляются все этапы обратного пути. Так — "в кататоническом комплексе симптомов шизофрении ритмические формы движения выступают в большом изобилии на поверхность, как стереотипия, вербиггерация и т. д. Кататоник может часами через правильные промежутки повторять один и тот же звук, одно и то же предложение, скакать на одной ноге или совершать круговое движение... Ослабленное бодрствующее мышление в состоянии утомления и скуки доставляет иногда прекрасные примеры двигательных стереотипии, как качание на стуле, барабанное движение, верчение большого пальца, однообразно повторяемые на клочке бумаги рисунки, причем в последних, кроме примитивных оптических тенденций к

стилизации, прекрасно обнаруживается тенденция к геометрическому, к симметрии и к повторению формы" ⁴².

Аналогична картина деструкции и собственно предметных образований сознания. Сначала здесь разрушается системная связь и цельное представление как бы рассыпается на беспорядочно перемешанные элементы: "здесь — голова, там — часть стола, там еще оконное стекло, все беспорядочно распределено в пространстве" ⁴³. Окончательная деструкция дает набор простейших элементов: "бесформенные материалы цветного, светлого и темного, пятна, покровы (*scheier*), линии, полутени, решетки, круги" ** и т. д. "Тенденция — очертания реальных предметов приближать к геометрическим фигурам, четырехугольникам, треугольникам, кругам или разбивать их на подобные формы, или же выражать чувствования и идеи, отказываясь от реальных форм вообще, только в линиях, кривых и пятнах, при помощи сильных цветных эффектов, — эта тенденция сильно распространена в экспрессионистском искусстве и в аналогичных работах шизофреников" ⁴⁴.

Во всем этом нам пока важно отметить одно.

С точки зрения общепринятого понимания рефлекса, стереотип, даже самый элементарный ("круг", "линия"), не может быть выявлен без контакта с внешним воздействием. Но вместе с тем по содержанию сам "круг", "линия", в том числе и последующие сложно-системные предметные образования, имплицитно заданы структурой более или менее устойчивых операций, анатомически

⁴² Кречмер Э. Медицинская психология, с. 148.

⁴³ Там же. Аналогичные структуры воспроизводят картины экспрессионистов, сюрреалистов и т. д. Однако, здесь существенная разница: картина большого художника это именно структура; в *нарочитом* беспорядке здесь всегда улавливается своя строжайшая система — музыкальная композиция и строгая ритмика всех элементов. Этот момент, к сожалению, частенько упускался из виду Кречмером в его попытках провести прямые аналогии между шизофренией и модернистским искусством.

⁴⁴ Там же, с. 127.

⁴⁵ Там же, с. 136.

46

закрепленных структурой сложившихся нервных связей **, так же, как набор мелодий задан самой структурой пластинки. Другое дело, какая именно мелодия прозвучит "сейчас" и как она прозвучит — это уже зависит от того, куда попадет игла и насколько доброкачественна (сигнальна, стандартна) сама эта игла. Конечно, это сравнение не совсем удачно, так как в отличие от пластинки нейро-физиологическая запись сложных предметных систем в самом процессе "воспроизведения" может обогащаться новыми связями; более того — могут "стираться" старые и возникать совершенно новые "мелодии". Но нам здесь важно отметить лишь то, что по содержанию всякое предметное образование потенциального идеального представления задано системой "ответных" реакций. Например, заяц для волка — это соответствующая динамическая установка всех волчьих рецепторов, согласованная с определенным ритуалом (порядком) сокращения мышц разных органов тела, движением лап, челюстей и т. д. Иными словами, "заяц" в отличие от "круга" — это очень сложная и гибкая система согласованного включения в работу множества элементарных ("особенных") стереотипов, т. е. это как бы определенная мелодия ("всеобщее"), допускающая в своем развитии импровизацию, разную "аранжировку", зависящую от дополнительных внешних сигналов и обратной афферентации, корректирующих исходное движение, возбужденное пусковым сигналом. Любой объект, имеющий жизненное значение для животного, имплицитно задан ему динамической системой собственных "операций", *он целиком есть сами эти операции*.

Конечно, не следует забывать и того существенного момента, что говорить об "объекте" в рамках рефлексорной динамики можно только условно. Строго говоря, животному еще ничего не противостоит в качестве объекта. Поскольку его реакции всегда непосредственно слиты с воздействием внешней среды, постольку само оно (животное) является непосредственным продолжением этой среды; оно есть как бы сама среда.

Точно также плод в чреве матери есть сама мать. Но нам важно подчеркнуть тот факт, что и еще не родившийся плод (потенция сознания) уже имплицитно содержит в себе структуру родившегося ребенка, поскольку "объект" уже потенциально задан системой собственных операций, пусть пока рефлексорных.

⁴⁶ Ср. Таннер: "После того, как был получен гештальт, сформировавшийся, конечно, с помощью первых импульсов, следовавших по многим различным путям, можно представить себе также, что эти пути затем сходятся в определенной анатомической структуре" (Павлов И. П. Развитие ребенка. М., 1968, с. 126).

47

Итак: "Яма существует для того, чтобы копать!" Ребенку доставляет удовольствие определение через операцию: "нож — чтобы резать", "книга — чтобы читать", "молоко — чтобы пить" и т. д.⁴⁷

И не только ребенку! Определение через операцию доставляло особенное удовольствие таким зрелым людям, как Спиноза и Кант. Первого, например, совершенно не устраивали общепринятые в математике определения, в частности, определение круга: "Определение должно... содержать ближайшую причину. Например, круг по этому правилу нужно будет определить так: это фигура, описываемая какой-либо линией, один конец которой закреплен, а другой подвижен"⁴⁸.

Канту впервые удалось показать, что этот спинозовский "истинный способ определения" (определение через операцию) есть всеобщий способ ("схема") построения любой предметности, что затем на уровне эмпирически-экспериментальной психологии продемонстрировал Пиаже. "Знание, — заключает Пиаже, — с самого начала связано со схемами действия, с которыми ассимилирован предмет (от схем-рефлексов до схем, являющихся результатом различных видов научения)"⁴⁹.

При этом следует учитывать, что поскольку речь идет о человеческом знании, здесь должны иметься в виду не схемы специфически *индивидуальных* реакций (действий), но *социально* *опредмеченные*, закрепленные средствами языка, *общезначимые* стереотипные операции, являющиеся историческим продуктом практического опыта поколений. Этим, в частности, человек существенно отличается от животных. Если свою систему индивидуальных стереотипов поведения (например, реакция на звонок у Жучки) животное добывает методом "проб и ошибок" лицом к лицу с самой природой, — то, напротив, человек тем же методом осваивает не природу, но прежде всего социально *опредмеченный* опыт предшествующих поколений, кристаллизованный в языке.

Животному "опыт поколений" задан наследственно как инстинкт; все, что сверх того — неповторимо индивидуальные реакции данной особи. Напротив, опыт человеческих поколений противостоит индивиду в качестве общезначимого предметного понятия — продукта предшествующего труда, который требует освоения. Этот опыт *опредмечен* уже в самой структуре языка; он задан всей овеществленной культурой, окружающей человека, в виде самых различных "вещей" того или иного целевого назначе-

⁴⁷ Мимер Дж., Галатер Е., Прибрам К. Планы и структура поведения. М., 1965 с. 216.

⁴⁸ Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957, Т. 1, с. 352.

⁴⁹ Пиаже Ж., ИньядерБ. Генезис элементарных логических структур. М., 1963, с. 17.

48

ния: сосок, горшков, бульжников ("чтобы бить стекла"), телевизоров и стихов и т. д. Таким образом, что касается человека, — привилегия задавать вопросы самой Природе принадлежит здесь практически лишь очень узкому кругу "творческой элиты", и то лишь в опосредованных формах гипотез, и эксперимента и в весьма ограниченных пределах. Правда, с другой стороны, результаты этих экспериментов становятся опять-таки достоянием всех, в виде новых понятий или новых вещей, подлежащих освоению.

В недооценке этой существенной разницы между животным и человеком заключается основной недостаток операционалистской концепции Пиаже, недостаток, хорошо отмеченный А. Н. Леонтьевым: "Ведущий фактор формирования психической деятельности ребенка, источник его умственного развития мы видим в усвоении общественного опыта. Мы вместе с Пиаже, когда он аргументирует в пользу ведущей роли действия, прежде всего внешнего предметного действия в развитии умственных процессов, но мы против трактовки предметного действия как встречи ребенка "один на один" с окружающим миром... Мы согласны с Пиаже, что нельзя видеть в языке ведущий фактор развития психической деятельности. Однако нельзя не учитывать, на наш взгляд, то обстоятельство, что язык участвует не только в "оформлении" логических структур, но и в "координации" и "дифференциации" самого предметного действия. Строение этого предметного действия создается не только активностью самого ребенка, но и деятельностью окружающих его взрослых людей, которые... направляют, регулируют его деятельность, в частности, системой побуждений и запретов учат обращаться с каждой вещью как с категорией"⁵⁰.

РАЗДЕЛ 5. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ИДЕАЛЬНОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Итак: "Знание с самого начала связано со схемами действия, с которыми ассимилирован предмет", — утверждает Пиаже.

Мы расчленим это общее понятие — "*знание*". Будем исходить из того, что: 1) "аутистическое мышление"; 2) сознание — идеальное "коллективное представление" и 3) /знание/ как таковое — "вещи", конечно, родственные, но вместе с тем и *существенно разные*; настолько разные, что являются качественно различными "ступенями" — этапами генезиса. Эти же этапы в обратном

⁵⁰ Леонтьев А. Н., Тихомиров О. К. Послесловие к книге Пиаже Ж., Инель-дер Б. Генезис элементарных логических структур, с. 444—445.

49

порядке выявляются и в психопатологическом процессе деструкции познавательных структур. Как нам представляется, уже сама постановка проблемы происхождения сознания не удавалась до сих пор потому, что "сознание вообще" заранее предполагалось лишь в той форме, как оно обнаруживает себя на поверхности⁵¹ у взрослого цивилизованного человека, т. е. как именно "знание" — в высшей степени практичное, трезвое и точное рационалистическое мышление, как инструмент овладения внешним миром, способ ориентации в нем. Такое познающее сознание имеет мало общего с тем гипотетическим допущенным нами миражным воображением, которое могло бы возникнуть первоначально в результате разрыва рефлексорного "кольца", т. е. прерыва внешней детерминации. Мало общего оно имеет также и с тем достаточно хорошо описанным сознанием, которое эмпирически дано у представителей так называемых "первобытных обществ", у детей и невротиков. У "нормальных" цивилизованных людей те же феномены ("аутистическое мышление") проявляются в сновидениях, в состоянии умственного переутомления и ослабленного внимания (в качественно преобразованных формах эти же феномены выявляются в художественном фантазировании, остроумии и т. д.). В чистом виде — это мышление шизофреника. И при ближайшем рассмотрении оказывается, что — "каждый носит в себе в скрытом виде свою шизофрению"⁵². Не является ли эта "скрытая" форма *исходной!* Имея это в виду, посмотрим теперь (гипотетически, конечно), каким образом и при каких обстоятельствах мог бы произойти "разрыв" рефлексорного "кольца" и что из этого могло бы получиться. Выше мы уже говорили, что этот "разрыв" надо понимать как прерыв непрерывности внешней детерминации рефлексорной динамики, т. е. как *произвольность реакции*, "самодетельность".

Итак, представим: могучий джин сидит в рефлексорной бутылке, его распирает злоба на пробку; пробка, которой он заткнут в бутылке — импульсы внешней среды.

Миру грозит катастрофа. Если только джин вырвется из бутылки... Он изнасилует свою мать — природу. До тех пор, пока его держит в бутылке пробка, он — пластинка, мертвая без воздействия внешней "иглы" своей матушки. Но как только он вырвется на свободу, он, конечно, примется "сам" вырубать на природе

⁵¹ На "поверхности", "поверхностно" — не нужно понимать лишь в отрицательном смысле этого слова. В конце концов и кора — лишь "поверхностный" слой головного мозга. "Поверхностное" означает то, что "сверху".

⁵² Выготский Л. С. Нарушение понятий при шизофрении // Выготский Л. С. Избранные психологические исследования. М., 1956, с. 489.

50

свои иероглифы. Он заставит ее превращаться в собственные измышления — в сумасбродный мир овеществленной культуры! Он налепит богов и воздвигнет кресты, сконструирует бомбу и телевизор. Он прикинется сфинксом, построит роскошные кабаки и в конце концов может быть даже взорвет континенты. Он... попридержим фантазию.

Нет никакой катастрофы. Как уверяют нас физиологи, дьявол спокойно спит в рефлексорной бутылке, ему оттуда не выбраться. Да и вообще спрашивается: с какой стати его должна "распирать" злоба на пробку? Почему, собственно, эта "злоба" может возникнуть?

Видимо, "злоба на пробку" могла бы возникнуть лишь в тех ситуациях, когда "мама-среда" оборачивается злой мачехой и не дает "ребеночку-джину" тех "импульсов", которых ему хочется.

Желания эти должны, очевидно, определяться какими-то внутренними потребностями, свойственными любому животному организму (своя — автономная "динамо-машина"!)." — Однако шутки в сторону. Итак, при каких обстоятельствах может оказаться возможным прерыв непрерывности внешней детерминации рефлексорной нервной динамики? Вспомним, что мы выявили, рассматривая динамику, например, такой всеобщей потребности организма, как пищевой

инстинкт. Пищевая потребность сама по себе безусловна, ибо в основе своей она задана внутренними процессами организма (обмен веществ), которые невозможно "остановить", не обрывая тем самым течение самой жизни. И вместе с тем нейро-физиологически эта "абстрактная" потребность представлена в высокоразвитых организмах сложно опосредованной системой относительно самостоятельных стереотипов *ответных* реакций. Подчеркнем: *ответный*. Нет обмена веществ как такового и "вообще". Обмен веществ в организме непрерывен, как и сама жизнь. Но, с другой стороны, он всегда подчинен конкретной системе нервных реакций, управляемых извне; он движется, направляется стимуляцией, трансформируется в зависимости от "нагрузки", падающей на те или иные органы тела, участвующие в постоянной и согласованной работе *взаимодействия со средой*. Эта работа может относительно затухать — тлеть, а не гореть ярким пламенем (сон), — но лишь относительно! Даже во сне рецепторы связаны с внешним миром, реагируют на его воздействия и при наличии остро сигнального раздражения ведут к вспышке активности — к пробуждению.

Что провоцирует, направляет эту работу? Что заставляет звучать непрерывно симфонию жизни? А она может звучать только непрерывно, иначе "сломается" сам жизненный механизм.

51

Очевидно, внушает нам классическая рефлекторная теория, прежде всего необходимо воздействие внешней среды — "толчок". И не всякое воздействие может служить "толчком". Необходимы *сигнальные* раздражения — рецепции, которые непосредственно или хотя бы в высшей степени опосредованно могли бы стать замещением целостного "объекта" непрерывно функционирующей потребности. При этом вспомним, что сама всеобщая потребность (влечение) разветвляется в систему множества особенных "желаний" (бежать, прыгать, грызть и т. д.); т. е. всеобщий "объект" потребности разветвляется в целый ряд "объектов", имеющих жизненное значение для животного, каждый из которых имплицитно задан ему динамической системой собственных "операций".

Так вот представим, что среда не дает привычных *сигнальных* рецепций. Вероятна такая ситуация? Предположим, что вероятна. Как же может в такой ситуации функционировать нейрофизиологический аппарат потребности? А он не может не функционировать!

Именно такая ситуация фиксирована психоаналитической теорией сновидений и неврозов.

Принципиальный механизм всякого сновидения, с точки зрения этой теории, есть *галлюцинаторное* удовлетворение комплекса напряженных желаний. Как известно, голодному снится обед, а вшивому — баня. И уже другой вопрос — почему все-таки сновидения, хотя они всегда являются удовлетворением напряженного желания, часто оказываются неприятными и даже мучительными для переживающего их субъекта. Достаточно убедительный ответ на этот вопрос дал З. Фрейд. Ответ этот заключается в конкретном анализе динамики вытесненных из сознания *запретных* желаний, противоречащих волевым или системно-сознательным установкам личности. Галлюцинаторное исполнение таких бессознательных влечений в сновидении (даже в завуалированной, символически-замещенной форме) приводит к мучительным конфликтам и выражается в страхе или общем неприятном чувстве. Однако это неприятное чувство, как правило, амбивалентно, т. е. в нем всегда можно открыть и элемент наслаждения.

Однако мы не будем здесь подробно рассматривать психоаналитическую теорию. В данном случае нас интересует общий вопрос: как вообще может функционировать рефлекторная динамика потребности, если среда не дает необходимых сигнальных рецепций? Может быть, в таких "исключительных" обстоятельствах она все-таки может как-то "сработать"? Ну, хотя бы в форме сво-

52

его рода "сумасшедшего" рефлекса, т. е. *произвольной* реакции — "реакции на отсутствие" ⁵³.

Итак, представим ситуацию: среда не дает сигнальных, т.е. пусковых "толчков". Что делать? Однако спросим: насколько вообще вероятна такая ситуация для животных с разным уровнем организации нервной системы?

Достаточно определенный ответ на этот вопрос дает современная этология. Многочисленные эксперименты, осуществленные представителями этой школы зоопсихологии, занимающейся сравнительным исследованием механизмов инстинктивного поведения животных (Лоренц, Торн, Гинберген, Холст и др.), дают основание сделать вывод, что наиболее древней, исходной формой нервной деятельности является не рефлекс, но *произвольная активность*. Этот феномен может проявляться как простое аморфное возбуждение, в других случаях он выражается в высококоординированной ритмической серии моторных импульсов. Например, Холст полностью

изолировал центральную нервную систему земляного червя и нашел, что она тем не менее продолжает посылать ритмизированные и координированные импульсы. Такого рода действия центральной нервной системы, которые осуществляются без какого бы то ни было воздействия афферентной стимуляции и проявляются в ритмизированных и скоординированных движениях организма, были названы *ауторитмией*. "Чистая ауторитмия, — утверждает Лоренц, — представляет собой наиболее примитивное явление. Очень возможно, что все локомоции у простейших животных организмов (протозоа) находятся в тесном родстве с ауторитмией; например, Бете (*Bethe*) определенно показал, что сокращения зонты у некоторых медуз носят характер ауторитмии" ⁵⁴.

Открытие и тщательное экспериментальное исследование этого феномена заставило этологов по-новому взглянуть на структуру рефлекса и поставить вопрос о его взаимоотношении с ауторитмией, об их эволюционной последовательности и роли.

Что касается их эволюционной последовательности, то Лоренц утверждает: "Наиболее типичная и классическая форма рефлекса, на которой основывается вся концепция, появилась в процессе филогенеза очень поздно; об этом мы можем судить на основании того, что такая классическая форма существует только начиная с

⁵³ Термин "реакция на отсутствие" мы берем у французского психиатра П. Жане, который описывает это фундаментальнейшее явление как "приспособление к тем трудностям, которые преподносит нам время" (*Janet P. L'evolution de la memoire du temp. P.*, 1928, p. 229). Разумеется, в данном контексте этот термин приобретает принципиально иное значение, чем у Жане, который трактует его описательно-психологически (симптоматически), но не генетически.

⁵⁴ Павлов И. П. Развитие ребенка, с. 99.

53

животных, обладающих пирамидной системой" ⁵⁵. Таким образом, приходится предполагать, что в начале в качестве исходной формы жизненных проявлений была чисто произвольная ауторитмия. "Только постепенно, в процессе эволюции, которую нам нет необходимости здесь, рассматривать, рефлекторный механизм ответа... заместил собою ауторитмию" ⁵⁶.

Однако и в этом процессе замещения рефлексом ауторитмия не исчезает, она лишь все более жестко *блокируется*, тормозится высшими нервными центрами, но в то же время потенциально приобретает и все более сложно организованный характер, соответствующий общему усложнению нервной системы в целом, и даже может терять исходный характер ритмии ⁵⁷. Но самое главное здесь заключается в том, что ауторитмия опосредованно, через блокирующее действие высших центров попадает под афферентный контроль, т. е. связывается внешней детерминацией и становится, таким образом, элементом рефлекторного акта. "Очень возможно, — говорит Лоренц, — что рефлекс даже в самой чистой форме представляет собой не что иное, как ауторитмический процесс, поставленный под афферентный контроль до такой степени, что он оказывается деблокированным, только в строго определенной степени, т. е. ему как бы разрешается произвести разрядку в точности одного "кванта" возбуждения, после чего он тут же опять блокируется" ⁵⁸.

Таким образом, этология пришла к весьма оригинальной интерпретации рефлекторного акта, важнейшим моментом которого стало понятие "*пускового механизма*" (сигнальной, "адекватной" комбинации внешних раздражителей), который выполняет роль ключа, отпирающего темницу с заточенной в ней (заторможенной) ауторитмией и выпускающего ее на волю в виде разряда инстинктивных реакций. "Если при инстинктивной деятельности, — говорит Лоренц, — происходит непрерывная генерация импульсов (а в отношении правильности такого утверждения у нас имеется масса доказательств) и тем не менее они не вызывают непрекращающегося движения, то это происходит только потому, что имеет место тормозящее действие высших центров. Проблема, следовательно (проблема рефлекса. — Ю. Б.), сводится к вопросу о том, *как же это торможение отключается в нужный момент и в биологически адекватной ситуации*, при которой должна происхо-

⁵⁵ Павлов И. П. Развитие ребенка, с. 98.

⁵⁶ Там же, с. 100.

⁵⁷ "Если энергия центральной нервной системы имеет на выходе аритмический характер, но в то же время она проявляется независимо от афферентного возбуждения, то такого рода функция называется аутогастаксисом" (там же, с. 112).

⁵⁸ Павлов И. П. Развитие ребенка, с. 114.

54

дить разрядку инстинктивной деятельности. Мы знаем, что брюшная струна у земляного червя непрерывно производит импульсы ползания, и все же неповрежденный земляной червь ползет

только тогда, когда ему это нужно" ⁵⁹.

Как это происходит, каким способом рефлекторно деблокируется исходно ауторитмический нервный процесс в биологически адекватной ситуации? — на это вопрос и призвана ответить теория "пускового механизма" и тесно связанная с ней общая теория "гештальт-восприятия", экспериментально обоснованная современной этологией. Но при этом предполагается что *произвольность* реакций ("реакция на отсутствие" — П. Жане) филогенетически должна быть столь же древней формой активности, как и сама жизнь. Другое дело, что эволюция жизни шла не в направлении увеличения произвольности, но, напротив, по пути *все более жесткого связывания* изначально произвольных самодвижений разнообразной внешней детерминацией. В самом деле, чем выше становится уровень нервной организации в целом, уровень системного опосредования вообще, чем дифференцированнее, утонченнее становится сигнальная детерминация, т. е. чем более великим становится потенциальное число комбинаций различных раздражений, способных возбудить цепи *ответных* реакций ("операций"), тем более исключительными оказываются для организма те обстоятельства, которые могли бы обусловить как возможность, так и саму нужду в *произвольном самодвижении*, т. е. в "реакции на отсутствие" ⁶⁰. Высокоорганизованное животное, обладающее таким универсальным уровнем опосредования, как кора головного мозга, потенциально имеет возможность почти любое воздействие внешней среды рецептировать в качестве рефлекторного пускового сигнала — сигнала того или иного уровня опосредования, т. е. *тре-бующе*^о более или менее сложного комплекса *ответных* действий.

Напротив, у низших организмов возможность такого "ассоциирования", а тем самым и вероятность "встречи" с адекватным раздражением оказывается очень ограниченной. Для того, чтобы привести здесь в действие, скажем, пищевой рефлекс нужно буквально "стукнуться ртом" об "объект" потребности. Это мы и наблюдаем, так сказать, эмпирически. "Поведение" простейших организмов (инфузорий, например) состоит из массы никак не "адаптированных" произвольных "пульсаций" и хаотических движений "на авось", эти движения лишь совершенно случайно мо-

†* Павлов И. П. Развитие ребенка, с. 101.

Ср. Лоренц: "рефлекс... существует у животных, способных к тонкой дифференциации" (Павлов И. П. Развитие ребенка, с. 111).

55

гут привести к контакту с нужным "объектом", к встрече с биологически адекватным комплексом внешних факторов ⁶¹.

У высокоразвитых животных такого рода примитивные самодвижения выявляются уже лишь как *атавизмы* или крайние формы патологии. Нечто подобное выявляется и у человека, например, в симптоматике истерии как хроническое подергивание конечностей, дрожание, тик и т. д.; наконец, как общая картина истерической "двигательной бури" (Кречмер). Но кроме такого рода примитивнейших атавистических реакций, произвольная "реакция на отсутствие" у высокоорганизованного животного может, видимо, проявиться и в адекватной структуре его нервной системы сложнейших — *предметных* формах. Вот, например, вопрос: как можно было бы представить себе "тик" кортикального рефлекса, являющегося, по существу, сложно-системной, т. е. потенциально предметной связью?

Вышеупомянутый канадский нейрохирург У. Пенфилд сумел в экспериментальных условиях вызвать такого рода "тик" путем воздействия электротока на различные строго локализованные точки коры головного мозга больных, страдающих очаговой эпилепсией. Этот кортикальный "электроток" проявлялся в виде ярких галлюцинаторных вспышек, в которых как бы оживали обрывки прошлого опыта: встреча и разговор со знакомым, прослушивание песни и т. д. Характерно, что эти искусственные "электрические" представления оказываются настолько яркими, что ни один человек не может собственным "волевым" усилием представить (вспомнить) такое изобилие деталей. И, во-вторых, повторное раздражение той же строго локализованной точки коры вызывало вспышку того же самого представления ⁶².

Так как же можно было бы представить себе, так сказать, "естественную" (произвольную) "реакцию на отсутствие"? Очевидно, как галлюцинацию, раскрывающуюся и во внешнем сложноорганизованном действии. Действии, направленном на... "авось" (на "ничто").

Это кажется совершенно невероятным. Однако клиника дает бесчисленные примеры самых "невероятных" действий такого рода. Да только ли клиника! Кто не наблюдал на городских улицах прохожих, фантазирующих "на ходу"? Идет себе такой человек и

⁶¹ Конечно, вероятность выживания "на авось" очень невелика. Но, с другой стороны, при благоприятных условиях, т. е. в случае "удачи" потомки от одной инфузории-туфельки (она размножается простым

делением) теоретически за год могут составить цифру 75×10^{108} . Полный шар, касающийся одним боком солнца, а другим — земли, не мог бы вместить годового потомства одной инфузории. А их в каждой лужице — миллионы.

⁶² Подробно см.: Пенфильд У., Джаспер Г. Эпилепсия и функциональная ана- > томия головного мозга. М., 1958.

56

громко разговаривает, спорит с воображаемым собеседником, жестикулирует, размахивает руками, кому-то подмигивает, а кому-то грозит кулаком... Кому? Остановите его и спросите: кому он грозит, с кем разговаривает? С дядей, который в Киеве? Прервите его фантазию, и у него будет такой вид, будто он очнулся. А ведь такой неприличный конфуз может случиться и с каждым из нас, если мы только позволим себе достаточно сильно увлечься воображаемой ситуацией, хотя мы и вполне "нормальные" люди. И это мы — взрослые... Но дети! — вот уж где поистине сплошной мир грез наяву.

Однако подчеркнем: это — *человеческие* дети, онтогенетически воспроизводящие великий филогенетический сдвиг. Не животные! Животные не грезят, хотя потенциально "грезы" уже заданы здесь самой структурой их "сенсомоторного интеллекта", т. е. структурой системно организованных нервных связей и их, очевидно, тоже можно выявить электротоком. Впрочем, в рамках современной этологии такого рода эксперименты стали рутинными. Например, Лоренц рассказывает: "В большинстве своих экспериментов, проводимых на котках, проф. Гесс имел дело с полностью скоординированным и интегрированным типом поведения. Если он стимулировал "центр драчливости", то кот вел себя так, как если бы перед ним действительно был соперник... слабая стимуляция центрального пункта приводила кота в "боевое настроение": если раздражение усиливалось, кот начинал нападать на всякого рода замещающие объекты, еще менее похожие на его соперников, вплоть до "взрыва", выражающегося в настоящей битве с воображаемым противником"⁶³.

И тем не менее, что касается грез, то следует все-таки подчеркнуть, что животные, как правило, не могут грезить *сами, по собственному почину*. Они в большей степени "реалисты", или, что то же самое, — "автоматы". В отличие о людей (и от инфузорий — с другого конца филогенеза) практически каждая операция высокоорганизованного животного строго детерминирована воздействием внешней среды, управляется этим воздействием. И чем более многоэтажной и универсально взаимосвязанной становится нервная система в целом, чем более дифференцируется вглубь и увеличивается вширь круг потенциально сигнальных раздражений (соответственно — уменьшается, сужается сфера раздражений индифферентных), т. е. чем более нервные связи приобретают универсальный характер предметно-понятийных систем, — тем менее вероятным, практически невозможным оказывается их *произволь-*

⁶³ Павлов И. П. Развитие ребенка, с 127.

57

нов выявление, т. е. *самодвижение* этих имплицитно наличных динамических образований.

Глубочайшая пропасть отделяет самое высокоразвитое животное (рефлекторного "приспособленца", "реалиста") от виртуозного самоуправного фантазера — человеческого ребенка. Пропасть эта — проблема "начала".

В самом деле, с какой это стати животное могло бы начать фантазировать? Во-первых, ему просто некогда этим заниматься. Сигнальная рецепция автоматически бросает волка в погоню за зайцем. Погоня, конечно, может кончиться неудачей. Но в любой момент все же есть комплекс каких-то реальных рецепций, автоматически складывающихся в пусковой интеграл дальнейшего поведения. Предположим, все это тем не менее не приводит к удовлетворению. Но спрашивается: чем тут может помочь галлюцинация? Можно сколько угодно щелкать зубами, представляя идеального зайца, можно даже выделять при этом желудочный сок — голода этим не утолишь. То, что для простейших организмов еще могло являться формой жизнедеятельности (самопроизвольная активность — ауто-ритмия), для высокоорганизованных нервных систем становится регрессом, вредной патологией. Ведь если даже и возможна в принципе такая ситуация, когда высокоорганизованное животное, несмотря на всю мощь своего кортикального опосредующего аппарата, все-таки не может "совместить" (ассоциировать сигнал-но) возбужденную нейрофизиологическую систему своих влечений с наличным комплексом внешних воздействия, — то спрашивается: чем может здесь помочь ему произвольная "реакция на отсутствие", т. е. чисто идеальное воспроизведение динамической структуры "объекта" потребности?

Конечно, эпизодические вспышки ирреальных представлений может быть и не принесли бы

животному большого вреда, так же, как не приносит существенного вреда эпизодическое употребление наркотика (иногда это полезно: позволяет, например, избежать болевого шока, или просто уснуть, т. е. "освежить" перенапряженную нервную систему). Однако замена наркотиком хлеба, т. е. превращение возможности ирреальных представлений в действительный способ жизнедеятельности, — это неизбежно привело бы животное к быстрому и сокрушительному поражению в реальной борьбе за существование.

Итак, взрыв рефлекторного шара, вполне вероятный сам по себе, не может высокоорганизованному животному дать ничего, кроме ирреальной фантазии. Но животное принципиально не может стать фантазером, ибо это *биологически вредно*. Таким обра-

58

зом, применительно к ситуации антропогенеза, оказывается, что потенциально сознание вполне вероятная "вещь", но актуально оно совершенно невероятно.

Посмотрим, однако, — гипотетически, конечно, — какая структура могла бы сложиться в случае превращения ирреальной динамики сознания в универсальный способ жизнедеятельности? Иными словами, подытожим, что мог бы дать (потенциально хотя бы) взрыв рефлекторного шара.

Взрыв рефлекторного шара, т. е. рождение психики, может нам дать:

1. *Мысль* или идею (всеобщее, раскрывающееся в системе частных понятий) — самое простое, исходное идеальное образование. Нейрофизиологический механизм мысли заключается в незавершено-внутренней ("интериоризованной" — Ж. Пиаже) *произвольной* динамике относительно самостоятельных систем действий⁶⁴. Впрочем, "интериоризация" этой динамики может быть весьма относительной. Например, дети, представители "первобытных" обществ и невротики не могут мыслить, совсем не выражая свою мысль во внешнем действии — через жест или хотя бы мимику (мысль, что называется, написана на лице), т. е. они "мыслят" не только головой, но и соответствующими рабочими органами: мышцами, руками, ногами — всем телом!

2. *Представление* — вторичное, более сложное, т. е. уже опосредованное мыслью (понятием) идеальное образование. Всякое представление предполагает мысль в качестве исходного движения, однако, оно доводит это движение до *изнутри стимулированной* рецепции (вернее было бы сказать — псевдорекцепции).

Как это понимать? Закройте глаза и попробуйте ясно представить себе простейшую мысль: "вверх-вниз", "линия". Обратите внимание — что прodelывают при этом ваши глазные яблоки, плотно прикрытые веками. Они движутся? Очевидно, что-то подобное происходит и со всеми рецепторами — внутри рецепторов! Например, пытаюсь идеально представить "соленое", мы *изнутри провоцируем* вкусовой рецептор на стереотипные процессы, аналогичные тем, которые возникают при контакте с реальной солью.

Какие это процессы? Вот что, например, говорит Лоренц о механизме "восприятия" запахов: "В тот момент, когда запах действует на обонятельные клетки, они начинают ритмически возбуждаться (рефлекторная деблокада заторможенной ауторитмии). —

⁶⁴ Интериоризация действия сама по себе, *без фактора произвольности*, еще не дает основания говорить о его превращении в идеальный феномен сознания. Это понимал Пиаже, что вынуждало его интерпретировать свою систему интериоризованных операций как бессознательно-автоматический процесс, аналогичный работе счетно-решающего устройства — машины.

59

Ю. Б.), причем это ритмическое возбуждение происходит в различных ритмах, каждый из которых является характерным для определенного запаха. Эдриан (*Adrian* — австрийский физиолог. — Ю. Б.) может посмотреть на кривую электрической активности этих клеток и тут же сказать, какого рода запах воспринимается слизистой оболочкой органов обоняния кролика"⁶⁵. Ну, а если эти ритмы будут стимулированы "изнутри", т. е. будут осуществляться в исходной форме ауторитмии? Очевидно, что тогда мы получим... *галлюцинацию* запаха.

Что касается вопроса, чем может быть стимулирована рецепторная реакция, интересны опыты К. М. Быкова и А. Т. Пшони-ка, которые показали, что если, например, к руке прикладывать нагретую пластинку, говоря одновременно испытуемому: "Холод!", — то при упрочившейся системе условных связей сосудистые реакции будут следовать за словесным раздражителем — вопреки! — реальной рецепции". Подобно этому Пьер Жане гипнотически внушал своим пациентам, что бумажки, помеченные крестом, нельзя увидеть. Он раскладывал на столе десять бумажек, четыре из которых были с крестом. По пробуждении испытуемого Жане заставлял его сосчитать все бумажки. Испытуемый насчитал шесть. Остальные четыре с крестами он и действительно просто не видел! В других вариантах эксперимента Жане вместо креста писал слово "невидимый" и — добивался того же эффекта. Вот уж поистине факт, о который сломает

зубы!

Однако обобщим: идеально представление есть вторичное (переходное — "средний термин") образование, заключающееся в галлюцинаторно-образном воспроизведении мысли.

И наконец, 3. Сознательно *предметное восприятие* — завершающая синтетическая конструкция, выведение и объяснение которой, как нам представляется, уже выходит за рамки собственно психофизиологической постановки вопроса.

Само собой разумеется, что здесь мы имеем в виду именно *сознательное* восприятие, т. е. *предметное* видение, слышание и т. д., а не просто рецепцию, т. е. внешний стимул, сигнал бессознательно-автоматического движения. Сигнал непроизвольного рефлекса нельзя увидеть, хотя он и рецептируется глазом. Мы никогда не слышим звук как таковой, но только шорох *листьев*, шелест *бумаги* и т. д. — ведущим и организующим "двигателем" предметного восприятия всегда является воображение, рисующее сразу *целостный гештальт* или, в порядке уточнения, заменяющее его

⁶⁵ Павлов И. П. Развитие ребенка, с. 112.

⁶⁶ См.: Быков К. М., Пшоник А. Т. О природе условного рефлекса// Физиологический журнал СССР. 1949. № 5, с. 509—523.

60

другим гештальтом. Иными словами, между рецепцией и восприятием такая же огромная пропасть, как между начальным и завершающим витками филогенетической спирали. И еще сверх того, ибо завершающий виток развития нервной спирали (кора головного мозга) создает лишь необходимую предпосылку для конструкции восприятия, а именно: создает лишь биологически бесполезную (если не вредную!) возможность выявления произвольного самодвижения ("реакции на отсутствие") в качестве предметного видения, т. е. идеального представления. Но предметное видение как таковое само по себе есть лишь *ирреальный феномен сознания* (воображение), но не восприятие. Восприятием может стать лишь дальнейшее опосредование; оно по самой своей конструкции есть механизм *совмещения, синтеза идеального* (продукта воображения) *и реального* (устойчивой комбинации внешних воздействий) и в качестве такового требует особого генезиса, выходящего за рамки психофизиологической проблемы сознания вообще. Забегая вперед, скажем, что конструкция восприятия раскрывается как "интериоризованная" схема уже сверхбиологического феномена — сознательной целесообразной практической деятельности; генетическое же понимание последней предполагает, в свою очередь, предварительный генезис ирреальных представлений сознания, с одной стороны, генезис общественных организмов — с другой. Таким образом, предметное восприятие может быть раскрыто лишь как *завершающий продукт* антропогенеза вообще, выходящий за рамки психофизиологии. Поэтому здесь мы можем лишь еще раз подчеркнуть: рецепция не есть восприятие.

Сигнал автоматического-непроизвольного рефлекса нельзя увидеть. Мы видим не комбинацию сигнальных раздражителей, не "пусковую" точку, но целостность, т. е. предмет, имплицитно заданный соответствующей системой наших собственных стереотипных операций, в том числе и стереотипных псевдорцепций ("галлюцинаций"), поскольку последние оказываются необходимыми моментами, органически входящими в целостно-предметное видение воспринимаемой вещи. Последним обстоятельством объясняются, в частности, многочисленные "обманы", "иллюзии" восприятия: объясняется тот факт, что часто мы вольно или невольно тень принимаем за плетень, незавершенную кривую за окружность и т. д. Этим обстоятельством объясняется необходимость постоянной коррекции, уточнения наших предметных восприятий.

Не вдаваясь в конкретный анализ конструкции восприятия, проведем в качестве иллюстрации аналогию с процессом творчества вообще.

61

Как известно, всякий процесс творчества начинается с идеи (мысли). Второй этап — развертывание абстрактной идеи в конкретную систему представлений, т. е. в гипотезу. Но гипотеза нуждается в проверке, т. е. в совмещении с реальностью путем эксперимента — это и есть завершающий этап творчества, венец дела. Именно здесь в случае удачи происходит чудо: ирреальное представление превращается в восприятие, тем самым гипотеза — в теорию, а идея — в истину.

Параллельно: невроз начинается с навязчивой (т. е. независимой от воли) идеи. Углубляется в систему невротических представлений (т. е. представлений отнюдь не гипотетических: у невротика отсутствует критическая "инстанция"). Завершается процесс попытками воплотить невротические представления в реальных действиях, что, естественно, проявляется в массе

неадаптированных "операций", в сумасбродных поступках и т. д.

Таким образом, при внешнем сходстве выявляется принципиальная разница между процессом творчества и неврозом. Здесь становится отчасти понятным и то, почему проблему сознания невозможно решить, оставаясь в рамках чистой психофизиологии — в этих рамках можно вывести только невроз, внешне похожий на творчество.

И действительно, подлинно творческая идея всегда воспринимается поначалу как "сумасшедшая идея", т. е. как заведомая ложь. Творчество, таким образом, обнаруживает себя стороннему наблюдателю как чудо превращения заведомой лжи в истину. Психофизиологически этого чуда объяснить нельзя. В дальнейшем мы попытаемся показать, что механизм этого чуда — труд. А пока подведем итоги.

Итоги малоутешительны. Могучий джин по-прежнему сидит в рефлекторной бутылке. Он уже в силах вышибить пробку, но это ему будет стоить жизни!

Мать-природа оказалась предусмотрительной. Она предвидела смертельную опасность и заблаговременно приняла меры. Поскольку бесенок был слабеньким глупым комком протоплазмы, он мог на просторе свободно резвиться (ауторитмия). Но ровно в той мере, как деточка-черт становился опасным дьяволом, все жестче и всесторонней оковывали его цепями внешней детерминации. Его застегнули в мундир рефлекса и начали муштровать: ать-два — слушай команду! Проспишь сигнал — получишь синяк; самоуправство — смертная казнь. Ешь глазами начальство, и — не моргать!

То, что сходило с рук простейшему организму, сделалось преступлением для тончайше отрегулированной и сложнейшей живой системы. Произвольная, т. е. неадаптированная "реакция на от-

62

сутствие" становилась самоубийственной ровно в той мере, насколько сложно-системной, т. е. предметной, оказывалась в потенции сама операция.

Итак, в той мере, как в недрах рефлекса потенциально зреет сознание, актуально оно становится все менее вероятным, ибо произвольность, т. е. прерыв непрерывности внешней детерминации, сама по себе не может дать *познания*, не может завершиться предметным восприятием. Если в качестве исходного принципа генезиса мы постулируем произвольность, то сознание как таковое, по крайней мере в своих генетически первоначальных формах, не может быть ничем иным, кроме чисто аутистического исполнения желания, независимо от наличных факторов среды, т. е. сновидением или неврозом. Такое "сознание" может быть: во-первых, произвольно возникающим мышлением и, во-вторых, миражным воображением. Но ведь именно это в свое время и констатировал Ж. Пиаже. Цитируем: "Мысль идет на службу непосредственному удовлетворению потребностей гораздо раньше, чем принуждает себя искать истину. Наиболее произвольно возникающее мышление — это игра или по крайней мере некое миражное воображение, которое позволяет принимать едва родившееся желание за осуществимое. Это наблюдали все авторы, изучавшие детские игры, детские показания и детскую мысль. То же самое с убедительностью повторил и Фрейд, установив, что принцип наслаждения предшествует принципу реальности" *⁷.

Таковы факты.

Но какова логика? Логика противоречит фактам, установленным в многочисленных исследованиях, касающихся: 1) развития сознания ребенка; 2) обратного процесса деструкции знания у невротиков и 3) так называемого "пралогического", т. е. "первобытного" мышления. Факты показывают, что во всех трех перечисленных случаях нам эмпирически дан чистейший воды аутизм. Логика же диктует вывод: поскольку аутистическое мышление биологически вредно, постольку оно и генетически невозможно в качестве *исходного*.

Что же нам выбрать: логику или факты?

Согласно развиваемой здесь концепции мы — люди — все в глубине своей аутисты. Аутизм же вообще, в своем наиболее точном определении, есть утверждение и проецирование вовне собственной внутренней субъективной логики вопреки любым наличным фактам. Логика эта может быть чисто аутистичной, т. е. индивидуально своеобразной (у невротиков и детей) или коллектив-

⁶⁷ Пиаже Ж. Речь и мышление ребенка. М., 1932, с. 372.

63

но внушенной, т. е. общепринятой, общественно-стереотипной (у дикаря и современного

ученого — разница между ними в исторически обусловленном качестве ассимилированных "коллективных представлений" ⁶⁸) — суть дела не меняется. Если факт противоречит логике, тем хуже для факта. Вспомним хотя бы эксперименты П. Жане с бумажками, помеченными крестом: нам внушили (или мы сами себе внушаем), что таких бумажек нет, и, действительно, мы их просто не видим, хотя и... замечаем? Ведь для того, чтобы не увидеть такую бумажку, предварительно нужно все-таки заметить, что она с крестом! Вот уж поистине глаз да глаз нужен за собственной психикой, надо за ней слеживать, иначе не успеешь и глазом моргнуть, как окажешься в дураках. Еще великий Дарвин подметил это явление, а потому и положил себе за "золотое правило": в первую очередь и особенно тщательно записывать именно те наблюдения, *которые противоречат собственным гипотезам*; он обнаружил, что такие "ненужные" факты легко "выпадают" из памяти, просто никак не "хотят" запоминаться. Однако в порядке эксперимента не будем противоречить собственной природе и выберем логику вопреки фактам. Во всяком случае, именно так поступил первооткрыватель произвольного аутистического мышления Е. Блейлер; со своей категорией аутизма он расправился так же решительно, как гоголевский Тарас Бульба со своим сыном: я тебя породил, я тебя и убью, ибо ты — противоречишь собственной моей логике! Позже доводами Блейлера воспользовался Л. С. Выготский в споре с Ж. Пиаже: "С точки зрения биологической эволюции является несостоятельным допущение, будто аутистическая форма мышления является первичной"... "Допустить, что функция мечты, логика сновидения являются первичными с точки зрения биологической эволюции... является nonsensom... допустить галлюцинаторное удовлетворение потребностей в качестве первичной формы детского мышления — значит игнорировать..." ⁶⁹ и т. д. Спрашивается: что игнорировать? Доводы Выготского почерпнуты из Блейлера и направлены против очевиднейших фактов преобладания чисто аутистических форм в детском сознании; фактов, демонстрируемых Пиаже, и, в первую очередь, самим Блейлером. Правда, то обстоятельство, что эти факты биологически "нелогичны", признает и сам Пиаже,

⁶⁸ Термин "коллективные представления" принадлежит Леви-Брюлю и выражает, с его точки зрения, суть "пралогического" мышления. Ср. К. Ясперс: "Стремление делать нечто так, как делают все, не остаться в стороне, приводит к господству всепоглощающего типизма, на новом уровне сравнимого с самыми примитивными временами". Ср. также с категорией "man" в философии М. Хайдеггера.

"Выготский Л. С. Мышление и речь// Выготский Л. С. Избранные психологические исследования, с. 70, 89.

64

ибо действительно "аутизм не знает приспособления к действительности... Единственная функция аутистической мысли — это стремление дать нуждам и интересам немедленное (бесконтрольное) удовлетворение, деформация действительности, чтобы пригнать ее к "Я" ⁷⁰. Как же это такое безрассудное самоуправство могло быть возможным филогенетически? Ведь природа — суровая мать, она не прощает малейшего пренебрежения к своим стимулам.

Ясную позицию по этому вопросу занял было З. Фрейд. Вопреки всякой логике, он прямо заявил, что аутизм — *генетически первичная форма*, которая лишь затем, путем социального принуждения, приобретает реальные функции, направленные на действительность ⁷¹. Естественно, что Блейлер высмеял Фрейда: "Он может представить себе такой случай, что грудной ребенок, реальные потребности которого полностью удовлетворяются матерью без его помощи, и развивающийся в яйце цыпленок, отделенный скорлупой от внешнего мира, живут еще аутистической жизнью" ⁷².

Нет уж. Раз аутизм биологически вреден (бесплезен, по крайней мере), значит и генетически он — никуда не годен. Тут уж логика: дважды два — математика. Попробуйте возразить.

И все же мы спросим у Блейлера: а что же такое сама логика? Послушаем его еще разок:

"Аутистическое мышление тенденциозно, между аутистическим и обычным мышлением не существует резкой границы... Даже в науке часто доказывают то, во что охотно верят, и все противоречащее этим доказательствам легко игнорируется... Возражения, приводившиеся против введения железных дорог, против учения о гипнозе и внушении, против учения Фрейда, составляют весьма интересный материал для трагикомедии духовной жизни человечества" ⁷³.

Нашей непосредственной задачей будет теперь показать, что и само учение Блейлера об аутизме явилось отнюдь не безынтересной страницей этой трагикомедии.

РАЗДЕЛ 6.

ВНУТРЕННЯЯ АНТИНОМИЯ АУТИЗМА

Е. Блейлер вошел в историю психиатрии как человек, впервые построивший связную теорию

психогенного механизма группы сходных заболеваний, объединенных общим названием "шизоф-

⁷⁰ См.: *Выготский Л. С. Мышление и речь // Выготской Л. С. Избранные психологические исследования.*

⁷¹ То, что в процессе онтогенеза сознания ребенка дело обстоит именно так, на многочисленных фактах показал Пиаже.

⁷² *Блейлер Е. Аутистическое мышление, с. 56.*

⁷³ Там же, с. 112.

65

рения". Подчеркнем: *психогенного* механизма. Это следует оговорить особо, ибо в практике клинических исследований до сих пор сильна еще тенденция принижать значение собственных психогенных процессов; все усилия подчас однобоко концентрируются на поиске "объективных" соматических поражений, каковых иногда просто нет.

Итак, в чем суть теории Блейлера? Читаем: "Одним из важнейших симптомов шизофрении является преобладание внутренней жизни, сопровождающееся активным уходом из внешнего мира. Более тяжелые случаи сводятся полностью к грезам, в которых как бы проходит вся жизнь больных; в более легких случаях мы находим те же самые явления в меньшей степени. Этот симптом я назвал *аутизмом*" ⁷⁴.

Сразу же уточним: этот "уход" из внешнего мира не следует обязательно принимать прямолинейно (например, в смысле юн-говской "интроверзии" — обращение "либидо" внутрь), как отказ от действий, проецируемых вовне. Наоборот, "аутистические стремления могут направляться и на внешний мир; таковы, например, случаи, когда шизофреник-реформатор хочет перестроить общество и вообще постоянно стремится к активному участию во внешнем мире" ⁷⁵. Иными словами, аутистический "отказ от реальности" вовсе не является подавлением собственной, изнутри стимулируемой активности; напротив, именно здесь она приобретает ничем не ограниченный гипертрофированный размах. Отказ от реальности выявляется у шизофреника в активном неприятии требований окружающего мира, в ненависти ко всему реальному. Он порывает с действительностью именно потому, что его чрезмерно напряженное влечение вступает в конфликт с "данностью", со средой; оно (влечение) пытается осуществить себя независимо от чего бы то ни было, "здесь" и "теперь", вопреки действительности, не поддающейся деформации. И, во-вторых. На практике грань между собственно патологическими симптомами и резко выраженными аутистическими устремлениями относительно здоровых людей оказалась весьма условной. Например, Э. Кречмер наряду с шизофрениками (т. е. больными, явно ненормальными людьми) выделяет шизотимиков — относительно здоровых людей, выявляющих, однако, в своей деятельности ярко выраженные шизоидные черты. Кречмер полагает даже, что такого рода личности в соответствующих условиях могут сыграть выдающуюся роль: "Они герои переворотов, которым не нужны реалисты, когда невозможное становится единственной

⁷⁴ *Блейлер Е. Аутистическое мышление, с. 8.*

⁷⁵ Там же.

66

возможностью. Аутистическое мышление не становится здесь реальностью (это невозможно), но делается сильно действующим ферментом при превращении одной исторической реальности в другую. При известных исторически заостренных ситуациях эти ферментивные действия аутистических лозунгов, даже и фанатиков и утопистов среднего типа, влияют сильнее, чем реально-политические эксперименты и соображения" ⁷⁶.

Но оставим пока в покое "везучих" шизотимиков и обратимся к обыкновенным шизофреническим "грезам", ибо за исключением особенных обстоятельств попытка "реализовать" комплекс напряженных аутистических желаний вопреки действительности оказывается осуществимой лишь в форме галлюцинаторного удовлетворения в условиях психиатрической клиники. Так, например, "... пациентка находится на небе, общается со святыми, и все впечатления органов чувств, которые противоречат этому, претерпевают иллюзорное превращение в духе основной идеи или же вовсе не апперцептируются. Шизофреник в большинстве случаев смешивает оба мира... там, где он сознает противоречия, доминирующим является для него мир бредовых идей, тот мир, которому принадлежит большая реальность и соответственно которому он прежде всего поступает" ". При этом собственное "Я" шизофреника, воплощенное в эгоцентрических фантазиях, беспредельно гипертрофируется, становясь центром всех возможных мировых событий; если что-то еще и воспринимается извне, то только сугубо прагматически, как нечто имеющее непосредственное отношение к "Я". И если способность фиксировать противоречия между собственным вымыслом и реальностью все-таки сохраняется, она уже не срабатывает как "критическая инстанция", направленная на коррекцию субъективных продуктов воображения; она неизбежно становится

неиссякаемым источником мучительных переживаний, поскольку все реальное, противоречащее вымыслу, воспринимается как демоническая враждебная сила, призванная помешать осуществлению эгоцентрической мечты. Таким образом,

⁷⁶ Кречмер Э. Строение тела и характер, с. 288. См. дальше: шизотимический реформатор выявляет "беспощадную ненависть к реальному миру... ничего не остается кроме чистой голой этической религиозной схемы. Человечество, сделавшееся добродетельным благодаря страху, окруженное решетками. Если показывается кто-нибудь, который в малейшей степени нарушает категорический императив или игнорирует его, — тот лишается головы. Здесь ярче всех Робеспьер. Кровопийца? — Нет, ученик Руссо, робкий нежный мечтатель, бледная добродетельная фигура... Он ничего не чувствует кроме добродетели и идеала... Эту шизо-тимическую триаду — идеализм, фанатизм, деспотизм — мы находим у более глубокой личности Кальвина... Кальвин из теологических соображений в течение четырех лет казнил 50 человек" (там же, с. 281—291).

⁷⁷ Блейлер Е. Аутистическое мышление, с. 32.

67

способность все-таки ассимилировать реальность способствует, конечно, сохранению у шизофреника относительно высокого интеллектуального уровня эгоцентрических фантазий, их более или менее успешной маскировки под "нормальное" мышление, нацеленное на освоение действительности. Но, с другой стороны, именно этот фактор (сохранение способности фиксировать и остро переживать несоответствие собственного бредового вымысла и реальности) становится источником параноического бреда преследования, поскольку всякая реальность *a priori* воспринимается шизофреником как нечто эмоционально отрицательное, как помеха, препятствие — враждебная сила, легко поддающаяся демонической персонификации. Это Блейлер и констатирует: "В то время как аутизм приводит вследствие осуществления желаний прежде всего к экспансивному бреду, восприятие препятствий должно порождать вышеописанным путем бред преследования" ⁷⁸.

Таким образом, хотя по своему психогенному механизму шизофрения есть произвольное удовлетворение желания, что, казалось бы, должно приводить к экстазу и интенсивному чувству счастья, — на самом деле это удовлетворение практически всегда обнаруживает свою амбивалентную природу и сопровождается не столько удовольствием, сколько невротическими страхами, болью и рядом других пренеприятнейших переживаний. Короче: "необходимо обладать некоторой творческой способностью для того, чтобы создать себе совершенный галлюцинаторный рай. Этой способностью обладает далеко не всякий становящийся шизофреником" ⁷⁹.

Аутистическому счастью, по мнению Блейлера, мешают не только препятствия "объективного" порядка, например, "...голод или потребность в мочеиспускании все вновь и вновь дают знать о себе после того, как они получили галлюцинаторное удовлетворение в сновидении, и наиболее удачное внушение может лишь на время устранить продолжительные, органически обусловленные боли" ⁸⁰. Не менее важны и причины, так сказать, метафизической природы, а именно: "И полное достижение страстно желаемой цели редко приносит с собой счастье. Таково положение вещей и в действительной жизни... Должно ли дело обстоять лучше при галлюцинаторных удовлетворениях?" ⁸¹. При галлюцинаторных удовлетворениях дело должно обстоять хуже. Почему? — присмотримся внимательнее к загадочной "метафизической" причине невозможности аутистического счастья.

⁷⁸ Плейер Э. Аутистическое мышление, с. 52.

⁷⁹ Там же, с. 52.

⁸⁰ Там же, с. 52.

⁸¹ Там же, с. 53.

68

Что касается "самой действительной жизни", послушаем такого ее знатока, как Достоевский: "Да осыпьте его всеми земными благами, утопите в счастье совсем с головой, так, что только пузырьки вскакивали на поверхности счастья... Так он вам и тут, человек-то... рискнет даже пряниками и нарочно пожелает самого пагубного вздора" ⁸².

То, что это не просто художественная гипербола, но действительный факт, мы увидим дальше при разборе аутистической динамики невротических представлений. Но спрашивается: почему это так? Послушаем Достоевского еще разок: "Человек любит созидать и дороги прокладывать, это бесспорно. Но... Почему вы знаете, может он здание-то любит только издали, а отнюдь не вблизи" ⁸³. И еще: "Почем вы так твердо, так торжественно уверены, что только одно нормальное и положительное, — одним словом, только одно благоденствие человеку выгодно? Не ошибся ли разум-то в выгодах? Ведь, может быть, человек любит не одно благоденствие? Может быть, он ровно настолько же любит страдание?.. А человек иногда ужасно любит страдание, до страсти, и

это факт. Тут уж и со всемирной историей справиться нечего, спросите себя самого, если только вы человек и хоть сколько-нибудь жили" ⁸².

Впрочем, "справляться" со всемирной историей всегда полезно. История, например, подарила нам поразительнейший в этом роде феномен — христианскую аскезу. В самом деле, ведь главная максима христианства заключается отнюдь не просто в призыве к терпению, к покорности судьбе. Максима терпения лежит в основе Ветхого Завета и языческой античности. Напротив, христианство требует постоянного самоограничения *вопреки* естественным дарам судьбы; оно возводит в культ самоотверженность. Страдание, обусловленное внешними факторами, вообще не принимается в расчет как подлинно очистительная нравственная ценность. Именно постоянное самоограничение вопреки дарам судьбы постулируется как наивысшее моральное благо и цель. Но удивителен не только сам феномен христианского учения как такового. "Искупительные" влечения к жертвенности, к самоотречению очень часто в напряженнейших формах выявляются у людей, не имеющих никакого отношения к христианской религии; более того — в детских фантазиях и неврозах! Мы привыкли отделяться от этого факта ссылкой на патологию, "ненормальность", извращение. Поразителен, однако, тот исторический факт, что христианство очень быстро завоевало популярность сре-

⁸² Достоевский Ф. М. Собр. соч. Т. 4, с. 157.

⁸³ Там же, с. 160.

⁸⁴ Там же, с. 161.

69

ди массы людей, оно поистине молниеносно превратилось в мировую религию. Мы никогда не сможем до конца понять громадные исторические факты такого рода, если не признаем, что в самоограничении вообще, доводимом в крайних случаях до степени самоотречения, находится вполне реальный источник какого-то необъяснимого удовлетворения, элемент непосредственного наслаждения, отнюдь не связанного с одной только мистической верой в загробное счастье. В следующем очерке мы будем подробно говорить о том, что самоограничение (самоотречение) является исходным принципом нравственности и в этом качестве было исходным принципом первичной (родовой) социальной связи. Но, с другой стороны, самоограничение можно толковать и как генетический принцип *познания* — как фактор, превращающий субъективное аутистическое сознание, свойственное представителям примитивных архаических сообществ и детям, в объективное рациональное мышление, направленное на объект и подчиняющееся "логике" самого объекта, "собственной мере предмета". В современной теории познания этот аспект проблемы был вскрыт генетической психологией Ж. Пиаже, который прямо связывает качественный уровень различных познавательных логических структур со степенью способности человека к самоограничению. В данном контексте в поле нашего внимания оказываются гипертрофированные проявления общечеловеческого феномена самоограничения, поскольку здесь наша цель — разобраться в логике Блейлера-Фрейда, объектом исследования которых были именно патологические проявления данного феномена. Эти их исследования выявили удивительный факт. Оказывается, что человек любит и хочет страдать! Этот факт требует особенного внимания, ибо сутью его является сверхъестественный парадокс.

Мы попытаемся в дальнейшем показать, что конституирующее ядро — "архетип" — этого поистине сардонического феномена составляет изначальная амбивалентность всех аутистических (эгоцентрических) человеческих замыслов. Амбивалентность эта проявляется в нравственной форме совести, т. е. в исходном чувстве вины, вины в глубине своей, как правило, "невротической", "метафизической", если угодно. Эта глубинная вина часто пробивает себе дорогу на поверхность в форме различных болезненных симптомов и прежде всего в виде "нормального" и знакомого всем беспричинного (детского) страха. В экзистенциализме этот страх превратился даже в "онтологическую" категорию, не менее важную, чем сама "экзистенция". Вот как характеризует его К. Яс-перс: "Настоящий страх тот, который считается последним, из

70

которого нет больше выхода". Чтобы устранить такой страх "надо иметь свою причину выше экзистенции" ⁸⁵.

Однако примечательно: дети, страдающие метафизическим страхом, никогда не пытаются "выйти за пределы экзистенции" (кончать самоубийством — Ясперс), они бессознательно используют оригинальный и весьма действенный способ "самолечения" — просто-напросто начинают плохо себя вести, т. е. явно провоцируют *реальное наказание* любыми подвернувшимися под руку "запрещенными действиями". Реализовав, "опредметив" таким способом непонятное чувство страха, добившись реальной "кары", они становятся покойны и довольны, испытывают облег-

чение. Известны и серьезные преступления взрослых невротиков, совершенные с одной целью — фиксировать необъяснимое чувство вины. Более того, многие преступления сравнительно нормальных людей, на первый взгляд не представляющие ничего загадочного, при глубоком анализе обнаруживают, что они лишь прикрывались, маскировались рациональными корыстными мотивами. В этом плане характерен образ "бедного преступника", романтически возвеличенный Ницше. Читаем: "Так говорит краснолицый судья: "Для чего убивал этот преступник? Он хотел ограбить". А я говорю вам: его душа хотела крови, а не грабежа; он жаждал счастья ножа! Но его бедный разум не вместил этого безумия и убедил его: "Разве так важно — кровь? — говорил он; — неужели тебе нисколько не хочется совершить при этом грабеж? Отомстить?" И он послушался своего бедного разума... и вот, убивая, он ограбил"⁸⁵.

Зачем ограбил? Из-за того, что боялся себе самому открыться безумным! — кто же убивает безо всякой цели? Волк, и тот убивает лишь для того, чтобы съесть. Но тем не менее... Этому "бледному" человеку зачем-то понадобилось преступление как таковое, именно потому, что оно — преступление. И кто сумеет сосчитать, сколько среди преступников, внешне последовательных корысто-

⁸⁵ *Jaspers K. Philosophic. Bd. 3. D., 1956. S. 235*, К. Ясперс, будучи психиатром по профессии, имел возможность хорошо изучить многообразные проявления беспредметного страха — феномен, требующий серьезного научного объяснения. Но он избрал другой путь, превратив этот психопатологический факт в разменную монету метафизических конструкций. С его легкой руки "страх" стал "онтологической структурой экзистенции", т. е. превратился в определяющую категорию модной философии — в своего рода экзотическую приманку для интеллигентст-вующих обывателей, жаждущих "ужасов". Мы не будем здесь тратить труда на разбор социально-идеологической подоплеки этой истерической моды. Подчеркнем лишь, что сам по себе феномен невротического страха — факт, требующий действительно серьезного, научного анализа.

⁸⁶ *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. СПб., 1912, с. 38.

71

любцев, таких вот "бледных ницшеанцев", — невротиков, ищущих себе крест в преступлениях? Фрейд, столкнувшийся в своей клинической практике с этим феноменом, противоречащим его собственной "утилитаристской" концепции невроза, писал: "Была предпринята аналитическая работа, и результат ее оказался совершенно изумителен; выяснилось, что поступки эти были совершены прежде всего потому, что это были *недозволенные* поступки, и потому что выполнение их давало их виновнику известное душевное облегчение... Теперь чувство вины, по крайней мере, было как-то пристроено. Я должен утверждать, как бы парадоксально это ни звучало, что чувство вины существовало до поступка... Людей этих с полным правом можно было бы назвать преступниками вследствие сознания вины"⁸⁷.

Но что это за вина? В чем она конкретно заключается? На этот вопрос при всем своем желании не смог бы ответить ни один "бледный преступник". Фрейд, однако, попытался ответить за них: "Аналитическая работа дала везде один и тот же вывод, что это темное ощущение вины имело своим источником комплекс Эдипа". По сравнению с этим жутким бессознательным комплексом "преступления, совершенные для фиксации чувства вины, были во всяком случае облегчением для измучившихся людей. Здесь мы должны вспомнить, что отцеубийство и кровосмешение с матерью суть два великих человеческих преступления, единственные подвергающиеся преследованию и осуждению и в примитивных общественных союзах". Таким образом, по мнению Фрейда, "совесть, теперь являющаяся наследственной душевной силой, приобретена человечеством в связи с комплексом Эдипа"⁸⁸.

Совесть — это реакция на преступные замыслы врожденного бессознательного влечения, — таков вывод Фрейда. И как это ни парадоксально, следует признать, что именно в этом пункте "еретик" Фрейд смыкается с ортодоксальным библейским вероучением о "первородном грехе" как перводвигателе человеческой истории. Ведь вся история человечества согласно святому писанию есть история "искупления" какого-то страшного преступления, совершенного прачеловеком; преступления, которое было источником "знания", но вместе с тем и причиной проклятья — изгнания из первобытно-животного "рая". С тех пор таинственный "первородный грех" постоянно витает на человечеством, он, так сказать, "онтогенетически" воспроизводится у всех индивидуумов в виде сокровенных ночных "помыслов бесовских", преступных вожделений плоти, страсти к разрушениям и к "содому", он же яв-

⁸⁷ *Фрейд З. и др.* Психоанализ и учение о характерах. М., 1923, с. 190. ⁸⁸ Там же, с. 191. Подробнее см. в работе Фрейда "Тотем и табу".

72

ляется исходной причиной и другого "конца палки" — неизбежной борьбы вождения и раскаяния, т. е. внутренних мук совести.

Таково ядро библейского учения о человеке. Этот исходный миф непосредственно оборачивается аутистической мечтой о Спасителе, крестными муками искупившего первородное грехопадение и тем самым снявшего роковое проклятье. С другой стороны, этот миф превращается в культ всеобщих "искупительных" страданий: во-первых, в монашеский культ умерщвления плоти, а также, что важное, — в культ нравственного самоосуждения, т. е. постоянного глубинного самокопания, саморазоблачения с целью покаяния и морального усовершенствования. Эта христианская подозрительность к своему "Я", принципиальное недоверие к собственной "изнутри" греховной натуре, страсть к постоянным саморазоблачениям, обусловили углубленно психологическую направленность всей новоевропейской культуры. В плане культурно-историческом христианство стало основой гносеологической переработки античной натурфилософии, ее превращения в *теоретико-познавательную* методологию, основанную на *самопознании*. Отцом современного изолированного психоанализа по праву следует считать святого отца Августина (во многих отношениях Августин мог бы дать фору даже и самому Фрейдю, в том числе и в плане разработки сексуальной основы невротических симптомов; Августина считают своим праотцом все современные экзистенциалисты).

Итак, в психоанализе и в Библии проблема совести трактуется как первородная "врожденная" вина, непостижимая рационально и недоступная сознанию в своей первоначальной сути ("бессознательное" — Фрейд). Эта вина невротически выявляется в виде беспричинного страха, она же толкает человека к самоотвержению (альтруизму), а иногда, наоборот, ведет его на "преступление во имя кары" — покаяния⁸⁹. Что же это за вина?

Конечно, легче всего было бы просто-напросто отбросить весь этот "мистический бред", а заодно — и пресловутый "эдипов комплекс", модернизирующий библейское понятие греха как нравственного (и познавательного также!) перводвигателя. Именно по этому упрощенному пути пошли практичные неопрейдисты. Однако рассмотрение фактов психопатологии, а также анализ мышления и мифов примитивных обществ убеждает, что все-таки здесь "зарыта собака"; в мистически-романтической форме траги-

⁸⁹ Согласно учению блаженного Августина только потенциальный великий "грешник" может стать подлинным и истинным "святым", ибо "святость" и величие духа прямо пропорциональны напряжению той внутренней "бесовской" силы, того "греховного" искушения, с которым предстоит бороться и победить в конце концов. Отсюда обывательская формула: "не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься".

73

ческой борьбы вины и совести ухвачено какое-то реальное содержание. Но какое?

Мы отложим до второго очерка попытку рационально разрешить эту зловещую проблему, зарисуем здесь лишь ее предварительный облик и оставим пока как открытый вопрос.

Что такое совесть?

Древнегреческие "язычники" представляли себе эту "фиктивную функцию" (Рубинштейн) в виде ужасных горгон с ядовитыми змеями вместо волос; иступленных коварных Эриний, раздирающих виноватого человека, норовящих убить его в момент наивысшего торжества — осуществления страстно желаемой цели. Именно эта "фиктивная функция" была и, мы полагаем, навсегда останется главной темой трагедий и мифов. Вспомним хотя бы безумную Макбет, которая упивается сладострастно своими мучениями, в галлюцинациях измышляет себе сама такую кару, какую и вообразить не смог бы изобретательнейший палач; и все это после того, как сокровеннейшие замыслы ее, которые она осуществляла с неизменной и стальной решимостью, оказались буквально и полностью реализованными".

Конечно, леди Макбет — лишь гениальный "вымысел" Шекспира. На практике, как правило, все обстоит наоборот: мы сталкиваемся чаще всего с психическими расстройствами, возникшими как следствие неумения или принципиальной невозможности осуществить аутистический замысел, реализовать комплекс напряженных влечений. Такое заболевание, естественно, протекает в форме произвольно-фантастического исполнения желания вопреки действительности, не поддающейся деформации. Но характерно: даже галлюцинаторное исполнение аутистических замыслов редко сопровождается длительным торжеством; оно, как правило, сменяется переживаниями, которым трудно подыскать другое название, кроме "искупительных" ("макбетовских"). Психопат как бы сочиняет сам себе трагедию, качество которой зависит от его образования, воспитания, темперамента и т. д., — трагедию, в которой он сам является главным действующим лицом и которую

⁹⁰ Примечательно: сам убийца — будущий король — безвольный человек, страдавший невротическими страхами, слепое

орудие аутистической воли жены. Реализовав свой беспричинный страх в навязанном супругой преступлении, он, однако, меняется: становится последовательным твердым реалистом, входит во вкус. Напротив, леди Макбет в момент осуществления желанной цели ощущает что-то вроде скуки:

"Что пользы нам желать и все желать?"

Где же тот покой, венец желаний жарких?

Не лучше ли в могиле тихо спать..." и т. д.

"Эта скука" очень скоро переходит в прямое безумие, насыщенное мучительными переживаниями.

74

он галлюцинаторно воплощает в образах. Неважно при этом, что не только "искупительные" муки, но и само "преступление" здесь — воображаемые. Главное — рассмотрение конкретной динамики невротических представлений почти всегда создает впечатление, что психически больной человек сам себе хочет и сам себе ищет не только осуществления эгоистических замыслов, но и — мук! Да только ли больной? То же самое подчас обнаруживается в аутистических фантазиях вполне здоровых людей. Спрашивается: не взрывает ли это изнутри само понятие аутизма — бесконтрольного удовлетворения эгоистических желаний, — которое, согласно Блейлеру, лежит в основе не только шизофрении, но всех невротозов вообще?

Послушаем, однако, Фрейда: "Психоаналитическая работа подарила нам следующий тезис: люди становятся нервно-больными вследствие отказа в удовлетворении"⁹¹.

Трудно не согласиться с этим тезисом, наглядно демонстрируемым массой типических заболеваний. Но как быть с невротическими расстройствами того типа, которые сам Фрейд образно назвал "крушение в момент успеха"? Суть интересующей нас проблемы заключается в следующем: если всякое психическое расстройство по своему исходному психогенному механизму суть аутизм, т. е. патологически-галлюцинаторная "реакция на отсутствие", то что является "отсутствующим" в невротозах и психозах "макбетовско-го" — "искупительного" типа? Как понять весьма нередкие случаи психических расстройств, возникающих именно в результате *реального удовлетворения*, в результате *осуществления* давно выношенных и желанных целей? Что тут является "отсутствующим"? Кара!?

Это парадоксально, но это факт. Влечения совести сплошь и рядом оказываются не только равноценным, но подчас более сильными, чем все другие желания. При этом с точки зрения аутистических механизмов сознания не важно, было ли преступление фактом или только плодом воображения: "В то время как в реалистическом мышлении человек упрекает себя и раскаивается в совершенной несправедливости, аутистическое мышление порождает те же самые муки в связи с несправедливостью, которую человек лишь *представил* себе; и эти страдания... часто являются тем более тяжелыми, что логика не может прийти им на помощь, отчасти потому... что *происхождение этих страданий неизвестно носителю их*. Если больной не знает, почему он испытывает страх, то он не может доказать себе, что этот страх безоснователен"⁹².

⁹¹ Фрейд З. и др. Психоанализ и учение о характерах, с. 190.

⁹² Блейлер Е. Аутистическое мышление, с. 45.

75

Последний пункт весьма существенен. Он отчасти объясняет то обстоятельство, что если с точки зрения обывателя люди давно уже потеряли всякую совесть, для психиатра она — фундаментальный факт, в том числе и в любом обывателе. Все дело, в том, что на поверхность чувство вины чаще всего всплывает вовсе не как прямое сознательное раскаяние, но прежде всего в разных формах невротических симптомов: неизвестно за что и откуда свалившихся мук (мук вполне реальных — например, разного рода невротических болей вплоть до паралича), необоснованных страхов и т. д.

Преступление, стимулирующее *бессознательное* влечение к каре, наказанию самого себя, вовсе не "воображаемым", но реальным нарочитым поступком, который как таковой не может вызвать никакого прямого раскаяния, ибо является глубоко обоснованным всей системой сознательно принятых установок. *Сознательное* раскаяние не может здесь возникать, ибо преступление логически обоснованно, например, уже тем рациональным соображением, что "верить в совесть — смешно, а следовательно, и раскаиваться — глупо". И тем не менее... человеку страшно! Сам не поймет, от чего — нет никаких реальных оснований для страха. И все-таки мучается. Ему неудержимо хочется мучить себя! За что? Он не знает. Скажите ему, что это все-таки совесть! — он не поверит. Он верит в болезнь, которую врач определил сакраментальной формулой: "функциональное расстройство психики". И — точка.

А простой факт этаких "функциональных расстройств" заключается часто в том, что человеку хочется "пострадать", и он находит способ себя помучить — вопреки собственному сознанию, собственным убеждениям! Логика диктует: самоотречение — глупость; человек не может сам себе

желать зла. Но все-таки... желает? — подпольно, бессознательно, в форме невротических симптомов, но желает! При этом сама "трезвая" логика становится людоедкой, она запрещает даже такой наивно-детский способ самоизлечения, как безобидные альтруистические фантазии; эта "логика" убивает их одним словом — "сопли"! "Интеллигентного" дельца с развитым "современным" вкусом буквально коробит этическая "слюнявость", в какой бы форме она ни проявлялась. Любая попытка облагородить страдание (самоотверженность) воспринимается как надувательство, ибо, как "доказала наука", нет ни героев, ни подлецов, есть лишь здоровые и больные — неполноценные, "психи".

Впрочем, может быть, так и надо? Во всяком случае реалист Блейлер тоже считал немножечко гадким бюргерски-старомодный, наивно сентиментальный способ самолечения путем, так сказать, "духовно"-альтруистического приобщения ко всему "прек-

76

расному и высокому": "Так прекрасно расточать свое сострадание вымышленной Гретхен, это не стоит ничего, кроме затраты на театральные билеты. Но когда Гретхен приходится в жизни сталкиваться с этими же самыми мечтателями, то перед ней закрываются сердца и карманы, и она получает по-фарисейски сильный пинок. Какой-то дамский благотворительный кружок в одном таком случае объяснил мне, что безнравственно иметь дело с такими людьми"⁹³.

Так, может быть, лучше уж иметь дело с "откровенным циником"?

Факт, однако, заключается в следующем: чем больше освобождается от "сентиментов", становится жестче, рациональнее сознание обывателя, тем более катастрофичным оказывается спрос на койки в психиатрических клиниках — не хватает мест в этих клиниках, да и самих клиник не хватает тоже. В свете этого факта раскрывается, между прочим, крайняя неудовлетворительность ходячего выражения "откровенный циник". Это выражение подразумевает, что альтруизм и добродетель всегда немножечко подозрительны, ибо припахивают ханжеством. И действительно, в невротических симптомах у чрезмерно добродетельных индивидов (например, в расстройствах психики у старых дев, претендующих на "святость") выявляются подчас такие чудовищные бессознательные влечения, которым мог бы ужаснуться изощреннейший распутный кровопийца⁹⁴. Но вместе с тем клиника показывает, что и другая сторона медали — "откровенный", т. е. последовательный и сознательный цинизм на самом деле тоже далеко не так уж "откровенен": убежденный циник часто осуществляет навязанную себе "злодейскую" роль расчетливого эгоиста, буквально насилюя самого себя, с немалым трудом подавляя, вытесняя из сознательно-моторной сферы неистребимые влечения к раскаяниям, альтруистическим порывам, состраданиям и т. п. иррациональным "слюнявостям". Однако всякое сильное влечение, будучи подавлено, не исчезает; оно становится "подпольным" бессознательным и может отомстить за себя, разрушая психику. То, что слишком крепко заперто, перестает стучаться в дверь, но, если хватит сил, ломает стены. Развивая идеи "аутистического мышления" Блейлера, все это хорошо показал Фрейд. Но при этом Фрейд односторонне акцентировал факт крайне злостных аморальных бессознательных влечений, выявляющихся в сновидениях и невротических расстройствах

⁹³ Блейлер Е. Аутистическое мышление, с. 55.

⁹⁴ Этот типичный факт особенно ярко был вскрыт психоанализом. Неудивительно, что на первых порах психоанализ Фрейда был встречен "в штывки" добропорядочной профессурой. Ожесточенную реакцию он вызвал и со стороны широкой буржуазной публики, которая тайком зачитывалась Фрейдом, но, вместе с тем, чувствовала себя глубоко оскорбленной в лучших своих, так сказать, помышлениях.

77

у вполне добропорядочных людей. В дальнейшем это привело к тенденции трактовать бессознательно вообще как некую темную силу — "тайный притон" всякого рода злобно-эгоистических антисоциальных душевных движений, вытесненных из морально "чистой", т. е. "разумной" сферы дневного познания. Отсюда — далеко идущее противопоставление бессознательного и сознательного как принципиально различных сил: животво-биологических, т. е. чисто звериных вожделений, и — социальных образований, противостоящих темным силам бессознательного в качестве системы разумных установок, призванных подавлять слепые разрушительные вожделения или по возможности трансформировать их в социально приемлемые формы поведения. В последнем современный психоанализ и видит свою терапевтическую задачу. Врачи-психоаналитики полагают, что чрезмерное подавление грубо эгоистических или сексуальных устремлений всегда чревато невротическим расстройством. Следовательно, нужно "вытащить" эти устремления из бессознательного, т. е. освободить их и — подыскать для них социально приемлемый рациональный путь хотя бы частичной реализации. При этом упор делается именно на *осознании*, ибо поскольку именно сознание заведует моторикой,

бессознательным влечениям нет иного выхода вовне, кроме жутких сновидений или невротических расстройств.

Мы не будем углубляться здесь в разбор этой весьма сомнительной, на наш взгляд, терапевтической установки. Укажем лишь, что она выходит за рамки чистой медицины и неизбежно превращает психоаналитика в пророка пошлейших стандартов буржуазно-обывательской идеологии. С точки зрения этой установки общество представляется скопищем тайно вожделеющих эгоистов, единственно реальной задачей которых может быть лишь конформистское приспособление к наличной социальной среде. Дело "социопсихолога" — помочь индивиду решить эту задачу. Поскольку же единственным орудием приемлемого решения является "разум", постольку все практически-рациональное — хорошо, все бессознательно-импульсивное — плохо. Дело психоаналитика — помочь превращению бессознательно-импульсивного в практически-рациональные ("разумные") установки поведения, т. е. превратить невротика в расчетливого и благополучного дельца. Этот "терапевтический" метод стал главным козырем в практике современных американских социопсихологов. И надо отдать им справедливость, их деятельность оказалась настолько успешной,

78

что многие американцы приходят к выводу: пусть уж лучше люди становятся невротиками, это все-таки менее гнусно⁹⁵.

Итак, исходный постулат большинства неофрейдистских конструкций: аутистические бессознательные влечения по природе своей антисоциальны, морально запретны.

В противоположность этой установке мы пытались здесь подчеркнуть принципиально иной момент, а именно: исходной причиной подавления данного влечения и его превращения тем самым в бессознательную и потенциально невротическую силу является вовсе не антисоциальная природа вытесненного влечения. Наиболее ценные с социально-нравственной точки зрения альтруистические устремления тоже сплошь и рядом безжалостно подавляются, вытесняются, если они противоречат системе сознательно принятых установок. И наоборот, самые зловещие животные вожделения могут быть вполне осознаны, логически обоснованы и воплощены в моторных реакциях практического поведения. Естественно, что в этом случае "запретно"-социальный комплекс выявляет себя отнюдь не в форме импульсивно-невротического действия или навязчивых "злодейских" фантазий, удивительных, ужасных и отвратительных для самого переживающего их субъекта; этот комплекс реализует себя в системе разумно-расчетливых поступков, для разъяснения смысла которых вовсе не требуется психоанализ. Конечно, вмешательство психиатра может понадобиться и такому "разумному эгоисту", ибо в его "бессознательном" тоже наверняка живут чудовища, стремящиеся вырваться на волю, — невротические страхи, противоестественные "влечения к наказанию" и т. д. Однако эти чудовища — принципиально иной породы; и в этом — суть.

Объясняя поразительный факт чудовищно-аморальных влечений, подпольно живущих в душе у вполне хороших людей, З. Фрейд писал: "психоанализ в данном случае только подтверждает старое изречение Платона, что хорошие люди довольствуются сновидениями о том, что дурные совершают на самом деле" ".

Если это положение верно, то его можно перевернуть: плохие люди довольствуются сновидениями о том, что хорошие совершают на самом деле. В плане практической жизни это обозначает старую истину: "По плодам их узнаете их". Однако в плане теории необходимо сделать вывод: психика человека — всегда "палка о двух концах"; все человеческие устремления изначально амбивалентны — в этом суть внутренней антиномии аутизма.

⁹⁵ См. в этом плане великолепный рассказ Дж. Д. Селинджера "Хорошо ловится рыбка-бананка" (Повести. М., 1967).

⁹⁶ Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ. М., 1922, Т. 2, с. 152.

79

РАЗДЕЛ 7.

ВНЕШНЯЯ АНТИНОМИЯ АУТИЗМА. КРИТИЧЕСКАЯ ТОЧКА

Итак, возвращаясь к исходной точке психофизиологического круга, мы оказываемся перед генетической пропастью, безо всякой надежды построить тут мост средствами самой психофизиологии. Гипотеза происхождения сознания, путем взрыва "рефлекторного шара", т. е. прерыва непрерывности внешней детерминации ("реакции на отсутствие"), неизбежно подводит к этой пропасти, ибо результатом такого "взрыва" может быть лишь невротически-неадаптированное действие или произвольно-аутистическое представление (галлюцинация), но отнюдь не сознательное восприятие, т. е. *знание* (совпадение идеального и реального). Таким образом, с

помощью развитой здесь гипотезы можно вывести и раскрыть механизм "аутистического мышления", но — и только. Конечно, и это — уже кое-что, ибо аутизм является настолько фундаментальной характеристикой человеческой психики, что, например, французские психологи во главе с Жане считают "реальную функцию" более поздним, самым высоким и сложным образованием, развивающимся на базе аутизма. Этот вывод непосредственно диктуется исследованиями по психологии детского мышления и, во-вторых, тем непреложным фактом, что с точки зрения психопатологии "реальная функция" оказывается в высшей степени хрупким поверхностным "слоем", который в процессе болезни разрушается в первую очередь, в результате чего на передний план опять-таки выдвигаются аутистические формы бесконтрольно-фантастического удовлетворения.

Таковы факты. И тем не менее признание первичности аутистических форм сознания наталкивается на столь серьезные трудности, что, например, Блейлер, вопреки фактам и даже вопреки собственным выводам⁹⁷, вынужден утверждать: "Ирреальная функция не может быть примитивнее, чем начатки реального мышления, она должна развиваться параллельно с последним"⁹⁸.

Трудности эти — *филогенетического* порядка. В онтогенезе дело обстоит проще. Что касается развития ребенка, вслед за Пиаже мы могли бы показать, как на базе исходных аутистических форм под воздействием социального принуждения происходит образо-

⁹⁷ "Реальная функция не является прирожденной; в большей своей части она должна быть приобретена лишь в индивидуальной жизни... Совершенно иначе обстоит дело с механизмами, которыми пользуется аутизм. Они являются прирожденными" (*Блейлер Е. Аутистическое мышление*, с. 62).

⁹⁸ Там же, с. 61.

80

вание элементарных логических структур, как затем эта "реальная функция" постепенно становится определяющим фактором поведения. Мы не будем пока углубляться в эту сферу. Забегая вперед, постулируем здесь лишь вывод: никакая "реальная" логика невозможна вне социума; вне научения-принуждения. Воспитательно-принудительная сила, призванная обуздать слепой произвол аутистического воображения, трансформировать этот исходный произвол в логическую необходимость понятий, заключена в надындивидуальном социально-ментальном поле, во всех вещах, окружающих человека, в вещах с единым для всех общественно-закрепленным предназначением; она заключена в самой структуре общезначимого языка, которым овладевает ребенок. Эта сила заключена и в нас, взрослых, заставляющих ребенка, например, правильно орудовать ложкой — употреблять ее для еды, а не использовать в качестве куклы. То же самое касается и слов языка. "Детская речь, — пишет Л. С. Выготский, — развивается не свободно и не спонтанно... в состав комплекса входят вещи, не свободно подбираемые ребенком, а навязанные ему теми связями, которые установлены взрослыми. Как только мы имеем отклонения от этого правила, так сейчас же детские комплексы и понятия взрослых начинают расходиться не только в своем значении, но и в предметной соотнесенности" ".

Таким образом, сила, ограничивающая исходный произвол аутизма, превращающая индивидуально-своеобразное миражное воображение во всеобщую логику понятий (реальная функция), — эта сила находится не внутри психофизиологического аппарата сознания индивида, она дана *извне*, она есть внешне принуждающий социальный фактор. Человеческий индивид всегда стоит перед выбором: или отказаться от всех форм общения с другими, себе подобными (в том числе, отказаться и от общепонятного языка), или в той или иной мере обуздать свое аутистическое воображение, трансформировать его в общественно закрепленные формы "коллективных представлений". Тем самым исходный аутизм не убивается, но лишь приобретает "реальную функцию", заменяя произвольный синкретизм логической необходимостью понятия; произвол непосредственно-галлюцинаторного удовлетворения опосредуется здесь логическим расчетом, вождление начинает искать окольный путь реализации через логику, через мышление, через целесообразную деятельность. Этот окольный путь есть "обратный ход" к реальности, но уже на уровне сознания, а не рефлекса.

Выготский Л. С. Нарушение понятий при шизофрении. Избранные психологические исследования. М., 1956, с. 478.

81

Онтогенетически "реальная функция" сознания — продукт трудного и длительного воспитания, научения. В этот факт упираются все психологи, изучающие детское поведение, детскую речь. "Как показывает исследование, все высшие психологические функции (в частности, речевое мышление в понятиях) в онтогенезе имеют социальное происхождение"¹⁰⁰.

Все это так. Но как быть с филогенезом? Для того, чтобы в онтогенезе сознание ребенка

приобрело "реальную функцию", т. е. превратилось в знание, необходимо наличие социума (языка, всех опредмеченных форм общечеловеческого опыта, наконец — принуждающей силы окружающих взрослых людей). Но ведь филогенетически сам социум необходимо предполагает сознание, которое в своей первоначальной форме могло быть только аутистическим.

Мы попытались здесь показать, что кортикальный аппарат высшей нервной деятельности сам по себе может обеспечить либо чисто рефлекторную динамику, т. е. автоматическое приспособление к среде, исключаяющее всякое сознание, либо — аутистическое воображение, т. е.

неадаптированное произвольно-галлюцинаторное удовлетворение ("реакция на отсутствии"), исключаяющее всякое приспособление к среде. Проявления такого "невротического поведения" можно иногда наблюдать у высших животных, что дает основание предположить у них потенциальную возможность психики. Так, например, "выросшая в одиночестве собака (*Gerard-Veret, Revue Scientif., 1902, p. 485*) ведет себя по отношению к куску хлеба, как к щенку, стараясь согреть его и накормить его грудью" ¹⁰⁰. Но в целом животные знают лишь бессознательное рефлекторное приспособление к среде, они остаются на уровне "сенсомоторного интеллекта" (Пиаже). Напротив, человеческие дети во всем своем поведении выявляют чистейший воды аутизм. Как же это оказывается возможным?

Это становится возможным лишь постольку, поскольку человеческие дети находятся в сверхбиологических условиях искусственного социального "инкубатора", стены которого защищают от непосредственного воздействия факторов естественной среды (эти стены обеспечивают в конце концов и для взрослых невротиков

¹⁰⁰ *Выготский Л. С.* Нарушение понятий при шизофрении// Избранные психологические исследования, с. 495. См. дальше: "Для сновидения характерно то, что прекращение контакта с внешним миром означает одновременно и прекращение того специфического социального контакта с самим собой, которое лежит в основе нормального функционирования личности. Это, по-видимому, и является ближайшей причиной нарушения мышления в понятиях, а все остальные симптомы шизофренического расщепления... могут с известной долей вероятности быть выведены из этого основного нарушения" (там же, с. 496).

¹⁰¹ *Блейлер Е.* Аутистическое мышление, с. 60.

82

самую возможность выжить). Социальный "инкубатор" обеспечивает возможность осуществления длительного и сложного "поворотного" процесса в онтогенетической эволюции психики, процесса, который заключается в "обратном ходе" к реальности. Вся "хитрость" этого "обратного хода" состоит в том, что он не является возвратом к простым животным формам автоматически-рефлекторного приспособления; он осуществляется на сверхбиологической основе *свободно целеполагающего* сознания. Как это все происходит — становится относительно понятным, если мы введем опосредующий социальный фактор.

Таким образом, с точки зрения гипотезы о первичности аутистического произвола онтогенез сознания ребенка не составляет проблемы. Но вместе с тем остается совершенно непостижимым, как эта гипотеза могла бы "работать" филогенетически; как вообще можно совместить ее с проблемой антропогенеза, т. е. приложить ее к доисторическому периоду безраздельной власти биологических механизмов естественного отбора, альфой и омегой которых является один и тот же жесткий пункт — приспособление к среде.

Такова внешняя — генетическая — антиномия аутистического сознания. Именно эта биологическая антиномия является непроходимой пропастью, которая разрывает психофизиологический круг антропогенеза. Это она заставляет могучего джина томиться, скорчившись, в рефлекторной бутылке: он в силах выбить пробку, сорвать свои оковы и выйти на свободу, но это ему будет стоить жизни — он неминуемо погибнет в бездонной пропасти своего собственного необузданного аутизма.

Нам, однако, все-таки представляется возможным перекинуть мост через эту генетическую пропасть. Уверенность в этой возможности мы черпаем из факта живого человеческого сознания, которое все-таки как-то когда-то возникло. (Мы отвергаем версию "божественного дара"; впрочем, даже согласно библейскому мифу сознание — это был "дар" не столько "божественный", сколько "сатанинский" — "змей-искуситель"). Нам представляется, что постройка антропогенетического моста, ведущего из животного царства рефлекторного детерминизма в сверхбиологическую сферу человеческой свободы, требует выполнения трех условий. Наметим их здесь в качестве ориентиров дальнейшего пути:

1. Животное, которое рискнуло бы на бунт против внешней детерминации, которое вдруг встало бы на путь произвольного воспроизведения желанных объектов "здесь" и "теперь" вопреки реальности (этот акт не может быть ничем иным, кроме комплекса псевдорецепций и

неадаптированных операций), — такое сумасшедшее животное не только ничего не выиграло бы в реальной

83

драке за существование, оно не могло бы выжить и неминуемо погибло бы при всех условиях... кроме одного!

Мы сможем обосновать возможность выживания животного, рискнувшего на сумасшедший акт сознания, лишь в том случае, если нам удастся обнаружить у него биологическую потребность, произвольно-идеальное удовлетворение которой могло бы дать такой же физиологический эффект, как и *реальное* удовлетворение. Иными словами, нам нужно отыскать такую всеобщую биологическую потребность организма, которая могла бы быть полностью реализованной — действительно, на самом деле удовлетворенной! — путем "холостого оборота" всей своей нейрофизиологической системы. Это должна быть такая потребность, для которой адекватный внешний реальный объект и идеальный его эрзац, т. е. "невротически"-галлюцинаторное воспроизведение этого объекта, могли бы стать *равноценными* замещениями. Таково первое условие разрешения биологической антиномии аутизма.

На первый взгляд, это условие кажется делом совершенно безнадежным. Задача найти потребность, направленную вовне, и в то же время потенциально способную

"самоудовлетворяться", — биологический абсурд. Как известно, никакие "холостые обороты" пищеварительной системы, никакие сновидения о жареных цыплятах не спасают от голодной смерти; чтобы выжить, нужно съесть кусок действительного хлеба. Так?

Но ведь свет не сошелся клином на *пищевой* потребности; есть и другая потребность, не менее мощная — *сексуальная*. Конечно, "самоудовлетворение" и этой "другой" потребности также абсурдно с общебиологической точки зрения; ее реальное удовлетворение необходимо для выживания вида. Подчеркнем: *вида*! Но, может быть, особь вполне могла бы обойтись и "холостым оборотом". Вполне могла бы! — это факт, хотя он и кажется практически невероятным применительно к животным; для животного эта возможность ровно столь же маловероятна, как и само сознание — произвольное самоудовлетворение вообще ^{III}.

Для животного эта возможность кажется невероятной. Но вспомним кречмеровскую характеристику аутистов-шизоидов: "Они герои Переворотов, которым не нужно реалистов, когда невозможное становится единственной возможностью".

Перейдем ко второму условию.

2. Второе условие неизбежно вытекает из первого. Недостаточно обнаружить такую потребность, "невротически"-галлюцина-

102 факт заключается в том, что онанизм — всегда в какой-то степени *психический* процесс. Никакая механическая мастурбация без работы воображения не может вызвать онанистической поллюции.

84

торное удовлетворение которой могло бы служить для особи равноценным замещением реального удовлетворения. Необходимо реконструировать такую уникальную биологическую ситуацию, в которой "невозможное" становится единственной возможностью не только для отдельной особи, но для *большинства особей данного вида одновременно*. Это должна * быть уникальная, но вместе с тем *всеобщая* ситуация, возникшая на определенном этапе развития данного вида животных, которая неизбежно толкала бы большинство особей на превращение случайно-"невротического" решения сексуальной проблемы в *доминирующий* способ удовлетворения (самоудовлетворения), т. е. способ жизнедеятельности. Это должна быть уникальная, но необходимо воспроизводимая ситуация (своего рода "биологический тупик"), которая в качестве альтернативы "невротическому" бунту против реальности оставляла бы для каждой особи только одно — смерть в результате взаимного уничтожения (как следствие — неизбежная гибель зоологического стада и самого вида вообще). Иными словами, попытка к реальному удовлетворению для большинства особей данного вида должна стать равносильной самоубийству ¹⁰³.

Это второе условие может показаться еще более невероятным, чем первое. Однако не трудно показать, что эта удивительная ситуация фактически уже вскрыта и достаточно хорошо описана в многочисленных антропогенетических исследованиях, начиная с Дарвина.

3. Выполнение второго условия тоже недостаточно, ибо само по себе сознание (индивидуально-невротическое воображение) — весьма сомнительное приобретение для высокоорганизованных существ, ведущих непрерывную борьбу за существование лицом к лицу с самой природой, закон которой: "Не моргать! Самоуправство — смерть".

Для того, чтобы удалась дьявольская хитрость чрезмерно кровожадных ^{IM} постоянно

возбужденных эротически существ¹⁰⁵, обреченных природой на самоистребление, для того чтобы, явный биологический вред их великого бунта против собственного есте-

Ситуация вполне реальная. Например, есть основания предполагать, что австралопитеки вымерли именно в результате взаимного истребления, причиной которого была ожесточенная половая конкуренция, — практически все найденные черепа мужских особей имеют повреждения, причиненные грубыми искусственными орудиями из дерева, кости и камня, которыми в те времена могли манипулировать только сами австралопитеки.

В отличие от наличных ныне видов обезьян, человеческие предки ели мясо. Ж. е. хорошо умели убивать: убийство стало формой их жизнедеятельности.

В отличие от подавляющего большинства животных, половая потребность которых функционирует лишь в ограниченный период "течки" ("эструс"), физиологический аппарат этого инстинкта у человека (и у некоторых видов обезьян) обуславливает практически постоянное половое возбуждение.

85

ства мог обернуться какой-то пользой в другом отношении, для всего этого необходим "обратный ход" к реальности. Но этот "обратный ход" возможен лишь через опосредующее воздействие такого сверхбиологического фактора, как объективность "коллективных представлений", которые являются естественным аккумулятором общественного опыта и исходной базой трансформации энергии индивидуальных аутистических устремлений во всеобщую логику понятий. Отсюда — третье условие: в процессе реконструкции вышеуказанной биологической ситуации, порождающей сознание, необходимо — одновременно! — раскрыть тайну превращения биологического стада, в простейший *общественный* организм, основанный на сверхбиологических принципах объединения — *нравственных самоограничениях*, т. е. "табу".

Это третье — важнейшее — условие требует генетического обоснования внутренней антиномии аутизма, которая постоянно воспроизводится в наличном человеческом сознании как факт совести. Таким образом, в третьем условии антропогенеза мы опять возвращаемся к проблеме, сформулированной в предыдущем разделе: что такое совесть?

Животные не знают ни добра, ни зла. Человеческая история, согласно древнему мифу, началась с того, что человек вкусил от "древа познания" и — "познал он, что есть добро, и есть зло". Но что это было за "древо"? Какие "яблочки" зрели на нем?

Постановка этих вопросов выводит нас за рамки психофизиологии. Ответа на них, очевидно, следует искать уже в сфере со-циогенеза. Но прежде чем приступить к рассмотрению этих проблем, что составит содержание второго очерка, подведем некоторые итоги психофизиологического анализа.

РАЗДЕЛ 8.

РОЛЬ СОЦИАЛЬНОГО ФАКТОРА В ПРОЦЕССЕ

"ОБРАТНОГО ХОДА" К РЕАЛЬНОСТИ

Выше мы попытались раскрыть важнейшую антропогенетическую роль аутистического мышления (воображения). Психофизиологически акт происхождения этого феномена надо, очевидно, понимать как прерыв непрерывности внешней детерминации рефлекторной динамики, как "реакцию на отсутствие", т. е. как рождение *произвольного* идеального представления. Однако, оставаясь в рамках чистой психофизиологии, т. е. рассматривая произвольность, самодеятельность только как субъективный акт наличного конкретного *индивида*, мы не можем получить ничего, кроме галлюцинации, миражного воображения, спо-

86

собного моторно проявляться в комплексе неадаптированных "нелепых" действий. Элементы такого рода сознания мы можем фиксировать в условиях клиники, но оно отделено непроходимой пропастью от практически ориентированного нормального человеческого сознания, нацеленного на ассимиляцию реальности и ее практическое преобразование.

Впрочем, эта пропасть оказывается преодолимой, если мы введем опосредующий социальный фактор, т. е. примем как данное надсубъективное поле общезначимых жестко взаимосвязанных идеальных сущностей, в рамках и средствами которого оперирует, осуществляя свои "аутистические" построения, индивидуальное человеческое сознание — "субъект". Только при этом условии оказывается возможным превращение индивидуального аутистического сознания в знание (совпадение идеального и реального), генетической схемой которого становится социально опосредованная целесообразная деятельность субъекта — труд. Как становится возможной эта деятельность? Очевидно, для того, чтобы перейти от произвольно-идеального воспроизведения надобного к преобразованию самой "негодной" действительности сообразно идеальной мере, для того, чтобы это преобразование удалось, нужно преобразовать сначала структуру самого идеального — превратить идеальное из случайной игры фантазии субъекта в объективную логику понятий. Вот для этого и нужна социальная связь субъектов, которая первоначально выступает как

объективность общезначимого представления — прототип понятия.

Таким образом, социум необходим как опосредующее звено "обратного хода" от идеального к реальному, к воспроизведению идеального в качестве объективного продукта коллективного представления, магии, а затем и труда. Завершающий этап этого "обратного хода" к реальности — переворот биологических взаимоотношений организма со средой, переход от рефлекторного подчинения среде к господству над природой, от отчаянного бунта против действительности, т. е. от произвольного воображения отсутствующего объекта, к преобразованию этой непригодной действительности сообразно с устойчивой (коллективной) идеальной мерой. В начале этого пути реальность поистине низводится в "ничто" и хотя затем она вновь утверждает свою значимость ("обратный ход"), он уже лишь в качестве "сырого материала" для овеществления идеальных целей.

Разумеется, что такого рода "переход" включает в себе чуть ли не всю человеческую историю. Представители первобытных культур, например, и по сей день растранижируют львиную долю своей энергии на ритуально-магические "операции", которые настоль-

87

ко же способны преобразовать действительность, как и "хитроумные" действия цивилизованных обитателей психиатрических клиник.

Но пора, наконец, расстаться с аналогией между представлениями невротика и первобытного человека (ребенка). Несмотря на все внешнее сходство, между ними есть фундаментальная разница. Разница эта заключается в *направленности* хода развития инди-видуально-аутистических представлений по отношению к опосредующему центру — социуму ("к" или "от", "вверх" или "вниз").

Возникновение, углубление и динамическое развертывание индивидуально-своеобразных представлений современного невротика суть процесс *деструкции* надындивидуальных социальных структур, бегство от сковывающей необходимости строить и связывать свои представления именно так, как требует "логика", т. е. способом, принятым всеми, а не как-нибудь иначе, "как попало" — как захочется. Невроз, таким образом, — это своего рода "повторный бунт" против уже сложившейся социальной действительности, т. е. против объективности групповых представлений и общепринятых, т. е. для всех единых правил манипуляции этими надсубъективными идеальными сущностями. Невроз, по существу своему, всегда суть *асоциальная акция*, независимо от того, в каких именно предметных формах выступает социум на данном этапе развития; невротик бежит от наличных социальных шор, сковывающих его воображение, мешающих непосредственному воспроизведению желаемого вопреки всякой реальности — как материальной, так и надындивидуально-идеальной.

В последнем — суть. Ведь и нормальные люди удовлетворяют свои желания в воображении (представление отсутствующего). Но это "нормальное" воображение отнюдь не является *непосредственным* воспроизведением желанного, оно так или иначе опосредованно надындивидуальными реалиями — кристаллизованным осадком практики поколений (общепринятые системы сопричастий, субординация ценностей, понятий, логика и т. д.), оно идет проторенными путями, оперирует наличными социальными сущностями и внутри этих сущностей, принимает в расчет общественно закрепленную структуру идеальных "вещей", так или иначе ищет для себя обоснования внутри этой структуры и поэтому легко превращается из фантазии в идеальный план реального поведения, обоснованный общечеловеческим опытом, который аккумулярован в самой структуре общепринятой формы символического, знакового выражения воображаемого — в языке. Собственно говоря, план поведения неотделим здесь уже от самого акта произвольного воспроизведения индивидуально надобного в представлении, ибо само это произвольное представление нормального

88

социального существа сразу же возникает в надындивидуальной предметной форме понятия, т. е. как частный случай давно известных (выразимых средствами языка) желаний, общих всему человечеству. Поэтому такое представление уже внутри себя содержит и варианты стереотипных путей своего развертывания вовне, варианты закрепленных общественной практикой соответствующих действий, в данном случае неважно, каких именно по содержанию — ритуально-магических, логических или трудовых.

В противоположность этому "нормальному" пути аутистического удовлетворения, развертывающего себя в рамках социально закрепленных структур и их установленных взаимоотношений, в противоположность этому "нормальному" воображению, можно указать на

сновидение — своего рода "нормальный" атавизм, т. е. возврат от надындивидуально опосредованных форм фантазии к ничем не обузданному аутизму. Сновидение выявляет ту же асоциальную деструкцию, что и невротическое самоудовлетворение вопреки всем нормам. Картина такой деструкции, кроме "нормального" сновидения, не шизофрения, ведущая в разрушению самого существа опред-меченных социальных связей — общезначимых понятий, которые постепенно заменяются лишь индивидуально значимыми комплексами, подобными тем, с которых начинает свой путь к объективности ребенок. Эта деструкция социального содержания языковых форм неизбежно ведет к распаду всех установленных предметных связей между вещами и выявляется в поведении, хотя внешне субъективные комплексы шизофреника еще могут быть привязаны к общезначимым словам. Но — "если слова перестают для шизофреника обозначать то, что они обозначают для нас, то это непременно должно сказаться на функционировании, на том, как себя проявляют в действии эти слова"¹⁰⁶.

Таким образом, психоневротическая деструкция поведения — будь то наяву или в сновидении — всегда есть *путь назад* от социально опосредованных форм человеческого аутизма к полуживотным (детским) формам непосредственного воспроизведения желанного. По существу, это суть *бегство от труда* во всех его формах — логических, социально-магических или материально-практических.

Таким образом, оказывается возможным положить четкую *границу* между невротическими представлениями современных душевно больных, с одной стороны, и примитивными коллективными представлениями "дикарей" — с другой. С третьей стороны,

¹⁰⁶ *Выготский Л. С. Нарушение понятий при шизофрении, с. 490.*

89

есть еще и дети, вступающие на эту же дорогу в своем индивидуальном онтогенезе.

Само собой разумеется, что на этой *одной* дороге граница между теми, кто карабкается вверх, и теми, кто сползает вниз, проходит через точку встречи. Этим и объясняется эффект поразительного сходства между феноменами, противоположными по своему существу.

Относительно детей Л. С. Выготский писал: "Эту границу проходят оба — подросток и шизофреник, но они идут в разных направлениях. Поэтому, если рассматривать обоих статически, особенно в самый момент перехода этой границы или приближения к ней, можно с полным фактическим основанием констатировать целый ряд моментов, обуславливающих сходство в одном и другом случае. Но если взглянуть на оба состояния динамически, мы увидим, что в сущности психологические процессы переходного возраста и шизофрении представляют по отношению друг к другу процессы обратного характера, противоположно направленные, связанные между собой не столько знаком подобия, сколько знаком противоположности. И это верно не только в том отношении, что в одном случае мы наблюдаем процесс роста, развития и построения, а в другом — процесс расщепления, распада и деструкции. Это верно и в отношении каждой отдельной черты, характеризующей эти процессы, и, в частности, в отношении функции образования понятий. Исследуя эту функцию, мы могли убедиться, что психология переходного возраста дает нам в руки ключ к пониманию шизофрении и, наоборот, психология шизофрении дает ключ к пониманию психологии переходного возраста. В одном и другом случае ключом является исследование функций образования понятий"¹⁰⁷.

Воспользовавшись этим "ключом" (исследование функции образования понятий), мы в заключение попробуем раскрыть и еще одно обстоятельство, имеющее существенное значение для подхода к проблеме *исторического* генезиса различных познавательных структур.

Выше мы исходили из установки, сближающей "коллективные представления" первобытных людей — представления уже над-субъективные, но еще всецело прагматические (идеальное представление надобного) — и логические понятия в собственном смысле этого слова. В определенном контексте эта установка вполне оправдана, ибо она обоснована изначально-практической природой человеческого знания как такового. И все-таки из этого исходного основания не следует выводить, что узко прагматическое отношение к предмету есть вообще единственно возможное и ценное.

¹⁰⁷ *Выготский Л. С. Нарушение понятий при шизофрении, с. 482.*

90

Что касается "ценности", то в качестве идеала еще Кант полагал рассмотрение предмета не с точки зрения узкопрагматической цели, пусть хотя бы и коллективной, не через призму только данной, актуальной насущной потребности, хотя бы и групповой, но в соответствии с "собственной мерой предмета" — вещи самой по себе. Конечно, сама возможность такого отношения к предмету — дело сложное, поскольку человеческое сознание изначально практично, и все "понятия", которыми

оно оперирует, отлиты по форме и мере данного конкретно-исторического интереса людей, направленного на объект. Поэтому внешняя вещь вообще дана человеку лишь форме явления, т. е. лишь поскольку она вовлечена в процесс его деятельности.

Таким образом и возникает принципиальной важности вопрос: а возможно ли вообще не одностороннее познание объекта, но беспристрастное рассмотрение его в соответствии с "его собственной мерой"? И если это все-таки оказывается по меньшей мере желанным, то как и почему?

Ответить на этот вопрос с гегельянско-марксистских позиций пытался Э. В. Ильенков. "В понятии, — пишет он, — предмет охватывается не с точки зрения частной, узкопрагматической цели, потребности, а с точки зрения практики человечества во всем всемирно-историческом ее объеме и развитии. Только эта точка зрения и совпадает в своей перспективе с рассмотрением предмета с точки зрения самого предмета" ¹⁰⁸.

Ущербность этого положения заключается в том, что оно оказывается вообще неверным, если трактовать всеохватывающую "всемирно-историческую" практику и соответствующие такой практике всеобщие познавательные "понятия", как метафизически "исходные", "само собой разумеющееся", "от природы" присущие человеку, т. е. трактовать их внеисторически, не как лишь в "своей перспективе" возможные, но как метафизически заданные — в плане гегельянского исходного тождества бытия и мышления вообще.

Так называемое "научное" рассмотрение предмета — относительно поздний исторический феномен, и оно действительно оказывается возможным лишь постольку, поскольку исследователь начинает оперировать понятиями, которые отлиты по форме и по мере всемирно-исторической практики человечества в целом. Это действительно так, но не следует забывать, что качество такой всеохватывающей всеобщности отнюдь не присуще, как это полагал Гегель, понятию как таковому вообще; это не "природное" качество всякого и любого понятия, оно (это качество понятий) такой

¹⁰⁸ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в "Капитале" Маркса. М., 1960, с. 28.

91

же *исторический продукт*, как и сама "всемирно-историческая практика человечества", как и само "человечество в целом".

Суть дела здесь заключается в том, что в действительности история начинается вовсе не со "всемирно-исторической практики человечества" и вовсе не с "человечества" как такового, но с изолированных, разрозненных поначалу, а затем — резко противопоставленных друг другу родовых, общинных, этнических, сос-ловно-корпоративных, национальных и т. п. объединений. Соответственно и "понятия", которыми оперировали действительные исторические люди, были скроены не по мерке абстрактной "всемирно-исторической практики человечества в целом", но выражали по преимуществу лишь узкогрупповой насущный интерес, являлись "конденсатами" узкогруппового опыта со всем его неповторимым своеобразием.

Начало процесса превращения общинных и этнических "естественных связей" в "универсально-общественную связь" индивидов Маркс относил к эпохе становления буржуазного способа производства, основанного на всеобщем господстве принципа меновой стоимости, т. е. к той эпохе, когда начинается всеохватывающий обмен и "уравнивание" всех различных специфических видов опыта и способов человеческой деятельности. Капиталистическое массовое производство быстро разлагает все вековые местно-ограниченные, узкогрупповые, кастовые установки, предрассудки и предвзятости и, с одной стороны, резко обособляя людей друг от друга в качестве "суверенных", "самостоятельных" и противоречащих друг другу "индивидов", с другой — превращает всякий их "частный" и "личный" интерес в интерес всеобщий, универсальный, опосредованно-общественный. Этот конкретно-исторический этап, таким образом, оказывается радикальным поворотным пунктом на пути превращения всех прежних "естественных" ограниченных форм прагматической деятельности во "всемирно-историческую практику человечества".

В "Критике политической экономии" Маркс показывает, что в противоположность всем прежним формам ограниченной деятельности, подчиненной удовлетворению непосредственно данной потребности (господство принципа потребительной ценности), универсальная практика капиталистического производства, цель которого — безграничное накопление меновой стоимости, т. е. абстрактного труда, "богатства вообще" — требует в потенции развития "всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу. Человек здесь... не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления... По-

этому младенческий древний мир представляется, с одной стороны, чем-то более возвышенным, нежели современный. С другой же стороны, древний мир, действительно, возвышеннее современного во всем том, в чем стремятся найти законченный образ, законченную форму и заранее установленное ограничение. Он дает удовлетворение с ограниченной точки зрения, тогда как современное состояние мира не дает удовлетворения; там же, где оно выступает самоудовлетворенным, оно — пошло" ¹⁰⁹.

В сфере сознания этому поворотному пункту исторически соответствует и преобразование прежних, ограниченных ближайшими предметными целями форм мышления. Раньше оно в значительной мере было основано еще на оперировании не "понятиями" в строгом смысле этого слова, но на использовании мифологических символов, т. е. "пралогических", ценностно-прагматических "комплексов", связываемых по принципу "сопричастности". Теперь же оно превращается в универсальную логику понятий современного человека, который впервые и начинает осваивать мир "единственно возможным" для него универсально-логическим способом — "способом, отличающимся от художественного, религиозного, практически-духовного освоения этого мира" ¹¹⁰.

Кстати, что касается первоначального религиозно-художественного способа освоения мира, то в свете вышеприведенных положений становится понятным, почему "... в области самого искусства известные значительные формы его возможны только на низкой ступени развития... Это обстоятельство имеет место и в отношении всей области искусства к общему развитию общества" ¹¹¹. Дело в том, что не универсально-логический способ познания, но именно... "мифология составляла не только арсенал греческого искусства, но и его почву... Всякая мифология преодолевает, под-

¹⁰⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 1, с. 476.

¹¹⁰ Там же, с. 38. Ср. Ж. Пиаже, который на уровне современной экспериментальной психологии фиксирует те же различия (стадии) в процессе развития детского мышления. В частности, он выделяет "... первый период развития мышления, который может быть назван периодом допонятийного интеллекта и который характеризуется предпонятиями или партиципациями, а в плане возникающего рассуждения — "трансдукциями" или "допонятийными рассуждениями". (Пиаже Ж. Избранные психологические труды. М., 1969, с. 181). Этому периоду соответствует манипулирование символами (связь их по принципу "партиципации" — сопричастия), которые лишь постепенно вытесняются знаками. Чисто знаковые операции — характеристика собственно логических форм мышления. Что же касается различия между символом и знаком, читаем: "Символ содержит в себе связь сходства между обозначающим и обозначаемым, тогда как знак произволен и обязательно базируется на конвенции. Знак, следовательно, может быть образован лишь в социальной жизни, тогда как символ может вырабатываться одним индивидом (как в игре маленьких детей). Впрочем, само собой разумеется, что символы могут быть социализированы" (там же, с. 178).

¹¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 1, с. 47.

93

чиняет и преобразовывает силы природы в воображении и при помощи воображения; она исчезает, следовательно, вместе с наступлением действительного господства над этими силами природы. Что остается от Фамы при наличии *Printing House Square* (площадь в Лондоне, где находились редакция и типография газеты "Тайме". — Ю. Б.)? Предпосылкой греческого искусства является греческая мифология" ¹¹².

Превращение логического способа во всеобще-значимый способ познания находит внешнее выражение в признании преимущественной ценности так называемого "научного" отношения к действительности, т. е. ценности рассмотрения "вещей" с точки зрения "их собственной" объективной логики. Реально-исторически этому изменению в самом способе мышления соответствует бурный взлет естествознания, современные формы которого (их история начинается с эпохи Возрождения) превращаются в непосредственную производительную силу, подчиненную всеобщей цели капиталистического производства — безудержному и неограниченному накоплению меновой стоимости.

Но — "не только хлебом единым жив человек". Маркс объясняет как в силу самой *прагматики* (прагматики, ориентированной на абстрактную меновую ценность) беспристрастное — бескорыстное — знание тоже может стать *ходовым товаром* и получить мощный стимул развития. В этом похожем на истину объяснении скрывается *ущербность* марксистской концепции, которая саму интенцию бескорыстности, в определенной мере заданную *антро-погенетически*, интерпретирует всецело "торгашески". А между тем остается открытым вопрос: откуда *исходно* у человека установка на бескорыстное знание? Почему иногда для людей истина может стать дороже хлеба? Ответить на этот вопрос значит вскрыть трансцендентную сущность сознания — самых первых,

пралогически-культовых его форм.

Однако вернемся к проблеме перехода от чисто аутистических форм произвольного представления к знанию — совмещению идеального и реального в форме пусть еще пралогически-символических, но уже объективных структур.

Если исходить из такой постановки проблемы, то можно сделать два вывода:

1, Необходим выход за пределы чистой психофизиологии и переход к анализу надындивидуальных конкретно-исторических

¹¹² *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, Ч. 1, с. 47.*

94

структур сознания. При этом следует иметь в виду, что первыми, исходными продуктами коллективного аутистического сознания, на базе которых затем образуются все дальнейшие социально-интеллектуальные конструкции, являются *мифологические представления*, которые поэтому должны стать первостепенным объектом внимания как для теоретика познания, так и для историка культуры.

2. Что касается перехода от чисто аутистических субъективных представлений к первым познавательным структурам, этот переход становится относительно понятным, если принимается как данное социальное опосредующее поле — веер пусть еще мифологических, но уже общезначимых надсубъективных идеальных сущностей, связанный в целостную систему жесткими надындивидуальными правилами всех возможных с ними манипуляций — прототип логической связи.

Но откуда взялись эти правила? Кто их ввел? Что заставило им подчиниться каждого? Другими словами: почему и как возникла социальная связь субъектов? В чем ее сущность?

Эти вопросы выводят нас из первого круга "антропогенетического ада" и направляют во второй — "он менее, чем тот, начальный, но больших мук в нем слышен стон печальный" ("Божественная комедия").

Данте уверяет, что во втором круге ада мучаются сладострастники.

очерк второй РОЖДЕНИЕ КОЛЛЕКТИВНОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И АРХАИЧНЫХ КУЛЬТОВЫХ ОБЩНОСТЕЙ

Страдание — да ведь это единственная причина сознания!..

я крепко убежден, что не только очень много сознания,

но даже и всякое сознание болезнь.

Ф. М. Достоевский. "Записки из подполья"

РАЗДЕЛ 1 НРАВСТВЕННОСТЬ ИЛИ ИНСТИНКТ?

Глубочайшая пропасть отделяет самые сложные формы зоологического стада от примитивнейших из всех известных типов архаической общины. Пропасть эта заключается в том непреложном факте, что там, где начинается человеческий род, кончается безраздельное господство так называемых "естественных" факторов. Любая стадная организация животных легко раскрывается как результат взаимодействия естественно-биологических механизмов; напротив, социальный организм, сколь бы архаичным он ни был, не поддается никакому пониманию с точки зрения естествознания. Это исходная феноменологическая несовместимость и обуславливает трудность самой постановки проблемы происхождения человеческой общности. Трудность эту вынужден был учитывать даже такой бескомпромиссный эволюционист, как Ч. Дарвин. Той роковой чертой, которая отделяет первобытную родовую общину от предчеловеческого стада, Дарвин считал нравственность — феномен, не поддающийся биологической интерпретации.

В самом деле, естественным регулятором взаимоотношений конкурирующих особей внутри стада

является инстинкт самосохранения. С одной стороны, этот инстинкт привязывает индивидуально слабую особь к стаду; с другой стороны, внутри стада он тормозит у нее непосредственное выявление "эгоцентрических" вожелений (пищевых или половых), тех вожелений, которым противостоят "интересы" других животных, прежде всего "интересы" животных более сильных, доминирующих. Изменение статуса в сложноподчиненной субординации доминирования внутри стада осуществляется, как известно, путем драк.

Нравственность также непосредственно направлена на обуздание слепых зоологических побуждений отдельных индивидов, составляющих общность. Однако в противоположность стаду, "порядок" внутри которого устанавливается естественным механизмом инстинкта самосохранения, нравственный запрет основан на чем-то принципиально ином. Фундаментальное отличие механизма нравственных ограничений от естественно-биологического механизма инстинкта самосохранения можно свести к двум пунктам:

98

1. Нравственное ограничение касается всех членов человеческой общины. Подчеркнем: *всех*, а не только слабых, как в стаде.

2. Нравственные побуждения несовместимы с инстинктом самосохранения, ибо принципиально противоречат ему, диктуя человеку поступки, подчас индивидуально вредные (самоограничение), а иногда даже и самоубийственные (самопожертвование).

Первый пункт может показаться весьма сомнительным в свете того факта, что даже в высокоразвитых обществах "сильные мира сего" сплошь и рядом пытаются навязать "слабым" такие нормы поведения, которые охраняли бы интересы первых и подчинение которым "сильные" вовсе не считают обязательным для себя. Естественно, что практическая действенность подобных "нравственных" постулатов оказывается прямо пропорциональной устрашающей мощи полицейских дубин, призванных подкрепить у неустойчивых морально индивидов высокие стремления к добру и послушанию.

В свете этого факта первый пункт различия между механизмом действия нравственного стимула и инстинктом самосохранения действительно выглядит сомнительным, что и дает основание для спекуляций большинству "позитивных" социологов, рассматривающих нравственно-ценностные императивы как социально полезные "метафизические" предрассудки. Впрочем, их "полезность" тоже иногда ставится под сомнение, ибо прямые полицейские акции оказываются куда более действенными, чем апелляции к "совести", "долгу" и т. д.

Все эти "сомнения" неизбежны, пока мы не перестанем сваливать в одну кучу как подлинно нравственные побуждения, *действующие изнутри* и часто вопреки естественному чувству самосохранения, так и правовые нормы, основанные на внешнем принуждении, и еще различные идеологические лозунги, претендующие на статус "общечеловеческих" моральных принципов.

Повторяем: первая особенность подлинно нравственного императива заключается в том, что *он одинаково касается всех без различия членов данной общности*.

Например, для всех людей без исключения обязательны два безусловных нравственных постулата, составлявших когда-то конституирующее ядро первобытно-родовых общин, два наидревнейших табу, призванных подавить внутри этой общины зоологические половые побуждения и агрессивность. Эти два императива, ставшие ныне "врожденными" ("само собою разумеющимся"),

99

гласят: 1) не убивай своих родных — мать, братьев; 2) не вступай в половую связь со своей матерью и ее детьми — сестрами¹.

Ниже мы попытаемся показать, что эти два постулата суть исходные "априорные" принципы нравственной конституции первобытного рода, т. е. по существу своему принципы *антропогенетические*. Их следует отличать от абстрактных лозунгов зрелой культуры, провозглашающей: "Все люди — братья", — следовательно, вообще никого "не убий" (эти принципы, как известно, быстро "забываются" во время войн и социальных потрясений).

Что касается последних "гуманных" лозунгов, то ведь даже и в относительно развитых обществах (не говоря уже о грубых людоедах — "дикарях") предательство и даже убийство членов "чужого" клана вовсе не считается аморальным поступком. Напротив, такое убийство часто вменяется в нравственную обязанность индивида, иногда даже вопреки более позднему правовому запрету (например, кровная родовая месть).

То же самое относится и к прелюбодеянию "вообще". Моральное осуждение "супружеской

неверности", по существу, ввело лишь христианство. Но даже и с христианской точки зрения этот "грешок" несопоставим с ужасным преступлением — прелюбодеянием внутри рода (т. е. не просто с "чужой" женой, что есть преступление против частной собственности, но с матерью или родной сестрой); последнее — смертный грех у всех народов, во все времена и эпохи (так же, как и внутриродовое убийство).

Тот факт, что в отличие от узкогрупповой (родовой) нравственной солидарности всеобщая "гуманность" и "добро" стали практически осуществимыми в сложных цивилизациях лишь при наличии расторопной полиции, т. е. факт внутреннего бессилия абстрактных принципов морали, — этот факт доказывает лишь то, что исходным пунктом истории "нравственных существ" (Дарвин) является не "человечество вообще", но множество сосуществующих, агрессивных, относительно примитивных групп — сверхбиологических *внутри* себя родовых сообществ, ведущих, однако, между собой (вовне) "естественную" (т. е. вполне безнравственную) борьбу за существование (от совместной охоты за "чужаками" и торжественного пожирания их — первобытные каннибалы — до современных форм жестокой конкуренции и "экономического" убийства). Проблема преобразования всемирного социума, состоящего из множества микро- и макросообществ различной степени нравственной "плотности" (род, община, этнос, нация, класс), в единую

¹ В первобытных тотемических общинах эти два принципа формулируются проще: 1) нельзя убивать тотем; 2) нельзя вступать в половую связь с тотемом.

100

"семью", где частное и общее сливаются в одно, где "в условиях действительной коллективности индивиды обретают свободу в своей (универсальной. — Ю. Б.) ассоциации и посредством ее" ², — эта проблема выходит за рамки не только антропогенеза, но и за рамки самой истории, поскольку ее практическое разрешение обозначало бы генетический скачок в новое качество — скачок, очевидно, не меньший по значению, чем сам антропогенез. Пока что это — лишь утопия, которая требует массовых жертв.

Что же касается антропогенеза, то следует подчеркнуть, что здесь все дело упирается не в проблему "обобществленного человечества" с единым нравственным ядром, но — в генезис простейшей родовой организации, противопоставленной другим, себе подобным. Такая постановка проблемы диктует нам и специфически антропогенетическое ("узкое") понимание нравственности как конституирующего ядра именно элементарных, обособленных человеческих общностей. Вторичная, примитивно-сословная организация социума основывается уже вовсе не на нравственной солидарности, но на насильственном отчуждении и присвоении чужого труда. Этот новый принцип социальной связи становится определяющим в построении всех сложных иерархических общественных систем, синтезированных из различных родовых сообществ. Однако, как мы попытаемся показать в дальнейшем, сам этот новый "принцип" генетически необходимо предполагает нравственное ядро в первичных родовых образованиях; становясь определяющим в построении сложных составных объединений, этот принцип отнюдь не "отменяет" нравственного, т. е. родового ядра.

Разберем этот вопрос подробнее.

Например, такая форма прямого непосредственного принуждения, как личное рабство, возникает обычно путем "экономичной" замены убийства "чужого" (врага) насильственным принуждением его к труду (у древних египтян слово "раб" буквально значило "живой убитый"). Но это — крайняя форма, которая в той или иной мере характерна для всех сложных обществ, но которая вместе с тем редко становится определяющим, доминирующим типом социальной связи. Для древних цивилизаций, основанных на отчуждении труда, гораздо более типична иная, более примитивная форма принуждения, нацеленная не на полное подчинение воли раба, не на непосредственное принуждение его к труду, но на регулярное изъятие и присвоение готового прибавочного продукта, производимого подчиненной, попавшей под иго целостной общиной.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3, с. 75.

101

Маркс связывал генезис этих сложных форм общества отчасти с процессами внутриплеменной межродовой дифференциации и, главное, с *внешними* отношениями родов, общин, племен. "Племенной строй, — писал Маркс, — сам по себе ведет в делению на высшие и низшие роды — различие, еще сильнее развивающееся в результате смешения победителей с покоренными племенами" ³. Суть этой формы заключается в том, что "часть прибавочного труда общины принадлежит более высокой общине... и этот прибавочный труд дает о себе знать как в виде дани и т. п., так и в совместных работах для прославления единого начала" ⁴. Отсюда Маркс переходит

к работам по строительству ирригационных каналов и т. п.

Таким образом, выявляется общий механизм генезиса сложных надродовых и надобщинных форм. В противоположность подчиненным группам члены общины-завоевателя (общины-паразита) перестают участвовать в непосредственно-производительном труде и постепенно специализируются на военных, торговых и управленческих функциях, что и ставит их в положение "единого начала" (Маркс), объединяющего жизнь массы подчиненных, внешне раздробленных, но целостных изнутри родовых сообществ. Это "единое начало", первоначально проявляющее себя лишь в сборе "дани" (натурального прибавочного продукта), постепенно берет на себя более сложные функции, извне преобразуя характер "естественной" связи внутри подчиненных общин, изменяя тем самым самую исходную основу внутренней жизни этих общин, внося в эту жизнь элементы уже отнюдь не нравственной природы.

Поставим вопрос: отменяется ли тем самым нравственная основа исходного общинно-родового единства? Совершенно очевидно, что эта основа, которая по природе своей является столь же сверхбиологической, как внеправовой и внеэкономической, не исчезает бесследно (она лишь трансформируется). Нравственность, как и прежде, просто не распространяется на "всех прочих": на чужих, плебеев, рабов, варваров, наемных рабочих, конкурентов и т. д.; взаимоотношения с последними начинают строиться на основе экономического и политического расчета. Что же касается самой внутриобщинной "клановой" морали, она лишь меняет содержание, смягчает свою строгость, и только высокоразвитые цивилизации окончательно разлагают примитивно-родовые "пережитки". С другой стороны, лишь здесь впервые возникает идея гуманизма, т. е.

представление о "человеке вообще", "чело-

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 1, с. 465.

⁴ Там же, с. 464.

102

вечности вообще"; лишь здесь появляются абстрактные этические и идеологические принципы типа "все люди — братья". Но претензии этих новых абстрактных догм на "общечеловеческую" нравственную значимость здесь, как правило, уже лишь маскируют грубую силу "упорядочивающего" воздействия полицейского кулака, стоящего на страже возникшей за спиной людей политической и экономической связи — связи по своему характеру настолько же "безнравственной", как и биологические механизмы объединения эгоцентричных особей в стаде. Итак, во-первых, подчеркнем: подлинно нравственный императив, в отличие от "сдерживающей" функции инстинкта самосохранения, касается *всех членов* исходных (родовых) человеческих общин без исключения.

Во-вторых, повторяем: несмотря на внешнее функциональное сходство (сохранение объединения индивидов и ограничение их эгоцентризма), нравственные побуждения несовместимы с биологическим инстинктом самосохранения, ибо сплошь и рядом противоречат ему, побуждая человека к поступкам индивидуально вредным, а иногда даже и самоубийственным.

С точки зрения социального объединения индивидов, интересов всей группы в целом, такая направленность делает нравственность "полезным" фактором, что, однако, не дает нам еще ключа ни для генетического понимания ее, ни для естественно-научного объяснения самого факта сохранения и исторического развития этого "сверхъестественного" феномена. Противоположность нравственных стимулов естественно-биологическим побуждениям (как пищевым, половым, так и инстинкту самосохранения) делают нравственность несовместимой с фундаментальнейшим принципом биологии — законом естественного отбора наиболее приспособленных особей.

Подчеркнем: *особей*, а не их объединений. В эволюционном процессе именно естественный отбор наиболее приспособленных особей формирует новый вид, а не наоборот.

Стадные объединения высших животных не составляют здесь исключения, ибо они непостоянны и целиком объясняются как результат взаимодействия чисто "эгоцентрических" побуждений объединяющихся зверей. Как только зоологический эгоцентризм вступает в противоречие с естественными объединяющими тенденциями (например, преимущества совместной охоты — для хищников; относительная безопасность в стаде — травоядных) — стадо немедленно распадается. Такой распад — обычное явление во время всплеск половой активности в период "течки". Что же касается взаимоотношений внутри самого стада в периоды его нормального функционирования, то и здесь "подавление более

103

сильным животным стремления к удовлетворению инстинктов более слабого — единственный способ согласования сталкивающихся инстинктивных стремлений... Животное удовлетворяет свои инстинкты, ни сколько не считаясь со стремлениями других животных того же вида, но и нередко

лишая последних возможности удовлетворить свои потребности. Всякое животное стремится удовлетворить свои и только свои инстинкты. Никаких других потребностей, кроме своих собственных, для животного не существует" ⁵.

Таков всеобщий естественный закон зоологических взаимоотношений. Попытки отыскать здесь проявление так называемого "социального инстинкта" (например, у обезьян) не увенчались успехом. Как показывают современные этологические исследования, все явления в зоологических объединениях животных удовлетворительно объясняются без всякого допущения так называемых "социальных" влечений ⁶.

Загадочным исключением остаются, пожалуй, лишь специфические объединения насекомых типа муравейника или улья. Однако специалисты склоняются к мнению, что это вовсе не объединения равноценных особей, но целостные "сверхорганизмы" (наподобие "объединения" клеток в теле), которые основаны "на биофизиологическом разделении функций. Специализированные особи, по существу, являются здесь не "особями" в зоологическом смысле, но органами целостного "пористого тела" ⁷ — коллективного сверхиндивидуума. Например, улей обладает специализированными "органами" обеспечения пищей (рабочие пчелы), кормления личинок (кормилицы), дыхания (вентиляторщицы), гигиены (санитарки), защиты (сторожевые пчелы) и т. д. Все эти периферические "органы" призваны удовлетворять потребности универсального центра — матки, и их конкретная специализация непосредственно определяется этими потребностями.

Система безусловного подчинения всех насекомых определяющим потребностям сверхдоминирующего полового центра (матки) становится особенно удивительной в свете того факта, что все потенциально активные "особи" здесь — самки. В противоположность знакомому нам миру высших животных, самцы у "общественных" насекомых (трутни) — это пассивный "слабый пол", предназначенный служить лишь своеобразным "гаремом", не бо-

⁵ Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966, с. 89

⁶ Подробный обзор современных данных по этому вопросу см.: Семенов Ю. И. Как возникло человечество., с. 89—114, 120—139.

⁷ "Никсон и Риббандс дали шести пчелам радиоактивный фосфор. Через 24 часа 40% всего населения улья (составляющего до 40 тысяч пчел) было радиоактивным. Это яркий показатель активности обмена питательными веществами внутри сверхорганизма" (Шовен Р. Жизнь и нравы насекомых. М., 1960, с. 197—198).

104

лее. Повторяем: все относительно активные особи здесь — женского пола. Спрашивается: как же они преодолевают половую конкуренцию, которая для всех высших животных является непреодолимым препятствием на пути к прочному объединению? С помощью "социального инстинкта"? Некоторый свет на генетическую загадку происхождения такого рода "социальных" образований проливает характерная деталь: за исключением матки, все члены "сообщества" насекомых (т. е. все другие самки) сексуально неполноценны, практически бесполо. Таковыми они становятся отнюдь не по "собственному желанию", так сказать, "из чувства солидарности", но в результате временной "кастрации", которой их подвергает сверхдоминирующий и чрезмерно развитый в половом отношении центр — "царица", как ее называют пчеловоды. Согласно современным данным эту "упорядочивающую" операцию матка производит безо всякого кровопролития путем своеобразного "отравления" — специфически-отрицательного гормонального воздействия на всех потенциальных конкуренток, т. е. практически на все "обобществленное" население улья*.

Впрочем, в менее "плотных" сообществах, например, у ос-по-листов, эта "умиротворяющая" акция осуществляется не так гладко (не без взаимной борьбы), что, видимо, предопределяет и относительно примитивность (меньшую эффективность) их совместных "общественно-полезных" усилий: "В отличие от пчел, по-листы обычно неспособны заделывать дыру в стене (а если заделывают, то очень плохо), хотя часто восстанавливают поврежденные края ячеек. Делеранс пишет, что у них не существует и такого разделения труда, как у пчел. Парди наблюдал у полистов явления доминирования: одни самки определенно подавляют других и специализируются в откладывании яиц; другие занимаются только доставкой корма и строительных материалов и яиц не откладывают" ⁸.

Таким образом, образцовые пчелино-муравьиные "цивилизации" достойны, конечно, всяческого восхваления и подражания, однако, секрет их, видимо, заключается все-таки не в возвышен-

⁸ "В 1942 году Гесс опубликовал ряд любопытнейших отчетов о результатах своих наблюдений и об опытах, из которых следовало, что наличие матки в улье препятствует развитию яичников у рабочих пчел. Ведь рабочие пчелы — женского пола, но их яичники атрофированы, бездействуют. Только у матки есть яичники, достигшие полного развития (даже сверхразвития). Стоит убрать матку из улья, и яичники рабочих пчел увеличиваются, но если вернуть ее — наблюдается обратное" (Шовен Р. От пчелы до гориллы. М., 1965, с. 65). О гормонально-физиологическом механизме этого воздействия см.: там же, с. 72—80.

⁹ Там же, с. 151.

но-прекрасном "социальном инстинкте" ("животный нравственный закон" — у К. Каутского), но в своеобразном — постоянно воспроизводящемся — результате внутривидовой борьбы, приводящей к поголовному "уродству". Необходимым условием существования "коллективных сверхорганизмов" является индивидуальная неполноценность практически всех составляющих особей, т. е. их биофизиологическая специализация.

Однако оставим в покое муравьиные цивилизации. "С муравейника достопочтенные муравьи начали, муравейником, наверно, и кончат, что приносит большую честь их постоянству и положительности" ¹⁰. Впрочем, существует мнение, что со стадии "коллективных сверхорганизмов" начинается новый путь эволюции: превращение прежде самостоятельных особей в специализированные "клетки" единого "тела" и соответственно естественный отбор уже на новом уровне — отбор наиболее приспособленных целостных образований. Намеки на эту гипотезу можно найти у Дарвина.

Но нас интересует проблема сообщества биологически полноценных, человеческих индивидуумов и, в частности, такой сверхъестественный объединяющий их фактор, как нравственность (совесть). Известное утверждение К. Каутского, будто "нравственный закон такой же животный инстинкт, как и инстинкт самосохранения" ¹¹, не выдерживает никакой критики. Повторяем: нравственный императив противоречит всем "естественным" принципам (в том числе и всем естественно-биологическим потребностям — инстинктам), ибо он суть не внешний принуждающий или устрашающий фактор (единственный известный у животных ограничитель зоологического эгоцентризма), но *внутреннее побуждение*, которое как таковое — антииндивидуально. Последнее обстоятельство затрудняет и генетическое понимание этого парадоксального, специфически человеческого феномена, и самого факта его сохранения на протяжении многих поколений, а тем более его дальнейшего развития.

Для животной особи, ведущей постоянную борьбу за существование (как вместе со стадом, так *внутри него*), нравственность — весьма сомнительное приобретение. Это хорошо понимал Дарвин. Поэтому, определив человека как "нравственное существо", он вынужден был констатировать: "Весьма сомнительно, чтобы потомки людей благожелательных и самоотверженных, или особен-

¹⁰ Достоевский Ф. М. Соч. Т. 4. М., 1956, с. 160.

¹¹ Каутский К. Этика и материалистическое понимание истории. М., 1922, с. 59.

106

но преданных своим товарищам, были многочисленнее потомков себялюбивых и склонных к предательству членов того же племени... едва ли окажется вероятным... чтобы число людей, одаренных такими благородными качествами, или уровень их развития могли возрасти путем *естественного отбора*, т. е. в результате переживания наиболее приспособленных" ¹².

Итак, "весьма сомнительно", "едва ли окажется вероятным", но — все-таки: "Очевидно, что племя, заключающее в себе большое число членов, которые... всегда готовы помогать друг другу и жертвовать собой для общей пользы, — должно одержать верх над большинством других племен, а это и будет естественный отбор" ¹³.

Это и будет, — все-таки! — естественный отбор. *Естественный**. Дарвину во что бы то ни стало хочется спасти фундаментальный принцип биологии. Но если присмотреться внимательно, то именно с точки зрения биологии отбор *коллективов*, основанных на нравственности, как раз и оказывается совершенно противоестественным. Приходится констатировать, что "это и будет" подмена одного принципа другим, ибо такого рода "отбор" прямо противоположен естественно-биологическому механизму отбора жизнеспособных особей.

Отбор наиболее эффективных *социальных организаций* в противоположность биологическому отбору индивидуальных организмов — специфически человеческое явление. В животном мире внутривидовая конкуренция разворачивается не между различными стадными объединениями, но внутри последних. Животные подразделяются не на "своих" и "чужих", но на доминирующих, т. е. более сильных животных, и слабых. При этом первые ревниво оберегают свои "права", особенно — на самок; практически только самые жизнеспособные получают возможность производить потомство — в этом

суть биологической эволюции, т. е. *полового отбора* индивидуально наиболее полноценных организмов. Это, во-первых.

Во-вторых, в противоположность биологическому отбору, сохранению внутри стада наиболее полноценных особей, отбор устойчивых социальных коллективов предполагает, что они уже состоят из *людей*, т. е. из "нравственных существ", как их определяет Дарвин. Но вся проблемы в том и заключается, чтобы понять, откуда взялось такое "нравственное существо", для которого интересы рода становятся важнее собственных индивидуальных интересов? Как в рамках действия чисто биологических закономер-

"Дарвин Ч. Соч. Т. 5. М., 1953, с. 243 (курсив мой. - Ю. Б.).¹³ Там же, с. 244.

107

ностей могло приобрести оно свои "самоотверженные" качества и углублять их на протяжении множества поколений?^М

Понятно, что нравственные качества людей становятся полезным фактором с точки зрения борьбы между различными коллективами, отбора из них наиболее сплоченных. Но как становятся возможными такого рода "сверхъестественные" образования? Видимо, предполагается, что здесь, *внутри коллектива*, биологические факторы отбора теряют силу! Но в этом-то как раз и заключается вся суть проблемы.

Внутри любого стадного объединения закон естественного отбора действует неумолимо. Здесь нет места слабым. В любом стаде "есть своя омега, которой достается от всех и которую иногда забивают до смерти. Доминирует... альфа — она всех тиранит, но ее никто не смеет тронуть. Между этими двумя крайними ступенями имеются животные всех рангов и степеней. Подобная иерархия сохраняется и при спаривании"¹⁵. Конечно, попадая в среду еще более слабых животных, бывшая "омега" сама может стать "альфой" и с меньшей силой будет подавлять здесь потребности всех прочих. Все это касается и таких рьяных "общественников", как обезьяны. Если в общей клетке содержится несколько ярко доминирующих особей, то остальные буквально голодают. "Взаимопомощь" в обезьяньих объединениях удавалось наблюдать лишь в случаях защиты от нападений животных другого вида¹⁶.

Стадо основывается на совпадении инстинктов: там, где последние вступают в малейшее противоречие, потребности относительно слабых ограничиваются в пользу сильных.

Животное не покидает стада лишь постольку, поскольку вне его удовлетворение эгоцентрических инстинктов было бы более затруднительным, если не вовсе невозможным (особенно важный фактор здесь — относительная безопасность животного в стаде травоядных). Но так или иначе, здесь нет места слабым, калекам, больным, недоразвитым; последние гибнут и, как правило, не оставляют потомства, в этом — суть полового отбора наиболее жизнеспособных. Только наиболее жизнеспособные особи, которые могут в борьбе за самок одержать победу над всеми возможными

^М "Высокий уровень нравственности" не дает "каждому человеку в отдельности... никаких выгод". Самоотверженный человек "часто не оставляет потомков, которые могли бы наследовать его благородную природу". Люди с высоко-развитым чувством совести "в среднем гибнут в большем числе, чем другие" (см.: Дарвин Ч. Соч. Т. 5, с. 243, 244).

¹⁵ Шовен Р. Ог пчелы до гориллы, с. 204—205.

¹⁶ Специально о системе доминирования у обезьян см.: Zuckermzn S. The Social Life of Monkeys and Apes. L., 1932.

108

конкурентами и добиваются доминирования, получают возможность полового воспроизведения. Напротив, люди вопреки все естественным законом искусственно сохраняют жизнь и даже обеспечивают возможность полового воспроизведения для миллионов биологически "неполноценных" индивидуумов (проблему принудительной евгеники выдвигал, как известно, еще Платон, однако, такого рода "рациональные" идеи "неразумное" человечество всегда встречало "в штыки"). Человечество с помощью медицины насильственно заставляет жить даже неизлечимо больных, подчас мечтающих об избавлении. Правда, с другой стороны (опять-таки в отличие от животных), то же самое человечество миллионами истребляет себе подобных — жизнерадостных и полнокровных представителей "чужих" объединений и культур. "Попробуйте же, бросьте взгляд на историю человечества... Однообразно? Ну, пожалуй, однообразно: дерутся да дерутся, и теперь дерутся, и прежде дрались, и после дрались, — согласитесь, что это даже уже слишком однообразно..."¹⁷. Однако здесь вопрос выходит за рамки нашего рассмотрения. В данном случае

нас интересуют не межгрупповые отношения, но такая форма внутриродовой солидарности как нравственность.

Мы не считаем целесообразным давать здесь подобный разбор основных концепций социогенеза. Укажем лишь на тот факт, что большинство из них запутывается в противоречиях уже в исходном пункте¹⁸. Но есть и общая исходная точка. Во всяком случае, общеизвестно, что собственно социальная связь появляется в первобытнородовой общине. *Родовой*! С этого мы и начнем, а для начала попытаемся доказать, что экзогамия в строгом смысле слова не имеет никакого отношения к антропогенезу.

РАЗДЕЛ 2.

ЗАГАДКА ЭКЗОГАМИИ

Так или иначе, но все согласны, что "гвоздем" проблемы происхождения родовой нравственности является загадка половых самоограничений, идущих вразрез с *естественно-зоологическими* вожделениями, направленными на ближайших сородичей (сын — мать, отец — дочь, брат — сестра; брачная связь указанных пар, и прежде всего сына с матерью, называется инцестом; запрет инцеста

¹⁷ Достоевский Ф. М. Соч. Т. 4, с. 157.

¹⁸ Обзор основных направлений в решении этой проблемы читатель найдет в книге Семенова Ю. И. "Как возникло человечество".

109

дает экзогамию). Впрочем, подчеркивая слово "естественно", можно предвидеть страстные возражения.

Экзогамия — это настолько глубинный принцип человеческой конституции, что уже само слово "естественно", употребленное в непосредственной связи с инцестуозными побуждениями, невольно вызывает чувство протеста или, по меньшей мере, неловкости. У каждого! И это хорошо, ибо подтверждает "каждому", что он — человек. Но это самое по-человечески "естественное" чувство нравственного возмущения, невольно возникающее у каждого при одной мысли о возможности кровосмесительного полового акта типа "мать-сын", — именно это чувство лежит в основе подавляющего большинства концепций экзогамии. И это — плохо, ибо делает все эти концепции сугубо антропоморфными и ненаучными.

Дело не в том, что внутренние нравственные стимулы (бессознательное "табу", живущее в каждом) мешают самой постановке проблемы генезиса экзогамии. Напротив, в силу своей амбивалентности эти стимулы подчас до крайности подогревают теоретический интерес. Но в том-то и дело: концентрируя внимание именно на кровосмесительном аспекте инцестуозных влечений", исследователь невольно упускает из виду главное — что нравственный запрет кровосмешения (как в примитивных общинах, так, отчасти, и в современных семьях) суть форма выявления иного, гораздо более капитального феномена. Какого? Об этом позже. Пока же заметим, что психологический капкан, замаскированный в проблеме экзогамии, работает безотказно: на его кровосмесительную приманку "клонул" даже такой "глубинный" исследователь динамики эротических влечений, как З. Фрейд (попытка генетически истолковать "эдипов комплекс"). Но к Фрейду мы еще вернемся, а сейчас рассмотрим проблему безотносительно к психоанализу. Известно множество гипотез, содержащих попытки объяснить происхождение экзогамии самыми различными причинами (от проявления "инстинктивного" отвращения к инцесту до "притупления" полового влечения к надоевшим родственницам и укоренения высоконравственной привычки похищать себе подружек со стороны — Спенсер, Бентам, Каутский, Преображенский и другие). Большинство этих гипотез давно отвергнуто как совершенно не соответствующие действительности; некоторые до сих пор дискутируются. Из последних коротко остановимся на двух главных.

Первая — гипотеза "вреда" (Л. Морган), — как и большинство других, по существу, исходит из всеобщего человеческого убежде-

"То, что такого рода влечения существует (явные — в первобытных обществах и у невротиков; бессознательные — у относительно нормальных представителей современной цивилизации), доказано множеством научно проверенных фактов.

110

ния, что поскольку кровосмешение "противоестественно", люди должны были его запретить.

Однако в отличие от других у Моргана это долженствование приобретает еще и форму биологической необходимости, а именно: кровосмесительство биологически вредно. Поскольку

люди становились разумными, считает Морган, они должны были замечать вред и отказываться от инцеста; кто не хотел отказываться, вымер в процессе естественного отбора. Внутри этого моргановского направления есть разногласия: одни считают экзогамию результатом именно *сознательных* усилий (Л. Файсон, Л. Я. Штернберг), другие — результатом "бессознательного осознания" (Дж. Фрезер, Е. Ю. Кричевский); но так или иначе, вся суть — во вреде. Что же касается частных случаев, то "объяснить, каким образом в точности произошел род, конечно, невозможно" ²⁰.

Порок этой влиятельной гипотезы ²¹ заключается в том, что она не "замечает" фактов, бросающихся в глаза. В самом деле, спрашивается: почему до сих пор не вымерли все стадные животные? Ведь любая относительно устойчивая группа животных (например, обезьян) неизбежно превращается со временем в кровосмесительную популяцию. Инцест (инбридинг) здесь правило; напротив, неродственное скрещивание (уйбридинг) — исключительное явление. Это во-первых.

Во-вторых, относительно "разума". Спрашивается: как умудрялись первобытные мудрецы "замечать биологический вред кровосмесительства? Современные генетики, например, не могут договориться о том, вреден инцест или нет. Если и вреден, этого сразу не заметишь: "Близкородственные браки более характерны для маленьких изолированных общин... Во многих маленьких общинах физически и умственно неполноценных членов не больше, чем в больших популяциях" ²².

Конечно, с другой стороны, факт, что кроссбридинг (перекрестное скрещивание) дает иногда вполне осязаемый эффект: "Кроссбридинг играл важную роль в выведении современных пород скота и сейчас широко используется для создания новых пород; но когда порода уже выведена и проявила высокие качества, ее чис-

²⁰ Морган Л. Древнее общество. Л., 1934, с. 250.

²¹ Многие советские ученые отстаивали эту гипотезу, ссылаясь, в частности, на то, что Моргана цитировал Энгельс. Редакционная статья "Ф. Энгельс и проблемы современной этнографии", опубликованная в журнале "Советская этнография" № 1 за 1959 г. внесла достаточную ясность в этот вопрос: "Не подтвердилось данными современной этнографии и биологии приведенное в "Происхождении семьи, частной собственности и государства" моргановское объяснение происхождения экзогамии" (с. 14).

²² Ауэрбах Ю. Генетика. М., 1966, с. 415-416.

111

тота должна сохраняться" ²³. Аристократы, например, которые и сами предпочитают браки с дальними родственниками, восхищаются чистокровными скакунами: цена "благородных" животных прямо пропорциональна строгости их "родословной". Чистопородного жеребца скрещивают с дочерьми, с матерью. Ибо тонкий ценитель "чистокровок" воспринимает "полукровок" как личное оскорбление. Но это не мешает ему приходить в ужас при одной мысли об инцесте применительно к собственной персоне. Разумен ли этот ужас? Нет, видимо дело здесь совсем не в доводах разума.

Однако существует еще одно влиятельное направление, претендующее на "разумное" объяснение генезиса экзогамии. Это направление связано с именем крупнейшего английского этнографа Э. Тейлора, который доказал, что исходная дуальная форма экзогамии (две взаимобрачующиеся группы, внутри которых половая связь запрещена) отнюдь не исключает кровосмесительства и нацелена вовсе не на запрет последнего. Исходя из этого факта и в противоположность концепции "осознания вреда", Тейлор выдвинул гипотезу "осознания выгоды", а именно: введение дуальной экзогамии диктовалось необходимостью положить конец кровавой вражде между соседними группами — вражде, которая вела их к взаимному уничтожению. Согласно Тейлору, единственным средством установить мир между этими первоначально промискуитетными внутри себя общинами были взаимные браки. Запрет промискуитета, т. е. запрет всех половых связей *внутри* враждующих групп, сделал принудительными браки "на стороне", а установленная таким образом экзогамия оказалась необходимым условием прекращения взаимного истребления групп и их объединения в племя.

Разновидностью тейлоровской гипотезы являются популярные "экономические" теории экзогамии. Например, по мнению А. М. Золотарева, заключение брака вне своего коллектива было экономически выгодно (давало право охотиться на чужой территории и т. д.), что и привело к укоренению этой полезной привычки ²⁴.

Мы не будем в подробностях останавливаться на критике вышеуказанных попыток рационально истолковать экзогамию. Укажем лишь, что в качестве отправного пункта все они необходимо предполагают промискуитет, т. е. ничем не ограниченную свободу половых связей внутри

исходной первобытно-родовой общины. Не говоря уже о сомнительности этого пункта в свете эмпириче-

²³ Ауэрбах Ю., Генетика. М., 1966, с. 214.

²⁴ См.: Золотарев А. М. Общественные отношения родовой коммуны// Первобытное общество. М., 1932; Энилен Ш. Происхождение религии. М., 1954, с. 73; Данини А. Люди, идолы, боги. М., 1962, с. 40.

112

ских данных современных этнографии", теоретическое допущение необузданного промискуитета внутри первобытной общины делает совершенно необъяснимым сам факт ее возникновения. Ведь прежде чем "задумываться", как устранить вражду между разными коллективами, нужно, видимо, было "подумать", как сохранить мир внутри исходного коллектива (существует, например, гипотеза, согласно которой австралопитеки, у которых предполагается зоологический промискуитет, вымерли в результате именно внутривидового взаимного истребления). Да и как вообще объяснить тот мистический ужас, который у примитивных народов (и у высокоразвитых тоже!) вызывает табу экзогамии; во всех (!) известных примитивных обществах нарушение запрета половых связей внутри рода равноценно смерти. Нарушитель сам умирает или заболевает, по крайней мере. Подчеркиваем: *сам!* Только в редких случаях ему приходится "помогать", но в любом случае он должен умереть. Чем объяснить этот странный факт? Рациональными соображениями о "выгоде" половой связи на стороне? Это малоубедительно.

Концепция осознания пользы браков "на стороне" не выдерживает критики так же, как и концепция осознания биологического вреда инцеста. Однако, отвергая эти гипотетические конструкции, мы не имеем права обойти тот фундаментальный факт, который для Тэйлора стал отправным пунктом, а именно: наиболее древняя дуальная форма экзогамии вовсе не исключает кровосмешательства (за исключением прямого инцеста типа "сын-мать"). В самом деле. С одной стороны, дуальная форма строжайше запрещает — под страхом смерти! — брачные отношения между лицами из одного тотема (первобытная родовая группа), даже если между ними нет никакой фактической кровнородственной связи — ни прямой, ни косвенной. Для любого мужчины данного тотема любая женщина из этой же группы — табу (даже если этот мужчина "усыновлен", т. е. фактически не имеет здесь кровных родственников). Но, с другой стороны, дуальная экзогамия не налагает никаких ограничений на половую связь мужчин со своими дочерьми и племянницами, если, конечно, последние — дочери брата, но не сестры! Здесь — табу. Ведь дочь остается у матери, т. е. является для отца членом чужой, не "родной" ему группы, и поэтому оказывается законным объектом половых вожделений.

По существу, единственным доводом в пользу первобытного промискуитета являются ритуальные оргастические празднества в примитивных сообществах, а также некоторые древние австралийские мифы, приводимые Б. Спонсором и Ф. Гил-леном в подтверждение своих концепций. Истолкование этих феноменов мы дадим ниже.

113

Впрочем, при этой групповой форме брака отцовство практически невозможно установить вообще, да этим никто и не интересуется.

Кроме того, дуальная форма ведет и к постоянному кросскузенному браку, т. е. к браку между детьми брата, которые остаются в чужой группе, и детьми сестры (члены своего тотема). Однако половые отношения между параллельными кузенами всех степеней (по материнской линии) вплоть до тех, где родственные связи вообще с трудом могут быть прослежены, — строжайше запрещаются.

Нетрудно заметить, что эта примитивно-дуальная форма экзогамии составляет суть так называемого матриархата. Род здесь — это *материнский* род: все дети женщин, включенных в один тотем, естественно, оказываются родственниками, т. е. членами той общины, где они родились; напротив, все дети мужчин остаются "на стороне" — это члены чужих коллективов, они — не родные и как таковые вполне доступны для первых в половом смысле.

Факт заключается в том, что понятие "отцовства" в кровнородственном смысле этого слова — относительно очень позднее историческое образование. В подавляющем большинстве примитивных обществ половой акт вообще не связывается с актом рождения; половой акт — это одно дело, рождение ребенка — совершенно другое, между ними не устанавливается причинная связь. Например, австралийцы, "если бы... даже и заметили, что дитя появляется на свет лишь в том случае, если имело место оплодотворение... не сделали бы из этого того вывода, который нам кажется естественным. Они продолжали бы думать, что если женщина забеременела, то это произошло потому, что какой-нибудь "дух", — обычно дух какого-нибудь предка (т. е. "дух" умершего члена этого же тотема! — Ю. Б.), ожидающий перевоплощения и находящийся в данный момент в запасе, — вошел в нее... У арунта женщины, боящиеся беременности, стараются

в том случае, если они вынуждены проходить по такому месту (место захоронения, — Ю. Б.), где находятся эти духи — кандидаты на земную жизнь, пробежать его возможно скорее и принимают всевозможные предосторожности для того, чтобы помешать какому-нибудь из этих духов войти в них. Но Спенсер и Гиллен вовсе не говорят, что они из боязни беременности воздерживаются от половых сношений"²⁶.

Отрицание причинной значимости полового акта сохраняется даже и в более сложных обществах, основанных уже на отцовском праве. "У племен Северной Австралии родословная класса, а также тотема строго ведется по отцовской линии". Но и здесь

²⁶ *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930, с. 295.

114

"ребенок не есть прямой результат оплодотворения"²⁷. Более того, характеризуя еще более высокоразвитые африканские племена, Леви-Брюль констатирует: "Бесплодие всегда рассматривается как явление, которое зависит от женщины. Туземцы эти знают физиологическую роль полового акта, но так как они не считают беременность реально зависимой от него, то им и в голову не приходит, что вину в отсутствии зачатия следует приписать иногда другой стороне, участвующей в оплодотворении, — мужчине"²⁸.

Итак, особенность исходной дуально-групповой формы экзогамии заключается в том, что здесь вообще отсутствует понятие отцовства в кровнородственном смысле этого слова; "отцами" считаются здесь мужчины родного тотема, хотя реально женщины вправе иметь брачную связь только с мужчинами из чужих групп.

Подчеркнем и еще одну "деталь": организация рода исключительно по материнской линии вовсе не дает оснований для ходячего истолкования матриархата как "власти женщин". Что касается "власти", мужчины в целом, видимо, всегда играли доминирующую роль. Матриархат обозначает не "власть", но естественно-стихийный принцип родовой организации первобытной общины²⁹. Совершенно очевидно, что этот принцип генетически не имеет ничего общего ни с "властью", ни — главное! — с "боязнью" кровосмешательства, ибо люди на этой ступени развития вообще еще очень далеки от каких бы то ни было "догадок" о причинном влиянии полового акта на "зарождение" ребенка в чреве матери. Очевидно, отнюдь не инстинктивное "отвращение" к инцесту обусловило то, что любой половой акт внутри материнской общины неизбежно карается смертью (исключение — ритуальная оргия, но об этом позже), хотя тотемная община может состоять не только из близких родственников.

Нет! — Во все не на запрет кровосмешательства было направлено первое половое табу.

Совершенно очевидно, что оно преследовало какую-то *другую* "цель". Но какую?

Осознание причинной (оплодотворяющей) роли полового акта; параллельно — сам интерес именно к *кровному* родству (и по мужской линии тоже), — все это продукт относительно очень высокой ступени общественного развития. Пробуждение этого кровнородственного интереса требует особого — *исторического* — ге-

²⁷ *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930, с. 229.

²⁸ Там же, с. 296.

²⁹ К настоящему времени на Земле практические "не осталось уже чисто матриархальных групп. Только в Австралии сохранилось очень немного первобытных общин, в которых нет никаких других половых ограничений, кроме строжайшего запрета внутри тотема.

115

незиса. Этот интерес непосредственно связан с возникновением внутри первобытно-тотемной коммуны отношений собственности и — основанных на собственности патриархальных семейств. При этом не "осознание" кровного родства привело к возникновению *патриархальных семейств*; наоборот, именно фактическое наличие уже готовой отцовской семьи обусловило и постепенное осознание кровного родства по мужской линии.

Характерно: более поздний отцовский запрет половых отношений внутри "своего" семейства первоначально дополняет древнее материнское половое табу лишь исключением кросскузенного брака. Объясняется это тем, что в отличие от всеобщего (нравственного) внутритотемного запрета, патриархальный запрет первоначально относится не ко всем, но лишь к "подчиненным", т. е. к женам и детям, которые теперь остаются у отца-собственника. В отличие от первоначальной всеобщей нравственной формы патриархальный запрет вовсе не ограничивает относительной половой свободы самого "хозяина", например, в примитивных патриархальных общинах повсеместно распространен обычай дефлорации девушек именно собственными отцами³⁰. Позже это преимущественное "право" переходит к "отцу" так называемой "большой семьи"³¹, к вождю племени, царю, а в средневековой Европе — сеньору (пресловутое "право первой ночи"); все эти

"права" являются пережитками власти и относительной половой свободы главы архаической семьи.

Таким образом, с точки зрения нравственности в отличие от древних половых табу отцовское право, возникшее в недрах тотема, первоначально было, видимо, своеобразным регрессом, "обратным" ходом к естественно-животной, гаремной форме полового доминирования, но — "обратным ходом" уже *на сверхбиологической основе* существующих всеобщих "матриархальных" запретов. Так что подлинная кровнородственная организация, та антикровосмесительная экзогамия и соответствующие ей нравственные установки, на которых обычно концентрируется весь интерес исследователей, — продукт относительно очень высокой ступени

³⁰ Обзор литературы об этом см.: Семенов Ю. И. Как возникло человечество, с. 307-308.

³¹ Отцовские семьи, возникающие в рамках материнской коммуны (тотем), следует отличать от "большой семьи", т. е. патриархальной общины. "Большая семья" — явление исторически универсальное. Она свойственна была всем народам, прошедшим соответствующую стадию общественного развития. В этой новой патриархальной форме общинной организации "кровное родство" и кровная связь не составляют существа... Власть главы семейной общины определяется опять-таки не родственными отношениями, не старшинством, а его ролью в качестве распорядителя хозяйства" (Косвен М. О. Семейная община и патронимия. М., 1963, с. 7, 33).

116

общественного развития, результат взаимного перекреста *исходного* материнского рода (тотема) и *вторичного* отцовского права (семья), основанного уже не на нравственности, но на доминировании и примитивных формах собственности.

Первым собственником стал мужчина. Эту собственность он приобрел *не внутри* своей материнской коммуны, но добыл *извне*.

Первой собственностью (добычей) была женщина из "чужого" клана. Подчеркнем: не родная, а "чужая" женщина, т. е. дозволенная мужчине как объект полового влечения. Эту "собственность" мужчина силой захватывал себе (покупал — позже) в единоличное владение; он запрещал ей впредь "расходовать" естественный свой дар на всех, кроме себя самого лично ³². Такое "присвоение" объекта наслаждения (часто группы "объектов") и составляет первоначальную суть нового отцовского права, изнутри разлагающего первобытный материнский тотем. "В огромном числе низших обществ ("низших" здесь надо понимать относительно. — Ю. Б.), начиная со дня заключения брака, женщина, которая до этого пользовалась величайшей свободой в половом отношении, становится табу для всех членов группы, кроме мужа. Она принадлежит ему не только потому, что он ее приобрел, иногда за очень дорогую цену, и что измена является, таким образом, своего рода кражей, между ней и им устанавливается сопричастность... В наиболее строгом смысле слова последствия должны были бы приводить к смерти вдовы вместе со смертью мужа" ³³.

В примитивных обществах женщины принадлежат мужу именно потому, что они "чужие" и он их купил или "добыл" каким-либо иным способом (так же, как и всякую другую вещь). Поэтому даже в относительно высокоразвитых обществах долго еще сохраняется обычай отправлять в могилу вместе с умершим хозяином не только личные его вещи — оружие, сбрую, утварь, — но и жен. Да и до самого недавнего времени в некоторых местах сохранялись пережитки этого обычая: "В Китае самоубийство вдов на могиле мужей довольно еще распространено... Являясь собственностью мужа, всякая достоуважаемая вдова даже после его смерти может считать факт своей принадлежности другому лишь величайшей несправедливостью в отношении покойного мужа, как бы воровством". Известен древний обычай "оставлять в пустыне на

³² Обычай похищения невесты (как правило, с последующим выкупом) и по сей день бытует у некоторых вполне цивилизованных народов. Что же касается примитивных обществ, массу материала такого рода можно найти в любом этнографическом исследовании.

³³ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление, с. 222—223.

117

произвол судьбы вдову на том основании, что после смерти мужа она является женой духа" ³⁴.

Впрочем, это уже крайности. Напротив, относительно "развитым" северным племенам

Австралии (например, ронга, баронга и другим) присущ дух "бережливости" по отношению к личному имуществу покойного. Здесь вдова становится как бы предметом потребления братьев и племянников умершего — итиа. "Если намеченный итиа отказывается от вдовы, то она переходит к другому, более молодому брату... Однако супруга, полученная по наследству, отнюдь не является собственностью наследника... По существу, она остается *собственностью старшего сына покойника*. Для других она является лишь "женщиной для спанья". Дети, которых она имела от первого мужа, принадлежат не второму мужу, а старшему сыну первого. Те дети, которых она родит в новом положении... также достаются подлинному главе наследства, старшему сыну... Собственность в обществе ронга уже облечена в юридические формы" ³⁵.

В данном примере особенно примечательно то, что критерием отцовства является не половой акт, но именно *владение*. Конечно, и то и другое, как правило, совпадают. Но поскольку иногда древнее табу, запрещающее половую связь внутри тотема (по материнской линии), вступает в противоречие с новыми принципами отцовства, сразу же выявляется, что отцовское право зиждется здесь вовсе не на кровном родстве. В данном случае вдова может служить "женщиной для спанья" любому родственнику бывшего мужа по их собственной материнской линии (брату, племяннику и т. д.), т. е. практически она может вступать в половую связь с любым членом *чужого* тотема, к которому принадлежал умерший муж. Но все ее дети принадлежат уже не к тотему мужа, но к ее собственному тотему. Поэтому для своего нового "законного" владельца (старший сын) так же, как и для всех своих родственников по своей материнской линии, она оказывается запретной в половом отношении.

Это обстоятельство нисколько не мешает, однако, тому, кто законно получил в наследство запретную женщину (т. е. ее собственному сыну), ощущать себя полновластным хозяином и отцом всех рождающихся от нее детей. Для этой женщины именно он, сын, — владелец! — считается подлинным "мужем" и "отцом" детей; что же касается остальных, она — лишь "для спанья".

³⁴ *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление, с. 223. (Леви-Бркшь цитирует здесь де Гроота — исследователя отсталых племен Китая).

³⁵ Там же, с. 225-226.

118

Но оставим все эти сложные формы отцовского права. Нам было важно заметить здесь следующее: 1) лишь перекрест внутри-тотемного подлинно нравственного полового табу с вновь возрожденным звериным отцовским внутрисемейным запретом ведет в результате к *завершенной* кровнородственной экзогамии; 2) генезис отцовского права совпадает с историей возникновения собственности. Таким образом, собственность оказывается вторичным историческим феноменом, не имеющим прямого отношения к со-циогенезу как таковому, т. е. к проблеме превращения зоологического объединения животных в первобытную тотемную коммуну, основанную на всеобщих моральных запретах ^{3*}.

В данном случае нас непосредственно интересует социогенез. Следовательно, и в отношении загадки происхождения рода (экзогамии) наша задача соответственно сужается. Нас интересует не род вообще, не поздняя кровнородственная экзогамия, исключая всякое кровосмешительство, но именно *архаический материнский род*, т. е. тотем.

Однако прежде чем перейти к позитивному рассмотрению таким образом сформулированной проблемы, отметим еще одно направление, пытающееся объяснить происхождение экзогамных нравственных запретов необходимостью подавления половой конкуренции внутри первобытной общины.

Последней точки зрения придерживался, например, русский социолог М. М. Ковалевский; он считал, что женщина "должна была явиться яблоком раздора между членами одного и того же сообщества... Но всякое сообщество, в том числе и родовое, может держаться лишь под условием внутреннего мира — и этим обстоятельством объясняется, почему на разнообразнейших концах земного шара эта общая всем причина привела к установлению системы экзогамных браков" ³⁷. Конкурентную разработку это положение Ковалевского получило в статье советского этнографа С. П. Толстова "Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен" ³⁸; по существу, оно стало отправной идеей и в фундаментальном исследовании Ю. И. Семенова "Как возникло

человечество".

На наш взгляд, последнее направление наиболее близко подходит к существу дела. Однако недостаток указанных работ зак-

³⁶ Ср. у К. Маркса: "Первой предпосылкой первой формы... собственности является прежде всего естественно сложившийся коллектив... Естественно сложившаяся племенная общность (кровной родство, общность языка, обычаев и т. д.) или, если хотите, стадность есть первая предпосылка присвоения..." (Т. 46, ч. 1,

с. 462-463).

³⁷ Ковалевский М. М. Первобытное право. Вып. 1. М., 1886, с. 111.

³⁸ Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. №М° 9, 10.

119

лючается в том, что они слишком робко формулируют проблему, не давая при этом конструктивного ее разрешения. Например, Ю. И. Семенов собрал обширнейший материал, неопровержимо доказывающий правильность общего подхода к делу. Но вместе с тем все попытки этого автора позитивно разрешить загадку социогенеза завершается "смазыванием" возникающих антиномий (вместо их предельного обнажения — единственный путь к истине), в результате чего создается лишь видимость решения. Мы не считаем нужным давать здесь подробный разбор этих попыток, читатель легко может ознакомиться с ними сам. Вместо этого обратимся к "экзотической", но в своем роде последовательной концепции, тоже исходящей из вышеуказанного соображения о "яблоке раздора". Но предварительно — несколько слов о самом объекте исследования.

РАЗДЕЛ 3. ЧТО ТАКОЕ ТОТЕМ?

В XIX в. многие исследователи еще склонны были рассматривать тотемную организацию примитивных народов как своего рода экзотический курьез. Но по мере накопления этнографического материала становилось ясно, что этот "курьез" является существеннейшей характеристикой буквально всех примитивных сообществ в любых концах света. Более того, выяснилось, что даже и в цивилизованных обществах многие народные обычаи и специфические религиозные обряды являются ничем иным, как пережитками тотемизма.

Так что же это такое — тотем? Обычно это какое-нибудь животное: змея, кенгуру, орел и т. д. (реже — растение или другой предмет), которое становится табу для всех членов данной общины. За исключением строго определенных ритуалом обстоятельств к тотему вообще нельзя прикасаться: его нельзя убивать, нельзя пожирать его мяса и вообще причинять ему какой-либо вред или оскорбление. Ко всем животным данного вида относятся с величайшим страхом и, одновременно, любовным почтением; их пытаются задобрить и ждут от них милостей. Случайно погибшее животное оплакивается и хоронится как *соплеменник*. Во время тотемического праздника священному животному воздаются почести как мифическому прародителю; однако кульминация такого праздника — торжественный обряд жертвоприношения тотема и вкушения его плоти, что, как правило, сопровождается всеобщей оргией, во время которой отменяется и внутритотемное половое табу. Такое празднество — единственный случай, когда нарушение самых страшных запретов (обычно такое нарушение карается

120

смертью) не только допускается, но вменяется в ритуальную обязанность каждому. Доминирующей чертой тотемического верования является жуткий мистический страх перед соответствующим животным. Однако это не просто страх, но и своего рода обожествление. Люди как бы перевоплощаются в свой тотем-животное, они во всем стремятся подражать ему, для чего служат ритуальные маски, пляски, воспроизводящие характерные повадки и движения священного зверя. Символическое изображение тотема — это священный фетиш (своеобразный "герб" общины), им украшают оружие, тело, жилище.

Каждая община носит имя своего тотема; все члены данной группы сопричастны данному имени и именно *постольку* связаны тесными "родственными" узами. Подчеркнем: *родственными*, хотя это тотемное "родство" (родство по сопричастности к одному имени)

³⁹ вовсе не обязательно совпадает с родством по крови; как мы уже видели, в тотемических группах первое сплошь и рядом противоречит второму, но всегда родство по имени (общность тотема) оказывается неизмеримо более существенным и важным, чем кровное родство. Например, мужчина-эму обязан делиться пищей, кровом и т. д. со всеми эму; он должен защищать любого эму, мстить за оскорбление его или убийство. Напротив,

что касается родственников в современном, кровном смысле этого слова, всякий эму волен обращаться как с врагами с собственными сыновьями, с братьями, с дядями или племянниками (по отцу, не по матери!), поскольку те являются не эму, но, скажем кенгуру. Иными словами, примитивно-тотемная община не знает никакого другого принципа родства, кроме общности тотема. Все эму — братья и сестры, все не-эму (крокодилы, змеи, кенгуру) — "чужие"; их можно убивать, пожирать, насиловать точно так же, как можно пожирать и тех "чужих" животных, к именам которых сопричастны эти "чужие" люди.

Спрашивается: где вообще следует искать ключ к истолкованию такого странного принципа родства, основанного на отождествлении данной группы людей с определенным видом животных?

³⁹ "Имя никогда не является чем-то безразличным: оно всегда предполагает целый ряд отношений между его носителем и источником, откуда оно происходит. Имя предполагает родство, а следовательно, и защиту; от источника имени... ждут милости и содействий" (*Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление, с. 31). "Индеец рассматривает свое имя не как простой ярлык, но как отдельную часть своей личности, как нечто вроде своих глаз или зубов" (там же, с. 30). О "сопричастности" как определяющем принципе "пралогического" мышления вообще см.: там же, с. 43—69.

121

Большинство "концепций" тотемизма, и по сей день имеющих хождение в науке, сводится обыкновенно к ссылкам на "глупость" примитивного, так сказать, "пралогического" мышления. И это, конечно, аргумент: в самом деле, мало ли какая нелепая ассоциация может возникнуть в темной голове туземца! Однако остается совершенно непонятым главное: почему пралогическая "глупость" — повсеместно: в Африке и Азии, в Австралии, Америке и Европе — выявляла себя в форме именно одной и той же нелепой, так сказать, "навязчивой" ассоциации? Ведь самым поразительным является тот факт, что тотемизм — это существеннейшая характеристика не только всех сохранившихся примитивных обществ; оказывается, что на соответствующих этапах развития тотем *был всеобщим принципом родовой организации у всех народов без исключения*. Как объяснить этот факт? Совершенно очевидно, что за "экзотической" глупостью скрывается какая-то жесткая закономерность. Какая?

Новейшей попыткой ответить на этот вопрос можно считать гипотезу, которую выдвинул Ю. И. Семенов⁴⁰. Согласно его концепции различные первобытно-охотничьи объединения специализировались первоначально на добыче животных строго определенного вида. Например, члены одного коллектива ели, как правило, только страусов; члены соседней общины, наоборот, предпочитали питаться, скажем, исключительно крокодилами. Отсюда — "возникло убеждение, что человеческий коллектив и связанный с ним вид животных образуют вместе одну общность, что все члены данного коллектива и все индивиды данного вида животных, несмотря на все различия, в сущности тождественны друг другу... Вид животного, с которым оказался тесно связан человеческий коллектив, и тем самым каждое животное данного вида стали тотемом человеческого коллектива и тем самым тотемом (предком, отцом. — Ю. Б.) каждого из его членов... С возникновением тотемизма члены первобытного человеческого стада осознали, что все они, вместе взятые, составляют единое целое, что все они имеют одну "плоть" и одну "кровь", что у всех них одно "мясо", что все они по отношению друг к другу являются "своими", "родственниками"⁴¹.

Это, как представляется Ю. И. Семенову, с одной стороны, объясняет, почему "понятие о родстве в своей исходной форме не выражало родства в том смысле, как мы его обычно понимаем"⁴². С другой стороны, отсюда, очевидно, вытекают и все общеизвест-

⁴⁰ См.: *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество, с. 319—331.

⁴¹ Там же, с. 333.

⁴² Там же, с. 333.

122

ные тотемные запреты, а именно: когда пожиратели крокодилов "осознали", что они и сами в сущности — крокодилы ("одна кровь" и "одно мясо", "несмотря на все различия!"), — им ничего не оставалось, кроме как отказаться от своей любимой пищи и переключиться на другую какую-нибудь еду; ведь нельзя же в самом деле пожирать родственников, а тем более — собственных, так

сказать, прародителей! Разве что только по праздникам и то лишь в форме торжественного обряда жертвоприношения "отца" и "причащения" его плоти⁴³. Во всякое другое время это удовольствие — табу.

Этой теории Ю. И. Семенова, основанной на гипотезе о строгой пищевой специализации первобытных охотничьих орд, нельзя, конечно, отказать в остроумии. Однако цитируем: "Возражения против этой самой рациональной из всех теорий тотема указывают, что нигде не было найдено такого состояния питания у примитивных народов и, вероятно, его никогда не было. Дикари всеядны и тем в большей степени, чем ниже они стоят. Далее, нельзя понять, как из такой исключительной диеты могло развиться почти религиозное отношение к тотему, достигающее высшего выражения в абсолютном воздержании от любимой пищи"⁴⁴.

Так что остается все же открытым вопрос: что же такое тотем? Чем объяснить тот факт, что первобытный род повсеместно строится на отождествлении всех членов данной группы людей с определенным видом животных?

Такова реальная проблема.

Известно немало различных подходов к этой загадке. Но пока что, — мы вынуждены это констатировать, — все они носят, как правило, чисто описательный характер, нацелены в основном на сбор фактического материала и не претендуют на "концептуальное" решение. Такое положение вещей заставляет нас подробно рассмотреть психоаналитическую концепцию тотема, так как на фоне общей "скромности" она, по существу, единственная концепция, заявившая о своих претензиях на "окончательное" и "строго последовательное" разрешение задачи. Просто "отмахнуться" от нее нам не представляется возможным по двум причинам:

Во-первых, мы не можем "отмахнуться" от огромного фактического материала, накопленного современной этнографической

⁴³ Ср. христианский обряд евхаристии ("причастья"), символический смысл которого — вкушение плоти и крови бога.

⁴⁴ Фрейд З. Тотем и табу. М.; Пг., 1923, с. 123—124. Конечно, Фрейд полемизировал здесь не с Ю. И. Семеновым; имелись в виду концепции Э. Дюркгейма и А. Хаддона.

123

и антропологической наукой, которая в значительной мере испытала на себе воздействие именно психоаналитической концепции.

Во-вторых, дело в том, что даже таким бескомпромиссным противникам психоаналитического подхода к проблемам этнографии, как, скажем, С. А. Токарев, ясен при этом факт, что психоанализом выдвигаются на рассмотрение действительные проблемы. "Фрейд, — пишет Токарев, — пытается дать свое психоаналитическое объяснение некоторых явлений, понимание которых с трудом дается этнографам — обычаев экзогамии, "избегания" определенных родственников, разного рода табуации, магии, анимизма, наконец, тотемизма. Известно, что перечисленные явления до сих пор вызывают споры между этнографами, и отдельные из них, например, экзогамия, даже и сейчас не получили удовлетворительного объяснения"⁴⁵. Более того, необходимо признать, что Фрейд не просто "пытается", но часто и действительно дает объяснение таких явлений, вразумительно объяснить которые с иных позиций никто еще пока не смог. "Значение работ Фрейда и его учеников для этнографии заключается в том, что они впервые выделили явления, которые до них не были предметом исследования этнографов... первыми обратили серьезное внимание на огромную роль подсознательного ("оно") в жизни и деятельности человека, а значит, и в формировании общественного быта и культуры"⁴⁶.

Ниже мы постараемся показать, что Фрейд, конечно, не решил той глобальной задачи, которую он перед собой ставил, мы полагаем, что эту задачу вообще невозможно решить средствами психоанализа. Но вместе с тем очевидно, что любая современная постановка проблемы происхождения экзогамных запретов невозможна без серьезного анализа психоаналитической концепции происхождения тотема.

Итак, Фрейд заявляет: "Единственный луч света в эту тьму проливает психоаналитический опыт"⁴⁷. Посмотрим, что это за "луч" и что он освещает.

РАЗДЕЛ 4. ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ТОТЕМА

Толчком к созданию психоаналитической концепции тотемизма послужил анализ типичных детских неврозов — так называемых фобий (боязни). Исследование этих функциональных психи- См.: Токарев С. А. Начало фрейдистского направления в этнографии и истории религии// История и психология. М., 1971, с. 320.

⁴⁶ Там же, с. 333.

⁴⁷ Фрейд З. Тотем и табу, с. 136.

ческих расстройств, весьма распространенных в раннем возрасте у мальчиков, дало возможность зафиксировать очень странную на первый взгляд аналогию между картиной детских невротических симптомов и основными обрядами тотемных культов.

Беспричинные страхи — относительно нормальное явление. Но у некоторых детей такого рода страхи проявляются в крайне напряженных формах и в конце концов получают локализованную невротическую фиксацию: "Ребенок начинает бояться определенной породы животных и бережет себя от того, чтобы прикоснуться или увидеть животное этой породы. Возникает клиническая форма фобии животных, одна из самых распространенных среди психоневротических заболеваний этого возраста, и, может быть, самая ранняя форма такого заболевания. Фобия обыкновенно касается животного, к которому до того ребенок проявлял особенно живой интерес... Выбор среди животных, могущих стать объектом фобии в условиях городской жизни, не велик. Это — лошади, собаки, кошки, реже птицы, удивительно часто маленькие животные, как жуки и бабочки. Иногда объектами бессмысленнейшего и безмерного страха, проявляющегося при этих фобиях, становятся животные, известные ребенку только из картинок и сказок; редко удается узнать пути, по которым совершился необычайный выбор внушающего страх животного" **.

Но дело не просто в страхе. Суть в том, что такие детские невротические фиксации, подобно фиксациям и взрослых невротиков, обнаруживают ярко амбивалентную (двойственную) природу. Дело не ограничивается тем, что ребенок испытывает страх при виде животного данной породы. Он сам постоянно концентрирует внимание на этом предмете; более того, сам как бы перевоплощается в избранный предмет. В промежутках между приступами страха он играет в свое животное, подражает его звукам, движениям, любыми средствами пытается наметнуть на него. Если принять во внимание аутистический характер детского сознания, становится очевидным, что ребенок сам хотел бы стать этим животным. По отношению к своему объекту он испытывает величайший ужас, но одновременно и величайший интерес, почтение, зависть, даже своего рода любовь — иначе это не назовешь. Никакими силами, например, невозможно заставить ребенка, страдающего фобией кошек, прикоснуться к живой кошке, одно упоминание о ней вызывает дрожь; и вместе с тем он сам постоянно превращается в кошку, буквально во всем его интересует прежде всего то, что так или иначе связано с кошками. Все

⁴⁸ Фрейд 3. Тотем и табу, с. 137.

125

предметы, напоминающие болезненный пункт, окружаются своеобразным "ритуалом" — создается целая субординация замещений; например, нельзя называть страшное животное его подлинным именем (это имя — "табу"). Впрочем, несомненно, что и само внушающее страх животное является здесь невротическим замещением чего-то иного. Чего?

Что касается невротических представлений, их динамика достаточно хорошо изучена. Во всяком случае, ясен общий принцип образования невроза, а именно: любая невротическая фиксация — это не просто бессмысленная "глупость", но всегда сложно-ассоциативное (до неузнаваемости искаженное) *замещение* какого-то реального отношения; такого отношения, которое субъект не может и не хочет осознавать адекватно. Как правило, невротическая фиксация — это "намек", переставший быть понятным самому субъекту, т. е. своего рода защитная реакция сознания, ибо за невротическим замещением, как правило, скрывается либо напряженное "запретное" влечение, несовместимое со всей системой сознательных установок, либо неразрешенная в реальности мучительная ситуация, *адекватное осознание* которой причиняет субъекту страдание.

Именно последним обстоятельством и объясняется, почему невротик находится в полном неведении относительно подлинного смысла собственных симптомов, т. е. не может сам адекватно понять подлинную связь собственных ассоциаций. Не может, потому что *не хочет*; не хочет, потому что боится мучительных переживаний: ведь осознание было возвратом к тому невыносимому исходному конфликту, который и послужил причиной разрыва ассоциативной цепи с невротическим перемещением психической энергии на нейтральный замещающий объект.

Характерно: невротик обнаруживает иногда тончайшую проницательность и здравую рассудительность во всем, что не относится к определенным "пунктам"; но что касается последних, все попытки "логически" доказать ему, такому умному и здравому во всем прочем, очевиднейшую нелепость невротического представления, все попытки исподволь "докопаться" до реальной "пружины" этих представлений — все такие попытки неизбежно будут наталкиваться на глухую стену внутреннего сопротивления больного. И это вовсе не потому, что он "слабоумный" (слабоумие ничего общего не имеет с неврозом). Невротические представления непроницаемы для

логики, но это вовсе не потому, что нев-

126

ротик вообще не способен к логическим операциям⁴⁹; очевидно, все дело в том, что в некоторых пунктах "здвая логика" для невротика равноценна тем неприятным, мучительным переживаниям, которых он хотел бы избежать любой ценой. Поэтому он сопротивляется здесь всякой логике. Никакой логикой невозможно доказать цивилизованному невротик, мягко говоря, неадекватность его "странного" отношения к некоторым вещам (точно так же, как и дикарю!). Врачу-психоаналитику подчас приходится затрачивать месяцы упорнейшего труда, чтобы "докопаться" до реальной пружины, например, такого элементарного симптома, как "повышенный" интерес больного к, казалось бы, совершенно индифферентному предмету. При этом далеко не всегда удается преодолеть бессознательное сопротивление пациента и раскрыть тот интимный конфликт, который и явился внутренним механизмом образования данного симптома. Однако здесь все-таки ясно одно: любая невротическая фиксация суть *замещение* какого-то очень существенного для данного индивида *реального* отношения.

По аналогии можно предположить, что и так называемая "коллективная партиципация" (Л. Леви-Брюль), т. е. коллективная, групповая невротическая фиксация, типичным примером которой является тотем, — тоже суть лишь внешнее замещение, "сдвиг" каких-то реальных напряженных и устойчивых взаимоотношений внутри группы. Можно предположить, что это какие-то такие взаимоотношения, о которых, что называется, "не принято" говорить вслух (и может быть, главное, — "не принято" *думать*), т. е. это взаимоотношения, адекватное осознание которых было бы неприятно и мучительно *для всех членов данного коллектива*.

Это, должно быть, такие опасные взаимоотношения, которые требуют величайшей осторожности и подыскания формы их выявления (как бы не разбередить!), для их выражения употребляют намек, иносказание, их маскируют; они необходимо требуют замещений, у которых тем больше шансов превратиться в невротический "сдвиг" (т. е. "нелепые" фиксации, потерявшие связь с исходной основой), чем более напряженной и потенциально конфликтной является исходная ситуация.

⁴⁹ В качестве аналогам следует указать на попытку Леви-Брюля объяснить "нелепые" представления примитивных народов качественной спецификой их "пралогического" мышления. Однако доказательства неправомочности принципиального разделения мышления на "пралогическое" (сопричастное) и "логическое" (причинное) часто вынужден был доставлять сам Леви-Брюль: "В миссионерских школах индейские дети учатся так же хорошо и так же быстро, как и дети белых. Кто может закрывать глаза на столь очевидные факты?" (*Леви-Брюль Л. Первобытное мышление*, с. 4).

127

Но посмотрим сначала, из какой реальной почвы произрастают детские неврозы, симптоматика которых часто оказывается удивительно похожей на тотемические обряды "нормальных" дикарей. В общей форме ответ на этот вопрос ни для кого не составляет секрета: "питательной" почвой абсолютного большинства детских психоневротических расстройств являются *внутрисемейные* взаимоотношения. То "оригинальное", что сюда внес Фрейд, заключается в указании, что конкретная причина именно фобий животных "во всех случаях... одна и та же: страх по существу относился к отцу, если исследуемые дети были мальчиками, и только перенесся на животное"⁵⁰. Фрейд особенно подчеркивает при этом один очень важный момент: страх, невротически перемещенный на замещающий отца объект, вовсе не обязательно бывает спровоцирован жестоким обращением отца. Наоборот, в тех случаях, когда родители сами провоцируют страх у ребенка, например, подвергают его телесным наказаниям, ребенок реагирует на это совершенно *адекватно*, без всяких невротических замещений. В такой ситуации естественная направленность эдипова комплекса отступает на второй план: если сына избивает мать, то он, вопреки всем эдиповым комплексам, будет бояться и ненавидеть именно мать, а не какую-нибудь кошку, курицу или собаку. То же самое — с отцом: если ребенка "наказывает" отец, то и страх прямо относится к отцу. Другими словами, прямая ответная реакция на внешнее воздействие, как правило, бывает адекватной и не нуждается в невротических подстановках.

Что же касается фобии животного, замещающей у мальчиков неприязнь именно к отцу, то здесь дело обстоит сложнее. Например, сознательно сын ее может не любить отца, поскольку внимательно-любственное отношение последнего к сыну исключает отрицательные реакции.

Спрашивается: откуда же здесь может взяться страх? Фрейд утверждает, что это тоже ответная реакция, но уже не на враждебные действия отца (таковых нет), но на собственные злые умыслы сына по отношению к отцу. Мальчику, например, очень не нравится, когда в его присутствии мать ласкает отца: он не любит засыпать один в своей кровати (в тех случаях, когда отца нет дома, мать берет его к себе); он явно ревнует, поэтому, несмотря на всю привязанность к "сопернику",

ему хочется иногда обидеть последнего и даже устранить его совсем — в таких случаях он начинает фантазировать, будто отец "уехал" (умер).

Фрейд З. Тотем и табу, с. 137—138.

128

Но такие злбные фантазии несовместимы с другой стороной амбивалентного чувства (нежность и благодарность к отцу); кроме того, они не совместимы и с уже сознательно ассимилированным всеобщим нравственным императивом (нельзя желать зла близким). Поэтому ребенок сам начинает бороться с запретными влечениями. Не в силах, однако, полностью подавить эти "ужасные" для самого себя душевные движения, он с помощью "иносказания" достигает, наконец, успокоительного самообмана: запретное чувство, вытесненное из сознательно-моторной сферы, снова обходным путем возвращается в сознание, но уже фиксируется здесь на замещающем предмете, первичная ассоциативная связь которого с подлинным объектом фобии "забыта". Таким путем исходный душевный конфликт получает невротическое разрешение: своего отца ребенок очень любит, ненавидит же и боится он не отца, но — лошадей! Поскольку, однако, операция "раздвоения" амбивалентного чувства никогда не удастся полностью, на замещающий объект переносятся не только злбные помыслы, но и отчасти привязанность; смещаются здесь только акценты: в отношениях с отцом доминируют нежные чувства, в отношениях с лошадьми — садизм и соответственно страх. Но каким бы сильным ни был этот страх, можно заметить, что ребенок сам хочет стать страшной лошадию! По мнению Фрейда, именно это исходное влечение (то, что мальчик хотел бы устранить и заменить собой отца) подспудно объединяет в одно целое две расколовшиеся половины: живого доброго отца и его страшную лошадиную маску.

Такова механика детских фобий по Фрейду. В отличие от последних неврозы высокоразвитых интеллигентных индивидуумов (так же, как и их "нормальные" сновидения) выявляют куда более сложную картину изоощренных невротических "иносказаний". Но в принципе механизм самообмана здесь остается тем же, а именно: расщепление изначально амбивалентного чувства с последующим сдвигом на замещающий объект, что дает возможность разрешить внутренний конфликт и опредметить (выявить моторно) взаимно исключаящие побуждения; это становится возможным, поскольку в результате невротического сдвига противоречащие побуждения оказываются направленными на "разные" объекты⁵¹.

Например, пациентка (одинокая мать, муж бросил семью вскоре после рождения второго ребенка) проявляет безумную нежность к... мухам. Напротив, собственных детей она боится и "ненавидит", потому что, согласно бредовому убеждению, те "пьют из нее кровь". До водворения в клинику она, наоборот, "души не чаяла" в детях, но и тогда уже обнаруживала некоторые "странности":

129

Однако спрашивается: что же все-таки выявляет этот психоаналитический "луч света" в темной истории происхождения первобытного рода? Допустим, что механизм образования как невротических детских симптомов, так и тотемических представлений примитивных народов, один и тот же. Но в чем же конкретно заключался исходный "конфликт" во втором случае? Допустим, что относительно фобий твердо установлено: за спиной "демонического" животного всегда (у мальчиков) скрываются амбивалентные взаимоотношения с отцом. "На основании этих наблюдений, — утверждает Фрейд, — мы считаем себя вправе вставить в формулу тотемизма на место животного-тотема мужчину-отца. Тогда мы замечаем, что этим мы не сделали нового или особенно смелого шага. Ведь примитивные народы сами это утверждают и, поскольку и теперь еще имеет силу тотемистическая система, называют тотема своим предком и праотцом. Мы взяли только дословно заявления этих народов, с которыми этнологи мало что могли сделать"⁵².

Так чем же психоанализ детских фобий может помочь нам? Фрейд отвечает: "Результат нашей замены очень замечателен. Если животное-тотем представляет собой отца, то оба главных запрета тотемизма, оба предписания табу, составляющие его ядро — не убивать тотема и не пользоваться в сексуальном отношении женщиной, принадлежащей тотему, по содержанию своему совпадают с обоими преступлениями Эдипа, убившего своего отца и взявшего в жены свою мать, и с обоими первичными желаниями ребенка, недостаточное вытеснение или пробуждение которых составляет, может быть, ядро всех психоневрозов"⁵³.

величайшим ее наслаждением было уничтожение насекомых. Совершенно очевидно, что до болезни ей не раз приходила в голову "грешная" мысль: "а хорошо бы освободиться от детей!" Эта затаенное желание, видимо, и стало причиной тяжкого душевного конфликта, ибо оно прямо противоречило материнской привязанности к детям, невротическим замещением которых и стали насекомые (мухи).

⁵² *Фрейд З.* Тотем и табу, с. 141.

⁵³ Там же. Обоснование универсальности "эдипова комплекса" Фрейд дает в своей теории "отсутствия" у взрослых памяти о собственных детских переживаниях и связанных с ними событиях. В противоположность П.

Жане, который пытался объяснить этот загадочный факт просто-напросто тем, что будто бы "у ребенка до трех лет нет памяти" (*Janet P. L'evolution de la memoire. Vol. 2. P., 1928, p. 224*), Фрейд доказывает, что память в этом возрасте максимально восприимчива и что события и переживания раннего детства являются конституирующим ядром практически всех последующих сложных психических образований; они составляют как бы исходную "проблему", которая в различных замещенных формах подлечит разрешению на протяжении всей жизни. Воспоминания об этих ранних переживаниях у взрослых вовсе не "отсутствуют" (они воспроизводятся в сновидениях, в состоянии психоневроза или под воздействием гипноза), они просто "забыты", т. е. вытеснены из сознания, поскольку "прямолинейные" аутистические помыслы этого возраста (до 3—5 лет) оказались несовместимыми с асси-

130

Таким образом, совпадение действительно оказывается небезынтересным — по меньшей мере. Но что касается тотема, дело, однако, упирается в "несообразный" факт, перепутывающий все карты. Все стало бы понятным, если бы можно было истолковать происхождение тотема как коллективно-невротическое замещение грозного "хозяина" древней патриархальной семьи — "хозяина", который обладал неограниченной властью и половой свободой внутри своего семейства (как в отношении жен, так и всех дочерей), но в то же время строго подавлял эротические побуждения по отношению к "своим" женщинам со стороны всех "прочих", прежде всего — взрослых сыновей.

Очень соблазнительно было бы объяснить происхождение то-темических представлений (а заодно и решить генетическую проблему "эдипова комплекса" вообще), исходя из анализа *реальных* взаимоотношений внутри примитивно-патриархальных семейств. Однако все дело в том, что в действительности тотемная организация рода древнее отцовского права. Грозный отец, неограниченный господин всех членов своего "семейства", как мы уже говорили выше, — относительно *позднее историческое явление*; он родился вместе с отцовским правом, пришедшим на смену исходной матриархально-тотемной коммуне. Что же касается последней, то в том-то и заключается парадокс, что здесь вообще нет никакого реального "отца", кроме... мифического прародителя данной группы, т. е. тотема-животного! И вопрос здесь заключается в следующем: кого "замещает" мифический зверь-прародитель?

Вспомним при этом, что непосредственная реакция на внешнее воздействие, как правило, бывает адекватной. Мы полагаем, что это "правило" вполне приложимо и к мифотворческим реакциям примитивных людей. И действительно, если мы обратимся к истории конкретных мифических представлений данного народа, мы обнаружим, что по мере того как на историческую сцену вместе с отцовским правом выдвигалась грозная фигура *реального владыки*, древнее тотемное божество сбрасывало с себя фантастическую животную маску и все больше приобретало адекватные человеческие черты. По мере укрепления патриархальных отношений, бог повсеместно становится, правда, гиперболической, но в целом все более точной копией реального хозяина — отца, вож-

мирированными позднее сознательно-нравственными установками общечеловеческого сознания.

⁵⁴ Строго говоря, подлинно мифотворческими следует считать, очевидно, лишь реакции на собственные аутистические побуждения. Иными словами, миф — это фетишистское опредмечивание изнутри стимулируемых замыслов данной группы людей, замыслов, направленных на будущее, а не просто пассивная ответная реакция на комплекс внешних воздействий.

131

дя, царя и т. д.; чем жестче и определеннее становится реальная принуждающая власть господина, тем менее нуждается его "божественный" облик в изошренных невротических замещениях. Прекрасной иллюстрацией такого постепенного процесса "очеловечивания" архаических тотемных фетишей (змей, птиц, быков и т. д.), их превращения в антропоморфную религию может служить история становления и развития древнегреческой мифологии ⁵⁵.

Но вернемся в вопросу: кого все-таки замещает мифический зверь-прародитель — тотем? Что касается детских фобий, мы видели, что страх и соответствующие "тотемические" представления здесь отнюдь не являются адекватным ответом на прямое внешнее воздействие (наказание), чаще они возникают как реакция на собственные злые умыслы ребенка по отношению к отцу (сокровенное желание самому стать отцом). Предположим, что и коллективные тотемические фобии первобытных людей также возникли когда-то в качестве сверхреакции на собственные сокровенные замыслы по отношению... к кому?

Факт: в архаических матриархальных коммунах нет никакого реального "владыки"; здесь сохраняется лишь только невротическое замещение его животным. *Сохраняется**. Потому что невольно напрашивается предположение: может быть, до "матриархата" было такое время, когда этот мифический зверь-прародитель (т. е. бывший "хозяин" нынешней экзогамной группы,

ревнивый владелец всех женщин, включенных в тотем) вовсе не был мифическим, но существовал реально?

Кое-какой свет на этот темный вопрос проливают аборигены Австралии. Например, в древних преданиях арунта, кайтиш и других племен рассказывается о похождениях тотемических предков в "доисторические" времена, называемые "альчера" ("альджи-ра"). Оказывается, что в те "веселые" времена вообще не было никаких табу. Тотемические предки без каких бы то ни было ограничений могли убивать представителей собственного рода и поедать их. Более того, как подчеркивают Спенсер и Гиллен, "поражающая черта преданий об альчера состоит в том, что мужчины всегда описываются женатыми на женщинах собственного тотема"⁵⁶.

Так было в темные времена альчера. Но что же случилось потом? Куда же девался этот мифический "хозяин" — кровосмеситель и людоед, без зазрения совести пожирающий родственников (детей) и женатый на женщинах собственного рода? Может быть,

⁵⁵ См.: Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М. 1957.

⁵⁶ Spenser B., Gillen F. J. Arunta. Vol. 1. L., 1927, p. 71.

132

воспоминание именно о нем сохраняется в представлении о тотеме-животном — предмете коллективной фобии первобытных людей. Но зачем понадобилось такое превращение? Может быть, в один прекрасный день объединившиеся дети сами съели отца, а потом подменили "бога" животным и сделали вид, что вроде бы так и было: и сами они — не они, и папа у них — кенгуру. Ведь и нового бога-животное дикари с удовольствием поедают в праздники, так же, как даже добрые христиане вкушают в праздничный день тело и кровь своего господина бога в виде вина и хлеба — обряд евхаристии (предполагается, что, поедая плоть тотема, участники "трапезы" приобретают силу мифического отца)⁵⁷.

Вышеописанную картину "происхождения" тотема в результате "первородного грехопадения" детей (убийство бога-отца с последующей заменой его священным животным) мы нарисовали здесь, исходя из наивных преданий туземцев Австралии о "веселых" временах альчера. Но Фрейд, нарисовавший (как мы увидим ниже) точно такую же картину, опирался не на туземные предания. За разъяснениями относительно доисторического состояния человечества он обращался к Дарвину.

Обсуждая проблему происхождения экзогамии, Дарвин писал: "Судя по тому, что нам известно о ревности у всех млекопитающих, из которых многие обладают специальным оружием для борьбы с соперниками, мы, действительно, можем заключить, что общее смешение полов в естественном состоянии (т. е. беспорядочный промискуитет. — Ю. Б.) весьма невероятно... Если поэтому в потоке времени мы оглянемся далеко назад и сделаем заключение о социальных привычках человека, как он теперь существует, то самым вероятным будет мнение, что человек первоначально жил небольшим обществом... один со многими женами, как горилла; потому что все туземцы согласны в том, что в группе горилл можно встретить только одного взрослого самца. Когда молодой самец подрастает, то происходит борьба за власть, и более

⁵⁷ В тех обществах, где еще сохранили свою Силу тотемические институты, человек ни за какую цену, за исключением определенных случаев, не согласится употребить в пищу свой тотем... вот почему существуют виды пищи, которые нужно разыскивать, и такие, от которых следует воздерживаться. В этом, как известно, источник определенного рода людоедства. Пожирают — сердце, печень, жир, мозг врагов, убитых на войне, чтобы присвоить их храбрость и ум. (Леви-Брюль Л. Первобытное мышление, с. 196—197). Подчеркнем: убивают и пожирают только "чужих", т. е. врагов. Группы "родственников" (как людей, так и животных) — табу. Этим табу некоторые исследователи объясняют возникновение страха перед мертвецами (страх поддаться искушению и нарушить запрет) и в связи с этим — происхождение неандертальских захоронений: "Страх перед трупами возник тогда же, когда возник запрет каннибализма" (Семенов Ю. И. Как возникло человечество, с. 404).

133

сильный становится главою общества, убив или прогнав остальных" я.

Если исходить из этого положения Дарвина, то сама собою напрашивается гипотеза: не могло бы быть так, что жестокий закон ревнивого первобытного властелина — "Да не коснутся самцы самок в моем владении!" — постепенно становился внутри группы всеобщей "привычкой" и затем уже, на человеческом уровне, принял нравственную формулировку внутривидового полового табу?

Эта гипотеза очень похожа на истину. Однако в ней остается существеннейший изъян, спрятанный под весьма потертым словечком — "привычка". Остается неразрешенной главная проблема: почему в тотемной коммуне никто уже не решается занять место поверженного владыки?

Первичный *внутритотемный* запрет остается священным даже и после возникновения новых "отцов" (патриархальная семья). Разве извечная борьба за половое доминирование внутри стада является менее мощной естественной "привычкой"? Иными словами, остается открытым вопрос:

чем все-таки объяснить акт превращения внутрисадных вынужденных ограничений, ограничений, основанных исключительно на *внешнем принуждении* (сила доминирующего самца), именно в нравственное, т. е. внутреннее *самоограничение* — совесть. Ведь факт заключается в том, что, в отличие как от внутрисадных ограничений, так и от поздних социально-правовых запретов, опирающихся на принуждающую силу государства, табу первобытных людей — это прежде всего именно самоограничение, действующее изнутри. Повторяем, факт: член примитивного коллектива (рода), преступивший запрет экзогамии, сам заболевает и часто даже умирает без всякого физического воздействия извне; он сам ощущает себя "прокаженным", и все его сторонятся, как "заразного". Более того, в значительной мере этот феномен сохраняется и в современных цивилизованных обществах: только нравственный урод, психически больной человек может "смаковать" инцестуоз-ные влечения, и там, где они выявляются, они неизбежно связаны с психическим расстройством.

Фрейд, конечно, осознавал и важность, и заманчивость разрешения всего комплекса этих проблем. Но он не смог предложить никакого другого решения, кроме чисто *психологического*, основанного на данных современной психопатологии, а также на психоаналитической интерпретации общеизвестных тотемных обрядов и религиозных мистерий относительно зрелых культур.

⁵⁸ Цитируется по: Фрейд З. Тотем и табу, с. 135.

134

Классическим примером такой мистерии может служить древнегреческая трагедия.

Здесь мы прервем изложение психоаналитической концепции происхождения экзогамных запретов, чтобы специально рассмотреть вышеуказанный феномен.

РАЗДЕЛ 5.

СОЦИАЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ ОРГИАСТИЧЕСКИХ КУЛЬТОВ

Общеизвестно, что источником древнегреческой трагедии, ставшей, в свою очередь, началом "искусства" как такового, были древние оргиастические мистерии, посвященные богу Дионису. Что это были за мистерии и какую социальную функцию были призваны выполнять?

В своей исходной форме это было общенародное религиозное действо, воспроизводившее мифическую историю убийства древнего бога Загрея (ипостась Зевса) и его последующего воскресения в новом качестве — в образе священного козла. Первый акт этой древней "трагедии" (убийство бога) осуществлялся как всенародная иступленная оргия, на время которой отменялись все половые ограничения, в том числе — кровнородственные; люди пили кровь и пожирали сырое мясо растерзанных тут же священных животных, открыто прелюбодействовали; нередко были и человеческие жертвы, сопровождавшиеся каннибализмом. Но — иступление затухает, наступает мучительное раскаяние: ак? второй — плач об умершем боге и содеянном "грехе", всенародная скорбь. И, наконец, кульминация: возвращение в мир обновленного бога, всеобщее примирение и ликование.

Известно много попыток "рационально" истолковать суть этой кровавой оргиастической драмы — истока наимоощнейшего человеческого искусства.

Несомненно одно: важнейшая функция этой грозной мистерии, ее благая цель — тот примиряющий человека с самим собой, "очищающий" душу эффект (катарсис), который достигался путем предельного напряжения и реального воспроизведения⁵⁹ (изживания) прямо противоположных, страшных и разрушительных сил. Загадка трагедии, таким образом, состоит в том, что цель (нравственное просветление) и средства достижения этой цели —

⁵⁹ Позже, на уровне искусства, этот момент заменяется идеальным сопереживанием зрителя, который лишь мысленно отождествляет себя с действующими на сцене героями.

135

прямо противоположны. И тем не менее необходимый эффект — катарсис — здесь налично.

Однако вникнем в конкретное смысловое содержание мифа, воспроизводящегося в мистерии.

Дело в том, что эта мистерия, по мнению ее участников, непосредственно воспроизводит *первородную сущность людей*. Ведь согласно мифическим представлениям греков люди — это не просто пассивные созерцатели божественной трагедии (борьба светлых небесных богов и грозных подземных титанов). Трагедия — это их собственная родовая судьба, ибо согласно мифическим представлениям они, "смертные", — сами суть прямые потомки гигантов, которые в доисторические времена растерзали и съели бога. Согласно мифу титаны, пожирающие растерзанного Загрея, были "в прах" испепелены молнией⁶⁰. Но они не исчезли бесследно: "смертный", извечно страдающий человек — это возродившийся прах испепеленных богоубийц. Таким образом, все члены человеческой общины сообща — наследники великого "греха", содеянного предками; они — непосредственное порождение этого "греха" *, т. е. сами суть те же

богоубийцы, превращенные в "смертного" человека — в человеческий род, обреченный отныне на муки вечного повторения первородной трагедии, вечное обновление: смерть, превращение в прах и — порождение новых людей из праха. В субъективном плане — это жизнь индивидуальной человеческой души, ее вечное коловращение между хаосом и катарсисом: через оргиастическое иступление и порождаемый им душевный разлад — к "очищению" и примирению человека с самим собой и жизнью. "Вечно.е возвращение", "круговорот человеческих душ" — навязчивые идеи античности.

Первые попытки собственно философской обработки мифа о титаническом злодеянии, превратившем растерзанное Бытие в трагедию вечного возрождения Мира из Хаоса и низвержения его обратно в Хаос (судьба умирающего и возрождающегося бога; параллельно — коловращение человеческих душ), — это исходное

⁶⁰ Молния — это специфический атрибут Зевса, т. е. свойственное ему проявление внутренней мощи.

⁶¹ Ср. Библию, где ясно указано, что бог-отец запрещал Адаму половую связь с Евой. Но почему? Не потому ли, что Ева принадлежала самому господу? Может быть, то пресловутое "яблоко", которое по наущению змея-искусителя съели преступники перед прелюбодеянием, было... из мяса? Ведь заменяют же символически современные христиане плоть бога — хлебом, кровь его — виноградным соком. Кроме того, самопожертвование сына (Христа), именно смертью искупающего первородный грех человека, явно указывает на кровную вину, на убийство ("смертию смерть порпав"). Психологическая интерпретация именно такого рода обрядов и мифов натолкнула Фрейда на концепцию тотема, исходящую из реальности "первородного греха".

136

ядро всей античной натурфилософии принадлежит орфическим и пифагорейским сектам, возникшим в процессе разложения все тех же общенародных дионисических мистерий. Другими продуктами этого разложения стали элевсинские мистерии, доступные лишь посвященным, и, наконец, собственно трагедия в театре — храм Диониса, т.е. искусство.

Классический пример воспроизведения родового рока в форме событий индивидуальной человеческой жизни — трагедия Софокла "Царь Эдип". Функция трагического искусства здесь состоит в том, чтобы помочь "зрителю" распознать грозный лик этого рока, прячущийся за фасадом "случайного" совпадения обстоятельств. В данном случае этот рок задается как пророческое проклятье, павшее на весь род Лайя — отца Эдипа; в следующей трагедии цикла: "Эдип в Колоне", воспроизводится катарсис героя, осознавшего "первородную" вину отца собственной своей трагической виной, что дает слепому Эдипу чудесный дар ясновидящего прорицателя человеческих судеб вообще.

Но в отличие от искусства, основанного на сопереживании зрителем "частной" судьбы героя, древняя ритуальная мистерия не приемлет ни формы внешней случайности, ни тем более принципа пластической индивидуализации этой всеобщей судьбы. Как известно, в своей исходной религиозной форме трагическая мистерия Диониса — это отнюдь не театральное "представление", которое можно было бы "сопереживать" в качестве "постороннего" зрителя. Здесь нет зрителей; каждый — действующее лицо, ибо цель оргиастического действия в том и состоит, чтобы каждого сделать непосредственно сопричастным родовой сущности, здесь каждый обязан непосредственно воспроизвести родовую судьбу.

Участники ритуальной оргии — это не "зрители" и не "актеры". Это все они сами, иступленные богоубийцы, терзают кровавое мясо "бога" и совершенно всерьез, на деле преступают тут же священнейшие табу — экзогамные прежде всего. Потом они будут так же всерьез раскаиваться, будут оплакивать жертву ⁶², рвать на себе одежды, царапая тело, сыпать на голову прах. И, наконец, мукой раскаяния "очистившись" от содеянного "греха", найдут

⁶² Относительно обряда жертвоприношения богу исследователь религиозных представлений семитов Робертсон Смит пришел к выводу, что первоначально в образе жертвенного животного почитали самого бога, т. е. древнейшей формой обряда повсеместно было не жертвоприношение богу, но жертва самого *бога*. В Греции в честь Зевса закалывали священного быка. Но ведь бык — это тоже первоначально сам Зевс! Характерно: на афинском празднике буфоний устраивался настоящий суд, где допрашивались все, причастные к жертве быка. Наконец, соглашались, что вину следует свалить на нож, который и наказывали — выбрасывали в море.

137

счастливое разрешение трагического конфликта: с ликованием и просветленным сердцем помирятся с божеством; не с тем божеством, конечно, которое съели сами — того уже просто нет, но с новым его воплощением в виде козла священного.

Итак, принципиальное отличие религиозной мистерии от трагического зрелища в театре заключается в том, что первая требует от каждого непосредственного изживания жуткого "родового рока". Зачем это было нужно? Кому и зачем могло бы понадобиться *обязывать*

человека, прикрываясь требованиями обряда, совершать в определенное время и в определенном ритуальном месте такие "богохульные" поступки, о которых сам он лично, на свой страх и риск, не посмел бы, может быть, даже помыслить?

Оставим на совести Фрейда буквальное толкование мифа о "первородном грехе". Но предположим, что у древних афинян действительно проявлялись кое-какие влечения, противоречащие как собственным нравственным установкам, так и всем общеизвестным "божеским" законам, и тем не менее требующие какого-нибудь исхода. Представим к тому же, что у этих относительно "неразвитых" людей было гораздо меньше "сдерживающих центров" и возможностей для иллюзорно-фантастической "компенсации".

Не будет ли логичным предположить, что древние оргиастические культы были своего рода "сточными канавами" для отвода антисоциальных нечистот?

Именно это вывод навязывается нам психоаналитической теорией. Но в данном случае он настолько упрощает дело, что оказывается неверным.

В какой-то степени древние оргиастические мистерии, очевидно, и в самом деле были призваны выполнять функцию своего рода "очистки". Само древнегреческое слово "катарсис" (а катарсис — общепризнанная цель дионисических мистерий, а затем и трагедии) обычно переводится как "очищение". Но "очищение" — "очищению" рознь. Смысл этого слова радикально меняется в зависимости от того или иного понимания подлинной сущности человека и его действительных подлинно человеческих желаний.

Исходя из догматического представления о том, что "подлинная" (бессознательная) сущность человека ("*оно*") целиком исчерпывается зоологическим эгоцентризмом, психоанализ вынужден трактовать любое ущемление этого "естественно-животного" начала во имя высших ценностей культуры как "самообман", как продукт насилия и страха, как извращение человеческой "натуры". В противоположность этой идеологической установке фрейдизма, характерной для "трезвого" откровенно циничного буржуазного общества, древнегреческое учение о катарсисе исходило из

138

убеждения, что глубинное ядро подлинной человеческой природы составляют все-таки не титанические силы естественно-животных побуждений, но "жажда неба". Тот факт, что каждый человек несет в себе и темные силы Хаоса, подчеркивался мифом о родовом роке, которого никто не может и не смеет избежать. Однако подлинную сущность человека составляют все-таки его высшие — "сверхъестественные", альтруистические устремления. Эти устремления — тоже рок, еще более глубинный, чем "родовое проклятие", и о нем нельзя забывать человеку, ибо за забвение высшего в себе этот рок мстит изнутри муками совести. Конечно, альтруистические устремления редко бывают "чистыми", поскольку у человека — "двойная природа" и нравственное в нем замутняется и искажается "земляночервными" эгоистическими помыслами. Последние могут быть столь интенсивны, что человек становится "ослепленным", "одержимым"; в ослеплении своем он может вообразить, что все высшее — обман, насильственно навязанные цепи, что сам он в глубине души своей вовсе и не желает ничего высоконравственного... Снять эту катаракту с глаз, заставить человека увидеть истину — подлинную "сверхъестественную" сущность свою — вот цель катарсиса ("просветления"), осуществляемого средствами оргиастической мистерии, а позже — трагедии. Древнегреческое учение о катарсисе исходило из того, что только через трагедию может раскрыться подлинная истина, а именно: наиболее глубинными и истинно человеческими являются *влечения альтруистической природы*⁶³. Цель катарсиса — постижение этой истины. Средство — трагедия, независимо от того, осуществляется ли она ритуально-оргиастически, реально-исторически или воплощается в произведении искусства.

Функция трагедии, таким образом, аналогична функции "повивальной бабки", которая призвана помочь человеку произвести на свет истину — ту истину, которая уже жила в нем, но которой сам он еще никогда не видел. Всестороннюю рационально-логическую разработку "метод повивальной бабки" получил, как известно, у Сократа. Цель этого "сократического" метода заключалась в том, чтобы не навязывать человеку истину в качестве авторитарного суждения (догмы), но заставить его самого "родить" эту истину из себя (из собственных умозаключений). Способ

Сок-

⁶³ Фрейд, основываясь на клинической практике, вынужден был признать подлинность такого рода глубинных влечений — что перечеркивает, по сути, всю его систему, основывающуюся на "принципе удовольствия". Вместе с тем, желая сохранить верность "принципу", он все-таки попытался "биологически" интерпретировать эти "противоестественные" побуждения человека, охарактеризовав их как "влечения к смерти", лежащие якобы в фундаменте всего живого (см.: *Фрейд 3*. По ту сторону принципа удовольствия. Л., 1924)

рата был прост: он всегда отталкивался от точки зрения своего оппонента, но заставлял последнего развивать свои утверждения до предела, где они переходили в свою противоположность. Впоследствии этот метод был назван *диалектическим* (от сократовских диалогов).

Древнегреческая мистерия применяла, в сущности, тот же метод, но не в рациональной его форме, а в ритуальной. Необходимость в этом диктовалась, очевидно, тем обстоятельством, что высокая истина, преподносимая в качестве авторитарной догмы (нравственной или религиозной), оказывалась малоэффективной. Нужно было заставить каждого члена общины прочувствовать эту истину как собственную сущность. Подчеркнем: недостаточно было бы постичь эту истину логикой размышления или самоанализа (способность к таковому была невелика); нужно было именно прочувствовать ее, что называется, на "собственной шкуре", путем своего рода "доказательства от противного". Имея в виду эту цель, ритуал дионисической мистерии утверждал *законность* "богохульных" вождлений одержимого страстями человека; на время празднества он легализовал и даже "освящал" эти "подземные" влечения и, более того, требовал от каждого бесстрашного и последовательного выявления всех затаенных побуждений такого рода, их предельного обнажения и — осуществления! "Ослепленным" людям как бы говорилось: вам кажется, будто боги (или повеления нравственности) принуждают вас в чему-то противному существу вашему? Так пусть будет "все дозволено": уьем бога, преступим самые страшные заповеди его, и в муках раскаяния вы обнаружите, что *убиваете самих себя*, насилуете собственную натуру.

Такова наивная "механика" оргиастических мистерий, практика которых привела греков к отрицанию мифологии в ее религиозно-авторитарной функции, к переработке этой мифологии в трагедию и, в конце концов, к полной замене религии искусством⁶⁴. Техника собственно трагического искусства, конечно, уже не столь "наивна" и далеко не так проста. Однако и в нем сохраняется общий принцип катарсиса — "очищение", которое достигается ценой крушения всех форм самообмана и иллюзий. Подчеркнем: *всех и всяческих*, ибо "высокие" побуждения тоже нуждаются в трагической проверке; псевдоальтруистическая маскировка эгоизма — иллюзии религиозного, моралистического или идеологического порядка — не менее враждебны катарсису, чем односторонняя фиксация на "откровенно" эгоистических побуждениях.

⁶⁴ О конкретных социальных причинах и исторической роли дионисического культа см.: *Бородой Ю.* Воображение и теория познания. М., 1966, с. 134—148.

140

Последнее — циничный эгоцентризм — характерно именно для "расхожего" фрейдизма, выступающего в качестве важнейшего компонента современной рациональной идеологии.

РАЗДЕЛ 6.

ЦЕЛЬ И ТЕХНИКА ТРАГЕДИИ СОФОКЛА "ЦАРЬ ЭДИП"

Итак, катарсис, т. е. *очищение истиной* — вот принципиальное назначение трагедии, всякого высокого искусства вообще. Но здесь важно заметить, что это характеристика цели, функции; средства достижения цели в трагическом искусстве становятся самыми "хитрыми", вплоть до тщательной маскировки самой конечной цели. Так, например, трагическое искусство по мере своего развития во все возрастающей степени использует иллюзию "*незаинтересованного созерцания*"⁶⁵. Рассмотрим "приемы" этого искусства на примере трагедии Софокла "Царь Эдип".

Известно много попыток "разгадать" секрет беспрецедентного успеха этой трагедии. Многие поколения искусствоведов склонны были интерпретировать ее как классический образец "трагедии рока", выдвигая на первый план технику конструирования такого "совпадения обстоятельств", которое обеспечивает развертывание захватывающего действия. В противоположность этой установке, психоанализ предпочитает подчеркивать тут "содержательную" сторону дела. Фрейд, например, концентрирует внимание на том, что же именно в этой трагедии "захватывает" зрителя и почему?

Содержательное ядро трагедии Софокла составляют два величайших с точки зрения родовой нравственности преступления — отцеубийство и инцест (кровосмешение). Предположим, Фрейд прав в своем утверждении, что каждый человек несет в себе в той или иной сублимированной (превращенной) форме бессознатель-

⁶⁵ Степень этой иллюзии может быть различной. Так, в V в. до н. э. древнегреческая трагедия уже освободилась от ритуальной формы религиозной мистерии, но это еще отнюдь не превратило ее в простое зрелище. Постановка трагедии в Афинах начала V в. до н. э. осуществлялась как общегосударственное мероприятие первостепенной важности, участие

в котором было обязательно для каждого члена полиса. Другое дело уже в IV в.: "Аристотель имеет в виду "зрителя", "только зрителя", каким он был в IV веке, когда уже не чувствовал себя более прямым участником действия, — и задачей теоретика искусства стало определение канона "современной" ему трагедии, столь оторвавшейся от своих религиозных и дифирамбических корней, что сам Аристотель склонен был предпочитать чтение трагедии их переживанию в театре" (Иванов В. Дионис и прадионисийство. Баку, 1923, с. 206). Характерно, что Гете тоже предпочитал читать "про себя" Шекспира, т. е. для него был уже совершенно не важен момент коллективного сопереживания (см.: Шекспир и несть ему конца// Гете. Избр. произведения. М., 1950, с. 714-720).

141

ные влечения этого "детского комплекса", универсальность которого обуславливает и повышенный интерес публики к сюжету данной трагедии Софокла ". Мы уже знаем, что воспроизведению тех же преступлений были посвящены и оргиастические мистерии, ставшие истоком трагического искусства вообще.

Предположим, что и в условиях относительно зрелой цивилизации люди все-таки нуждаются в замаскированном и хотя бы "частичном" иллюзорно-фантастическом удовлетворении этих жутких влечений, поскольку их прямое выявление и воспроизведение (мистерия) становится уже невозможным. Но причем тут случайное "совпадение обстоятельств"? Зачем Софоклу в противоположность религиозной мистерии понадобилось подчеркивать, что Эдип убил отца не нарочно, а как бы нечаянно, т. е. вовсе не потому, что именно этого и хотел? А если все это так, если Эдип действительно "без вины виноватый", то зачем бы ему уж так экспансивно раскаиваться? И в чем? Зачем Софокл заставил своего героя казнить самого себя (Эдип выколол себе глаза), зачем он заставил его полностью взять на себя ужасную вину и безоговорочно признать справедливость божественного возмездия? А ведь именно последнее (признание собственной вины вопреки видимости случайного "совпадения обстоятельств") становится в трагедии Софокла катарсисом для ослепленного Эдипа и делает его ясновидящим прорицателем судеб людских.

В чем же тут дело?

С точки зрения психоанализа ответ прост: роковое совпадение обстоятельств — это "фиговый лист", прикрывающий подлинное жало трагедии, т. е. это просто средство маскировки, которое в нужный момент автор может отбросить "за ненадобностью". Конечно, роковое совпадение обстоятельств играет здесь существенную роль, оно — технический прием, с помощью которого у зрителя притупляется бдительность "цензуры" нравственного "Я" и тем самым обеспечивается возможность его *сочувствия* герою, а следовательно, и сопереживания "ужасных" дел, совершаемых последним.

Оргиастическая мистерия не нуждалась в подобных средствах; она требовала от каждого непосредственного и прямого переживания "родовой судьбы". Однако и здесь это оказывалось возможным, лишь поскольку участник мистерии мог снять с себя личную ответственность за выявление своих преступных вожелений. И если участник дионисической оргии мог свалить с себя ответственность за изживаемые им преступные влечения на требование религиозного ритуала, то в трагедии, которая полностью

⁶⁶ См.: Фрейд З. Толкование сновидений. М., 1913, с. 201—203.

142

освободилась от ритуальной формы культа, однако сохранила цель его (катарсис), роль ответчика берет на себя "роковое стечение обстоятельств".

Таким образом, дело не только в том, что трагедия (искусство) заменяет непосредственное изживание социально опасных или нравственно запретных страстей их *сопереживанием*, основанным на идеальном перевоплощении зрителя в героя. Не менее важно и то, что вместе с отменой оргиастического ритуала, основанного на сверхличностном религиозном авторитете, вместе с крушением этого авторитета вообще, т. е. по мере освобождения личности, а следовательно, и выдвижения на первый план значимости личного решения, личной ответственности, всякое прямое выявление подобных побуждений, их "выставление напоказ" становится крайне затруднительным, ибо за них теперь приходится отвечать самому "герою" и — главное! — самому "сочувствующему" ему зрителю. То, что было возможным (и необходимым!) в рамках религиозного культа, оказывается невозможным в антиавторитарной форме искусства. В противоположность участнику мистерии герой трагедии (Эдип) не может уже отождествить смысл совершаемых им действий со своим *намерением*, ибо это исключило бы для "зрителя" всякую

возможность мысленного перевоплощения в героя. Картины намеренного злодеяния вместо сочувствия сразу и автоматически вызвали бы чувство нравственного негодования, что могло бы вообще отбить у зрителя всякую охоту созерцать отвратительное зрелище⁶⁷. Но ведь цель трагедии — заставить все-таки зрителя прочувствовать содеянное героем как собственное деяние, опознать в его страстях собственные страсти, до конца "проиграть" их вплоть до всех возможных последствий, чтобы вместе с героем достичь, наконец, подлинного раскаяния и очищения истиной, заработанной таким страшным способом. Софокл добивается этой цели с помощью следующих приемов.

⁶⁷ Полемизируя с традиционно-эстетической точкой зрения, выдвигающей на первый план в трагедии Софокла изображение противоречия между "собственной волей" героя и "роковым совпадением обстоятельств", Фрейд резонно замечал, что использование этого рецепта самого по себе никому еще не приносило лавров: "Зритель оставался холодным и безучастно смотрел, как, несмотря на все свое сопротивление, невинные люди должны были подчиниться осуществлению тяготевшего над ними проклятья; позднейшие трагедии рока не имели почти никакого успеха. Если, однако, "Царь Эдип" захватывает современного человека не менее, чем античного грека, то причина этого значения греческой трагедии не в изображении противоречия между роком и человеческой волей, а в особенностях самой темы" (Фрейд 3. Толкование сновидений. М., 1913, с. 202). Следует, однако, обратить внимание и на другую сторону дела: прямолинейная фиксация на "самой теме" тоже редко ведет к триумфу. Многие современные "трагедии", состряпанные по модным фрейдистским рецептам, не возбуждают ничего, кроме чувства гадливости.

143

Ссылка на "роковое совпадение обстоятельств" избавляет зрителей от ответственности за сочувствие и обеспечивает им возможность мысленного перевоплощения в героя.

Однако в отличие от героя, который "не ведает, что творит", зритель с самого начала видит реальный смысл содеянного; если на сцене Эдип рассуждает об убийстве "прохожего" или подробно расписывает свое счастье в "честном" браке, то зритель, сочувствующий Эдипу, "проигрывает" в это время картины убийства отца и кровосмешения с матерью. Величайший соблазн этой двусмысленной ситуации заключается в том, что сочувствие "невинному" герою, а следовательно, и углубленное сопереживание реального содержания его деяний оборачивается для зрителя редкостной возможностью открыто сочувствовать величайшему преступлению, которое он и сам ведь мог бы позволить себе совершить "по незнанию"! Это смягчающее обстоятельство ("незнание") позволяет зрителю преодолеть парализующее воздействие страха ответственности и расковать свое воображение. Все это дает ему возможность выявить и до конца реализовать в фантазии такие глубинные бессознательные побуждения, попытка выявления которых в любом другом случае неизбежно вела бы к конфликту со всей системой сознательных установок, т. е. грозила бы неврозом или шизоидным раздвоением личности.

Однако представим, что, "клюнув" на приманку невинности героя, сочувствующий зритель таким образом "проглатывает" подлинное жало трагедии и к моменту ее кульминации вдруг с ужасом обнаруживает, что невольно позволил вытянуть из себя нечто такое, с чем трудно примирить все прежние представления о собственной персоне и осознание чего превращается теперь в его — зрителя! — собственную личную проблему, требующую разрешения и какого-то исхода. Если это произошло, то цель достигнута, и автор трагедии может теперь отбросить ширму "случайного совпадения обстоятельств" и направить своего героя (а главное, опять-таки — зрителя!) на путь разоблачения иллюзии невинности и осознания всего свершившегося не как чего-то нечаянного, нелепого, но как воплощения внутренних скрытых потенций самого героя и сопереживающего зрителя, их собственной "родовой судьбы", которая одновременно суть и всеобщая родовая судьба человека, "родовое проклятье", скрытно живущее в каждом, подстерегающее каждого независимо от того, что этот "каждый" о себе воображает. И если зритель прочувствовал это, если, повторяем, поддавшись искушению невинности, он "проиграл" в себе все эти "проклятые" страсти и с ужасом вдруг уличил себя в том, что таковые в нем действительно живут! — е-

144

ли все это свершилось в душе зрителя, то неожиданный финал трагедии, когда герой отбрасывает фиговый лист "незнания" и полностью осознает свою вину ("Эдип в Колоне"), — такой финал уже отнюдь не выглядит нелогичным.

Конечно, с точки зрения однолинейной логики сценического действия (особенно в первой трагедии цикла — "Царь Эдип") такой финал — противоречие. Но ведь логичность сценического действия — не самоцель; его назначение — стимулировать переживание у зрителя, логика же развертывания интимных переживаний зрителя вовсе не есть простое отражение логичности сценического действия. Здесь зависимость куда более сложная, ибо зритель — не зеркало. Не столь уж важно, "логично" или "нелогично" развертывается сценическое действие само по себе; у этого

действия может быть второй, "подпольный" план, и нарочитая "нелогичность" может быть использована как прием, как способ заставить зрителя обратить внимание на логику собственных переживаний, как способ заставить его уличить себя в собственной, личной причастности к происходящему и тем самым постичь истинную суть трагедии. Так, например, в трагедии Софокла резкий сдвиг акцента с "невинности" к полному признанию Эдипом собственной вины вовсе не принимается зрителем как противоречие, ибо сам этот "невинный" созерцатель по ходу развертывания захватывающего действия успеваает "провиниться" — разнудать воображение и выявить для самого себя свои запретные влечения. В этой ситуации сценический финал трагедии (разоблачение, иллюзии "случайности" содеянного) вопреки внешней своей "нелогичности", по существу, оказывается естественным завершением той внутренней работы, которую проделало сознание зрителя; психологическое назначение этого финала — поймать "увлеченного" зрителя на "месте преступления" и заставить его признать, что на сцене разыгрывается нечто такое, что имеет непосредственное отношение к его собственной персоне и составляет его личную интимную проблему. Подчеркнем: *личную и глубоко интимную проблему каждого из зрителей*. В совмещении этих противоположностей — глубоко личного, интимного и в то же время всеобщего, т. е. присущего каждому, — суть всякого искусства вообще.

Критерий подлинности искусства — правда. Но ведь, с другой стороны, произведение искусства — не фотография, назначение которой исчерпывается точной фиксацией случившегося. Живая правда художественного изображения не имеет ничего общего с "правдивостью" фотографического аппарата, ибо смысл художественного творчества вовсе не в точном отображении чего-то случайного или неповторимо-уникального. Это иллюзия, будто бы

145

именно уникальность явлений может вызывать какой-то особенный интерес. *Истина по природе своей есть правило*, а не исключение, она есть нечто закономерное, повторяющееся, способное воспроизводиться в различных ликах "данности".

Соответственно и цель искусства заключается отнюдь не в том, чтобы изображать какие-то явления или события сами по себе; задача искусства — выявить *внутренний смысл изображаемого*, заставить зрителя опознать правило в том, что кажется исключением, и не такое правило, которое как какую-нибудь естественнонаучную закономерность можно было бы просто "принять к сведению", но осознание которого становится жгучей интимной проблемой. В форме и в образе случайного, уникально-индивидуального выявить существенное, типичное — вот общепризнанное назначение художественного изображения. Классическим образцом такого изображения как раз и является трагедия Софокла "Царь Эдип". Техника этого произведения замечательна тем, что посредством ее все-таки удается преодолеть внутреннее сопротивление зрителей и выявить тем самым личную причастность каждого из них к изображаемым событиям. Достигается это, как в диалектике Сократа, тоже своего рода "доказательством от противного", т. е. не путем навязчиво-авторитарного подчеркивания всеобщей значимости "родового рока", но, напротив, путем предельной его индивидуализации вплоть до сведения к частной судьбе героя и даже самой этой частной судьбы — к случайному стечению обстоятельств. Посредством такой пластической индивидуализации всеобщего здесь разрешается не только задача художественного изображения как такового, этот универсальный прием искусства несет на себе еще и иную, не менее важную нагрузку — он служит "средством маскировки" подлинной глубины проблемы и одновременно "приманкой", завлекающей зрителя под хирургический нож трагического катарсиса.

Такова техника трагического искусства, типичные приемы которого имеют, как нам представляется, универсальное значение, их можно было бы продемонстрировать отнюдь не только на примерах из Софокла. Так, например, Александр Блок, пытаясь в предсмертной своей статье "О назначении поэта" постичь секрет "веселого гения" Пушкина, секрет простоты и "легкости" его форм, заключал: "На самом деле роль поэта — не легкая и не веселая; она трагическая".

Однако вернемся к конкретному рассмотрению психоаналитической теории происхождения экзогамных (нравственных) запретов. Попробуем ответить на вопрос: почему эта теория, несмотря

146

на все свое внешнее "правдоподобие", все-таки не дает и в принципе не способна дать действительного разрешения проблемы.

РАЗДЕЛ 7.

В ЧЕМ ОСНОВНОЙ ПОРОК

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОГО ПОДХОДА К ПРОБЛЕМЕ?

Мы специально рассмотрели проблему социальной функции оргиастических культов и возникающей на их основе трагедии, поскольку, как мы полагаем, без серьезного анализа такого рода феноменов невозможна действительно всесторонняя постановка проблемы происхождения нравственных запретов, в частности, и происхождения первобытно-родовой, общинной социальной организации вообще. Вместе с тем нам было важно показать, что на своего рода "монопольной" интерпретации именно такого рода реальных феноменов как раз и спекулирует психоаналитическая концепция экзогамии, что именно отсюда она черпает свое правдоподобие. Остановимся на этой, второй, стороне дела.

Само собой разумеется, что вышеописанная трагическая мистерия, конечно, уже очень далека от исходных примитивных то-темических оргий первобытных дикарей. Но все-таки аналогии между ними очевидны. В самом деле: "Представим себе картину такой тотемистической трапезы... Клан умерщвляет жестоким образом свой тотем по торжественному поводу и съедает его сырым всего, его кровь, мясо и кости; при этом члены клана по внешнему виду имеют сходство с тотемом, подражают его звукам и движениям, как будто бы хотят подчеркнуть свое тождество с ним. При этом акте сознают, что совершают запрещенное каждому в отдельности действие, которое может быть оправдано только участием всех: никто не может также отказаться от участия в умерщвлении и трапезе. По совершении этого действия оплакивают убитое животное" и т. д. ⁶⁸

В каждом из примитивных сообществ этому ритуалу присуща своя особенная форма, он различается специфическими деталями, но в главном своем смысловом содержании он одинаков у всех примитивных народов — в Азии, в Австралии, в Америке, в Африке... Итак, продолжает Фрейд, "наступает шумнейший радостный праздник, дается воля всем влечениям и разрешается удовлетворение всех их. И тут безо всякого труда мы можем понять сущность праздника... Тотемическая трапеза, может быть, первое празднество человечества, была повторением и воспоминанием...

⁶⁸ Фрейд З. Тотем и табу, с. 149.

147

замечательного преступного деяния, от которого многое взяло свое начало: социальные организации, нравственные ограничения и религия" ⁶⁹.

Таково "решение" проблемы, которое предлагает Фрейд.

Заметим, что по своему отправному пункту это решение мало чем отличается по вышеупомянутой дарвиновской гипотезы, от которой Фрейд, собственно, и отталкивался как от биологической предпосылки. Дарвин исходил из того, что "у получеловеческих прародителей человека и у дикарей в течение многих поколений происходила борьба между мужчинами за обладание женщинами" ⁷⁰. Но, замечает Фрейд, "в дарвиновской первичной орде нет места для зачатков тотемизма. Здесь только жестокий ревнивый отец, приберегающий для себя всех самок и изгоняющий подрастающих сыновей" ⁷¹. Спрашивается: каким же образом эта орда превратилась в экзогамную коммуну, основанную на общезначимом — нравственном! — запрете половых связей внутри общины?

Фрейд отвечает нам: "В один прекрасный день изгнанные братья соединились, убили и съели отца и положили таким образом конец отцовской орде" ⁷².

Но решает ли это проблему? Дарвин, например, приводит множество фактов, свидетельствующих, что подобные тривиальные для животного мира события сами по себе ничего не решают. Дело в том, что действительно у очень многих стадных животных свержение старого вожака молодыми самцами завершается убийством и, если это хищники, — пожиранием "отца". Однако, повторяем, это тривиальнейшее для животного мира событие ни к чему принципиально новому не приводит. Дело венчается борьбой за доминирование и появлением нового вожака. Естественно, что и по отношению к первобытной орде предлюдей-каннибалов остается открытым вопрос: почему же великие "бунтовщики-богоеды" после своего "замечательного" деяния сами не передрались и не съели друг друга? Что их остановило? Ведь то "яблоко раздора", которое было причиной бунта, и после "переворота", очевидно, не потеряло своей бесовской соблазнительности.

Конечно, Фрейд попытался ответить и на этот — главный — вопрос.

Читаем: "Объединившиеся братья находились во власти тех же противоречивых чувств к отцу, которые мы можем доказать у каждого из наших детей и у наших невротиков, как содержание ам-

⁶⁹ Фрейд З. Тотем и табу, с. 150, 151.

⁷⁰ Дарвин Ч. Соч. Т. 5, с. 609.

⁷¹ Фрейд З. Тотем и табу, с. 150.

⁷² Там же, с. 151.

148

бивалентности отцовского комплекса. Они ненавидели отца, который являлся таким большим препятствием на пути удовлетворения их стремлений к власти и их сексуальных влечений, но в то же время они любили его и восхищались им. Устранив его, утолив свою ненависть и осуществив свое желание отождествиться с ним, они должны были попасть во власть усилившихся нежных душевных движений. Это приняло форму раскаяния, возникло сознание вины, совпадающее здесь с испытанным всеми раскаянием. Мертвый теперь стал сильнее, чем он был при жизни; все это произошло так, как мы теперь еще можем проследить на судьбах людей. То, чему он прежде мешал своим существованием, они сами себе теперь запрещали, попав в психическое состояние хорошо известного нам из психоанализа "позднего послушания". Они отменили поступок, объявив недопустимым убийство заместителя отца тотема, и отрелись от его плодов, отказавшись от освобожденных женщин. Таким образом, из сознания вины сына они создали два основных табу тотема, которые должны были поэтому совпасть с обоими вытесненными желаниями эдипова комплекса. Кто поступал наоборот, тот обвинялся в единственных двух преступлениях, составляющих предмет заботы примитивного общества"⁷³. Так что "общество покоится теперь на соучастии в совместно совершенном преступлении, религия — на сознании вины и раскаяния, нравственность — отчасти на потребностях этого общества, отчасти на раскаянии, требуемом сознанием вины"⁷⁴.

Кстати, заметим, что согласно нарисованной здесь картине, формирование первобытной человеческой общины, так же, как и дальнейший прогресс общественных институтов, нравственности и религии, — исключительно *мужское деяние*; женщина здесь — лишь пассивный объект мужских эротических устремлений, т. е. поистине яблоко раздора: "Много крови, много песен для прелестных льётся дам..." Эта направленность антропогенетических изысканий Фрейда и по сей день вызывает "улыбочку" даже у самых горячих его поклонников. Однако стоит заметить: смех получается тут какой-то немножечко "странный", в нем явно проскальзывают сатанинские — сардонические! — оттенки. Эти оттенки, конечно, не аргумент, но все-таки... Видимо, Фрейд коснулся именно того места, где и была "зарыта собака".

Застолбим это место. На столбе укрепим дощечку и запишем на ней для памяти: "Где-то здесь сокрыты корни человеческой

⁷³ Фрейд З. Указ, соч., с. 152.

⁷⁴ Там же, с. 155.

149

совести, из которых пробилась наверх ростки первых нравственных ограничений — тотемические табу".

Попробуем здесь еще "покопать", ибо Фрейд так и не смог обнажить нам "корней".

В самом деле, с одной стороны, основу собственно человеческой нравственности (табу экзогамии) Фрейд, как мы видели, пытается "вывести" непосредственно из "замечательного преступного деяния", осуществленного животными предками человека. Но, с другой стороны, для того, чтобы объяснить, почему это *обычное среди зверей* "деяние" приводит в данном случае к столь необычным, "замечательным" последствиям, а не разрешается опять-таки тривиальным для животных способом, — для этого Фрейду пришлось *предположить человеческую совесть* ("сознание вины", "раскаяние", т. е. "психическое состояние, хорошо известное нам"... и т. д.) *как уже наличную...* у зверей? Наличную до "деяния"! Таким образом, "генетический круг" замкнулся. Для того, чтобы в результате "грехопадения" получилось совесть, надо, оказывается, чтобы она уже была до "грехопадения".

И все-таки постараемся извлечь некоторые уроки из этих незавершенных изысканий психоанализа.

Результат оказывается совершенно парадоксальным с точки зрения расхожих, грубо утилитаристских и эгоцентристских установок самой психоаналитической теории.

Вопреки общеизвестным догмам психоаналитической теории, согласно которым такие феномены, как нравственность, совесть, являются всего лишь иллюзорными отражениями страха перед диктатом внешней социальной среды, т. е. своего рода *псевдофункциями*, которые составляют лишь поверхностную часть глубоко аморального по своему исходному принципу ("принцип удовольствия") "оно" и углубление которых поэтому является причиной невротических расстройств⁷⁵, — вопреки этой расхожей установке, призванной оправдать откровенный цинизм торгашеской практики, оказывается, что на самом деле движущая пружина исходных психических механизмов сознания (прежде всего — экзогамных табу), та пружина, которая одновременно является и конституирующим ядром примитивных форм социальной связи (первобытного рода, тотема), —

эта пружина суть изначальная "амбивалентность" (раздвоенность) человеческого сознания, которая проявляется реально как совесть, т. е. как внутренняя реакция на собственные

⁷⁵ Согласно этой догме "вылечить" человека — значит освободить его от излишнего груза нравственных запретов, мешающих проявлению вытесненных в бессознательное "естественных" побуждений "оно", и таким образом превратить невротика в рационально мыслящего дельца.

150

эгоцентрические (животные по природе) побуждения (реакция "сверх-Я", по Фрейду). Иными словами, в рамках самого психоаналитического исследования обнаруживается, что *именно нравственность лежит в основании человеческой психики* и ее первичных собственно социальных продуктов. Этот позитивный пункт мы и запишем себе для памяти. Вся остальная экзотика, в том числе "первородный грех", — вещи вполне вероятные, и иногда очевидные, но не существенные, ибо "собака зарыта" глубже.

В самом деле, что пытается объяснить нам Фрейд "первородным грехом"? Происхождение амбивалентной психики социальных существ. Но ведь если бы этой психики не было до "греха", значит, не было бы и никакого "греха". Были бы просто звери, пожирающие друг друга без "угрызений" совести. Фрейд пытается генетически объяснить социальную психику человека (совесть), но он целиком остается *внутри* магических кругов этой раздвоенной психики — этих извечно грызущихся змей, сплетенных в единое "Я": *самосознание*, обреченное "лезть из кожи", пытаясь распутать клубок враждующих вожделий, подглядывать внутрь себя, противопоставлять себя самому себе в качестве внешней цели (предмет) и "угрызать", подавлять в себе внутреннего врага этого созидания, в муках искать "гармонии", обновления и примирения с самим собой (с новой предметной целью), с тем чтобы вновь потом низвергаться в хаос и возродиться вновь, в новом "надзвездном" облике, сбросив с себя, как слинявшую кожу, прежних окаменелых идолов. Решить проблему генезиса амбивалентной психики человека — значит обнажить движущую пружину спиральной пляски самосознания, поднимающей человека вверх — в беспредельное.

Но где искать решения проблемы? "Мы ничего не знаем о происхождении этой амбивалентности"⁷⁶, — заключает Фрейд.

Так ли уж ничего?

Попробуем заглянуть под антропогенетическую "почву" — рассмотрим подробнее принципы взаимоотношения особей в естественно-зоологическом объединении, в стаде обезьян.

В настоящее время эти взаимоотношения достаточно хорошо изучены. "Классическими" признаны труды английского приматолога Солли Цукермана, некоторые обобщающие выводы которого, однако, резко критикуются многими нашими авторами. Суть этой критики сводится обычно к следующему: "Картина жизни в сообществе обезьян выглядит, по Цукерману, довольно мрачной... Распространяя эти явления на общественную жизнь людей, автор как бы говорит: таковы и мы с вами, уважаемые чи-

⁷⁶ Фрейд 3. Тотем и табу, с. 165.

151

татели, ибо в основе наших отношений лежит тот же безудержный эгоизм, а главным фактором общественных отношений является сексуальная потребность... Если даже допустить, что обобщения Цукермана относятся только лишь к классово-антагонистическому обществу, в котором, по Марксу, извращены все естественные отношения людей, то и тогда нельзя с ним согласиться..."⁷⁷. Учитывая эти возражения, мы не будем ссылаться на слишком "мрачного" Цукермана. Возьмем за основу получивший у нас всеобщее признание обобщающий труд известного специалиста по психологии животных Яна Дембовского.

РАЗДЕЛ 8.

ОБЕЗЬЯНЫ И ПРЕДГОМИНИДЫ. БИОЛОГИЧЕСКИЙ ТУПИК

Итак, что касается наших ближайших родственников, обезьян, то — "структурной основой их объединения является семья, состоящая из одного самца и многих самок, образующих его "гарем". Самец, так называемый "вожак", буквально терроризирует самок и не допускает к ним других самцов. Поскольку общее количество самцов у обезьян более или менее равно количеству самок, отсюда следует, что значительное большинство самцов устранено от половой жизни, ибо этому препятствуют вожаки. Эти одинокие "холостяки" являются причиной разных беспорядков в колонии обезьян. В общем, однако, "холостяки" признают господство вожака и уступают ему. Вожак укрощает строптивого "холостяка" или непослушную самку, принимая такую же позу, какую он принимает во время спаривания. Если поза укрощения является знаком властвования, то поза подставления самки служит знаком покорности"⁷⁸.

Отметим сразу, что способ "устрашения" и "выражения покорности" у обезьян весьма специфичен и заслуживает, на наш

⁷⁷ Тих Н. А. Предыстория общества. Л., 1970, с. 46.

⁷⁸ Дембовский Я. Психология обезьян. М, 1963, с. 240. Ср. Тих Н. А. "Движение покрывания... применяется во взаимоотношениях обезьян во многих вариациях — от полной имитации полового поведения самца до мимолетного движения..." "Подставление, как и покрывание, наиболее употребительный способ общения между подчиненными и господствующими членами стада многих видов обезьян... Это движение заключается в том, что подчиненный или зависимый член стада поворачивается задом (демонстрирует свой зад) к господствующему, к вожаку... Позу подставления принимают не только самки, но и самцы... многие авторы специально занимались изучением явления подставления и истолковывали его в большинстве случаев как извращение половых взаимоотношений" (Предыстория общества, с. 218—220).

152

взгляд, особого внимания. Ведь суть этого способа заключается в том, что специфически сексуальная реакция становится здесь универсальным способом регуляции внутригрупповых отношений, символом "господства-подчинения", т. е. символическим замещением реакций, не имеющих прямого отношения к половому акту. Так, например, самцы, выражающие покорность вожаку, принимают сексуальную позу подставления самки; и, наоборот, в тех редких случаях, когда в сообществе, состоящем из самок и молодых самцов-подростков доминирующего положения добывается сильная самка, она проявляет свою власть, принимая сексуальную позу самца: "Господствующая самка одинаково укрощает как самок, так и самцов, повторяя основные движения, характерные для самца во время спаривания" ⁷⁹. Такой стереотипный принцип "руководства коллективом", способ подавления эгоцентризма подчиненных особей в стаде обезьян универсален: "Его исходная связь с половым актом несомненна" ⁸⁰. Таким образом сексуальная символика оказывается своего рода предчеловеческим обезьяньим "праязыком". И в этом свете характерное для современности широкое распространение "матерного языка", может быть, следует рассматривать как симптом превращения человека назад в обезьяну?

Характерно: если у доминирующей самки применяемые ею сексуальные движения самца являются лишь подражательно-символической реакцией, которая не может выражать ничего, кроме угрозы, то у господствующего самца символический (угроза) и биологический (готовность к половому акту) смысл этой реакции, как правило, непосредственно провоцирует половое возбуждение, направленное на самок, и, наоборот, сексуальное возбуждение, спровоцированное самкой, легко переходит (р агрессивность, направленную на самцов. "Половое возбуждение самца в случае терроризирования подчиненного напоминает проявления садизма" ⁸¹.

Впрочем, "садистское" поведение "хозяина гарема" можно отчасти объяснить и страхом утратить свое доминирующее положение. Страх этот обоснован. "Вследствие своеобразной структуры колонии и господства вожаков вся группа самцов оказывается исключенной из нормальной сексуальной жизни... Однако с течением времени в связи с высокой возбудимостью обезьян половое влечение становится настолько неудержимым, что дает им преимущество над вожаком" ⁸².

⁷⁹ Дембовский Я. Психология обезьян, с. 246.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же, с. 251. Ср. Тих Н. А.: "Всякое сильное эмоциональное возбуждение вызывает у самцов-гамадрилов эрекцию" (Предыстория общества, с. 221).

⁸² Там же, с. 244.

153

При этом примечателен тот факт, что положение "хозяина" гарема может завоевать не обязательно самый крупный из самцов. "Здесь, — пишет Дембовский, — большую роль может сыграть половое возбуждение самца, которое является сильным стимулом, устраняющим его подчиненность и превращающим подчиненного индивида в господствующего" ¹⁰. Другими словами, у обезьян в борьбе за доминирование в стаде кроме чисто физических качеств (общий вес, величина клыков и т. д.) существенную роль играет степень агрессивности — храбрость, отвага, "величина" которых прямо пропорциональны силе внутреннего сексуального "напора". Этот "напор" (сексуальная потенция) неодинаков у разных особей; у одних он относительно слаб, у других (потенциальных вожаков) достигает огромных размеров. Например, "самец шимпанзе, живущий с несколькими самками, спаривается со всеми ими ежедневно, насильственно принуждая их к акту побоями и укусами" ¹¹.

Впрочем, случается, что и некоторые самки не уступают своим "повелителям" в предприимчивости. Вот, например, сцена в колонии павианов: "Вожак отвлекается, чем-то заинтересовавшись, и в тот же момент одна из его самок предлагает себя стоящему рядом с ней

"холостяку", который захватывает ее соответствующим образом к себе в объятия. Но как только вожак замечает это, самка немедленно бросается к нему, скуля и подставляясь, а также угрожая своему "соблазнителью" взглядом и ударами рук по земле. В результате вожак нападает на "соблазнителя" и расправляется с ним"⁸⁵.

Естественно, что в такой обстановке для большинства самцов проявление полового инстинкта связано с чрезвычайной опасностью, его им необходимо постоянно подавлять. "Из наблюдений за жизнью павианов в сообществе видно, что ряд самцов обречен на целибат, и им остается только либо гомосексуализм, широко распространенный среди обезьян, либо онанизм"⁸⁶. Если при этом учесть, что "половая субординация влечет за собой, как правило, субординацию и в других сферах деятельности, например, в добывании корма"⁸⁷, то возникает вопрос: что же удерживает "холостого" самца в стаде?

⁸³ Дембовский Я. Психология обезьян, с. 246. См. дальше: "Только размерами тела нельзя объяснить данного вопроса... Господство того или иного индивида в группе обезьян есть, по-видимому, результат... его агрессивности, темперамента и в значительной мере — физической отваги" (с. 248).

⁸⁴ Там же, с. 252.

⁸⁵ Там же, с. 240.

⁸⁶ Там же, с. 244.

⁸⁷ Там же, с. 246. См. о корме: "В случае полной субординации подчиненный индивид ни в коем случае не притронется к пище в присутствии деспота" (с. 246).

154

Очевидно, что удержать его здесь может только одно — инстинкт самосохранения. Несмотря на садистский террор вожаков, только принадлежность к стаду обеспечивает отдельной особи относительно надежную защиту от нападений хищников — "... стадный образ жизни обезьян, — пишет Ян Дембовский, — определяется не только их половыми отношениями и семейной жизнью; не малую роль играет в этом также взаимная помощь, имеющая большое значение особенно у тех животных, на которых легко нападать хищникам. В колонии обезьян В. Келера шимпанзе бросились на помощь индивиду, которого наказывали и который издавал при этом характерные звуки. Когда животные подросли, такая совместная атака становилась просто опасной... достаточно было в какой-то момент одного крика, чтобы вся колония с яростью бросилась на агрессора"⁸⁸.

Этот же инстинкт, очевидно, определяет и ярко амбивалентное отношение подчиненной особи к вожаку: "Отношение подчиненности состоит не только в уступке слабого сильному, в страхе и позе подставления, но и в стремлении к сильному, к его защите, на что этот более сильный индивид отвечает дружественной реакцией"⁸⁹.

Таковы принципы взаимоотношений в стаде современных обезьян. Но можно ли переносить эту "модель" на сообщества предгоминидов? Некоторые авторы категорически возражают против такого "механического" переноса. Им представляется, что в стаде предлюдей взаимоотношения должны были стать более гуманными⁹⁰. Почему? Ну... просто потому, что таковы они у людей; из чего-то ведь "развился" этот человеческий гуманизм, не возник же он из того необузданного зоологического эгоизма, который так ярко демонстрируют современные нам обезьяны.

Мы тоже полагаем, что характер взаимоотношений в зоологических объединениях предгоминидов во многом отличался от доступных нашему наблюдению взаимоотношений современных. Эта субординация проявляется даже в распределении наказаний: "Сплошь и рядом можно наблюдать, как одни обезьяны, только что наказанные за что-либо, "передают" это наказание другим, причем понятно, что вожак "передает" его подчиненному. Две обезьяны жили в одной клетке. Господствующее животное ежедневно брали на исследование, чем оно было недовольно. И каждый раз после возвращения оно "наказывало" своего партнера" (с. 242).

⁸⁸ Дембовский Я. Указ, соч., с. 255. Здесь следует подчеркнуть, что взаимопомощь проявляется у обезьян, как правило, только как реакция совместной защиты при нападении извне. Что касается, например, отношения к пище, то "сотрудничества не зарегистрировано ни в одном случае, и нам кажется сомнительным, чтобы обезьяны, по крайней мере низшие, были склонны хоть к какому-то "альтруизму" или же к предвидению на более или менее длительный период, что "альтруизм окупится впоследствии" (там же, с. 258).

⁸⁹ Там же, с. 255.

⁹⁰ См., например: Тих Н. А. Предыстория общества, с. 279 и далее.

155

приматов. Но чтобы увидеть, в чем действительно заключались эти отличия, нужно отбросить домыслы о "неизбежном развитии" в сторону "большей гуманности" — домыслы, исходящие из принципа: "это должно быть так, ибо так нам приятнее представлять своих предков".

Конечно, никто не наблюдал предгоминид и потому, казалось бы, любые домыслы "законны"? Ведь антропогенетические экстраполяции отталкиваются от фактов, относящихся только к со-

временным видам обезьян. Но вместе с тем вскрыты также и некоторые весьма существенные обстоятельства, относящиеся к предгоминидам, которые позволяют с достаточной степенью объективности скорректировать данные эмпирической приматологии применительно к зоологическим объединениям предлюдей. Этих "обстоятельств" — два:

Во-первых, в отличие от современных видов обезьян, предгоминиды перешли к прямохождению. И вместе с тем известно, что с переходом к прямохождению значительно осложнились материнские функции самок: резко возросло число осложнений при беременности и родах и соответственно резко повысилась женская смертность. В человеческих обществах этот фактор теряет-свою остроту, так как на этом уровне эволюции уже более-менее развита компенсаторная биологическая адаптация женского организма к прямохождению, а также и потому, что в человеческом коллективе женщина, как правило, может рассчитывать на помощь со стороны, облегчающую родовые муки. Однако на первых порах переход к прямохождению и связанная с ним перестройка организма, ведущая к высокой смертности женских особей, должны были серьезно сказаться на половом соотношении в стаде предгоминидов".

Если в стадах известных нам видов обезьян число взрослых самок часто превышает число самцов, то в стаде предгоминидов очевидно ощущался дефицит половозрелых самок, что могло только *крайне обострить* сексуальную конкуренцию среди самцов. Этот дефицит характерен и для наиболее примитивных человеческих сообществ. Например, в общинах австралийских туземцев взрослых женщин меньше, чем мужчин.

Во-вторых. В отличие от современных видов обезьян, предгоминиды стали *хищниками*".

Доказано, что, например, южноаф-

⁹¹ Подробнее об этом см.: *Немилов А. В.* Биологическая трагедия женщины. Л., 1929; *Vallois H. V.* The social life of early man: the evidence of skeletons// SLEM. 1961. №31.

² Почему стали — это особый вопрос. Есть некоторые основания для гипотезы, что первоначально "вкус к мясу" они приобрели во внутригрупповых сексуальных боях, где первым "оружием" были зубы; с этой точки зрения переход к систематической охоте на животных других видов — вторичное явление.

156

риканские австралопитеки вели систематическую охоту на крупных животных; кстати, камни и палки в их руках стали орудиями убийства. Какое значение это имело для внутригрупповых взаимоотношений?

И в стаде современных обезьян случается, что "сексуальный бой" кончается смертью. Но здесь это — исключение. Как правило, бурная и относительно длительная драка кончается все же уступкой одного из соперников, выражением его полной покорности, и дело, таким образом, ограничивается "синяками". Другое дело — хищники, хорошо овладевшие навыком убийства: "факт, что из 17 австралопитеков, которые представлены находками черепов и фрагментов черепов в Туанге, Стрекфонштейне и Мака-пангате *все без исключения* (!) явились жертвами насилия: на черепах многих из них обнаружены следы повреждений, аналогичные тем, что имелись на черепах павианов — *объектов охоты предлюдей*. Черепа австралопитека африканского (таунг) и одного из плезиантропов (австралопитеков) трансваальских (Стеркфонштейн) носят следы бокового удара, череп двух других плезиантропов — вертикального удара, причем один из них проломлен использованной в качестве дубины длинной костью конечности копытного животного. Череп австралопитека Прометей (Макапанс-гат) вначале был проломлен тяжелым косым ударом дубины по макушке, а затем от него была отделена затылочная кость. В черепе парантропа массивного (одной из разновидностей австралопитековых, место находки — Кромдраай) был обнаружен кусок камня около 5 см в диаметре. Камень пробил кость и застрял во внутренней полости. На основе этих данных Р. Дартом сделан вывод, что *австралопитеки использовали дубины и камни не только для охоты на животных, но и в "истребительной междоусобной борьбе..."* Кровавые конфликты в стаде предлюдей не предположение, а факт, из которого и следует исходить"⁹³.

Таковы существенные отличия внутригрупповых отношений предгоминидов от внутривидовых отношений современных видов обезьян.

И в стаде современных обезьян, как мы видели, для самца проявление полового инстинкта связано с величайшей опасностью. Этот естественный половой страх, однако, здесь рано или поздно все же преодолевается "холостяками" возрастающей силой внутреннего сексуального напора, в результате чего и вспыхивают столь часто наблюдаемые у обезьян "сексуальные бои".

⁹³ *Семенов Ю. И.* Происхождение брака и семьи. М., 1974, с. 99—100 (курсив мой. - Ю. Б.).

В группе хищников предгоминидов общая величина внутреннего сексуального напора у самцов

должна быть значительно большей вследствие острого дефицита половозрелых самок — результат перехода к прямохождению. Но, с другой стороны, и половой страх здесь становится буквально *смертельным*. Таким образом, характерная для приматов напряженность внутривидовых отношений, обусловленная их специфической сексуальной конституцией⁹⁴, достигает в группах предлюдей *критической точки*. На этой стадии эволюционного развития возникает *биологический тупик*. Другими словами, здесь возникает такая ситуация, которая могла разрешиться либо неизбежной гибелью вида в результате взаимного истребления самцов (судьба австралопитеков), либо... образованием у них способности *преодолевать половой инстинкт*, "переключать" энергию этого инстинкта на иные, непосредственно не связанные с реальной сексуальной сферой виды деятельности — *сублимация*. Для существа, овладевшего такой способностью (навыками идеальной сублимации), это означало бы *преодоление собственного естества*, преодоление собственной биологической природы — скачок в новое сверхбиологическое качество. Это означало бы рождение сознания, которое, как мы видели выше, могло быть на первых порах только "невротическим бунтом против реальности" — "аутистическим мышлением", т. е. шизофренией (Блейлер). Вспомним, однако, как характеризует шизоидов Э. Кречмер: "Они герои переворотов, когда невозможное становится единственной возможностью..."

Итак, снова поставим вопрос: в чем заключалась суть антро-погенетического "переворота"? В том, говорит нам Фрейд, что объединившиеся сыновья убили и съели своего отца-деспота. Трудно что-нибудь "вывести" из этого "деяния", тривиального с точки зрения предгоминидов-зверей. Убийство "отца" (вожака, хозяина гарема) стало для всех них естественным и *необходимым моментом осуществления полового инстинкта*. Другими словами, смерть, убийство стали здесь необходимым элементом целостного "гештальт-восприятия" всякого возможного полового акта вообще, полового акта как такового⁹⁵. То, что убитый соперник при этом еще и съедался, — это для хищников тоже естественно.

⁹⁴ См.: Дембовский Я. "Структура сообщества обезьян стоит в тесной связи с их половой жизнью и вопросами размножения. У многих низших млекопитающих существует в течение года так называемый аэстральный период, когда всякая половая активность исчезает, а половые органы подвергаются временной дегенерации или по крайней мере значительной редукации. У обезьян дело обстоит иначе. Их половая жизнь не ограничена" (Психология обезьян, с. 239).

⁹⁵ Именно поэтому отказ от убийства стал бы тождествен здесь всеобщему отказу и от половых связей внутри группы — *табу*.

158

Нет, дело вовсе не в том, что молодые самцы, наконец, рискнули на бунт против "отца", вовсе не в том, что убили и съели его (или, что чаще случалось, сам он пожрал агрессора-бунтовщика) — все это делалось слишком часто.

Весь вопрос, очевидно, в другом: как все-таки самцам удалось наконец прекратить эту самоубийственную практику — подавить в себе стремление к бунту, к соперничеству, т. е. отказаться от непосредственных проявлений полового инстинкта внутри своей группы? Для этого требовался отказ и от прямой сексуальной символики в языке, *тщательное сокрытие всего, что связано с половой сферой*. Начинаются люди с того, что надевают повязку на бедра.

Итак, перед нами все тот же вопрос: как стало возможным внутренне *самоограничение*? То, что в стаде предгоминидов оно, наконец, сделалось жизненной необходимостью каждого — ясно, ибо для *каждого* единственной альтернативой самоограничению становится смерть.

Видимо, эту критическую ситуацию и надо принять за отправную точку великого антропогенетического переворота. В группах предгоминидов сложилась такая всеобщая ситуация, когда дилемма — самоограничение или смерть! — стала *постоянно воспроизводящейся проблемой каждого* из самцов, без исключения! Эта дилемма уже не могла быть устранена никакими *действиями*, никакими бунтами против "отца", никакими временными победами — положение победителя, захватившего самку, сразу же делалось безысходным, ибо сексуальные устремления всех остальных возбужденных "холостяков" концентрировались на его персоне, а агрессия этих *вооруженных хищников* быстро кончалась смертью; здесь уже не могло быть длительных сексуальных боев, какие мы можем наблюдать в объединениях современных травоядных обезьян. Впрочем, даже и в такой безысходной ситуации должны были находиться отважные "бунтовщики". Но все они, все те кто оказался не в состоянии обуздать свой могучий инстинкт, — были

⁹⁶ Вот чем обычно кончаются такие "перевороты" в стаде современных обезьян-нехищников: "Обычно "холостяки" ведут себя безразлично в отношении самок, но иногда они отчаянно атакуют самку "гарема", рискуя даже жизнью. Как правило, в это дело вмешивается вождь, убивая довольно часто своего соперника". Но вот случилось, что старый вождь

побежден. Тогда "...самка переходила из рук в руки, спариваясь при этом с несколькими самцами поочередно, что происходило в условиях общей драки и насильственного покрывания самки. В перерывах самка искала своего временного "соблазнителя" или тот искал ее, грозя другим самцам и прикрывая самку своим собственным телом. Другие же самцы атаковывали его и старались вытянуть из-под него самку, кусая ее и щипля. Такая драка продолжалась несколько дней". (Дембовский Я. Психология обезьян, с. 243).

159

растерзаны⁹⁷. И это должно было повторяться достаточно часто, чтобы в глазах большинства половой акт и смерть навечно слились в одну неразрывную целостность, *стали одним восприятием*.

РАЗДЕЛ 9.

СУБЛИМАЦИЯ ИСХОДНОЙ СИТУАЦИИ. ГЕНЕЗИС "ОРУДИЙНОЙ" ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Предположим, что именно такое восприятие полового акта стало наконец всеобщим в стаде предгоминидов⁹⁸. Что же из этого можно "вывести"? Ведь сексуальный инстинкт нельзя "устранить", его нельзя просто "вытеснить"; мощь неожиданных, импульсивных всплеск инстинкта прямо пропорциональна силе и длительности его подавления.

Инстинкт нельзя подавить, в конце концов его нужно все-таки *удовлетворить*. Как? Чтобы при этом избежать смерти!

Ну, разумеется, не прямо.

В отличие от пищевого сексуальный инстинкт вполне может быть на время удовлетворен (погашен) холостым оборотом соответствующей нейрофизиологической системы, которая может быть приведена в движение, во-первых, посредством прямой имитации полового акта — онанизм; во-вторых, посредством невротически-замещенного (сублимированного) его воспроизведения. Второй путь сложнее, поскольку он предполагает уже относительно развитую способность произвольного манипулирования идеальными символами, но с точки зрения социогенеза он перспективнее.

Первым способом (прямой онанизм) часто пользуются уже самые обыкновенные обезьяны.

Однако у предгоминидов этот простейший способ произвольного самоудовлетворения должен быть затруднен, поскольку в их гештальт-восприятии *прямое проявление* сексуального инстинкта прочно слилось со смертью. Не только созерцание реального полового акта, но и попытка его прямого идеального воспроизведения в представлении (галлюцинация)

⁹⁷ Одним из самых выразительных образов, связанных с мифологией архаического критского Зевса, является *лабиринт* — мрачная пещера, чем-то очень притягательная для людей и одновременно смертельно пугающая, жуткая. Туда очень трудно попасть, но еще труднее, практически невозможно выбраться из нее целым; все, кто туда проникают, оказываются растерзанными страшным чудовищем — полубыком Минотавром (ипостась Зевса). Вполне однозначный эротический смысл этого символа ("пещера") хорошо вскрыт психоанализом, он часто встречается в бредовых построениях душевнобольных вне всякой связи с мифологией. Что же касается античной мифологемы, обзор материалов см.: *Лосев А. Ф. Античная мифология*. М., 1957, с. 206—235.

⁹⁸ В архаических человеческих родовых общинах дело обстоит именно так.

160

одинаково должны вызывать здесь жуткий страх. В такой ситуации для субъекта даже непосредственный онанизм оказывается почти столь же неприемлемым (страшным), как и попытка реально удовлетворить свой инстинкт. Таким образом даже и онанизм здесь должен *маскироваться*; чтобы не вызвать страха, он должен осуществляться как бы в тайне от самого онанирующего субъекта — не в форме прямого адекватно-идеального воспроизведения полового акта (с включением элементов реального действия — мастурбация), но невротически-идеального, сублимированного. Идеальному воспроизведению в такой невротически-сублимированной форме онанизма подлежит уже не *сам половой акт* (он стал для субъекта табу во всех его непосредственных видах, в том числе и в виде прямого идеального его представления), но отдаленные, хотя и ассоциативно связанные с ним, однако сами по себе нейтральные элементы. Например, поскольку сексуальная функция прочно связалась в представлении с актом убийства, то при достаточно напряженной потенции "нечаянную" поллюцию может вызвать не непосредственная мастурбация органа, но "игровое" манипулирование "посторонним", "индифферентным" острым предметом (камень, палка, кость). При сложившемся навыке такой "косвенной" сексуальной разрядки этот предмет (потенциальное оружие) может стать устойчивым замещением страстно желаемого объекта (женщины), поэтому к нему теперь проявляется и соответствующее отношение, как к "любовнице": его не просто используют как любой случайно подвернувшийся предмет в рамках прагматически-утилитарной ситуации и затем отбрасывают (как это делают человекообразные обезьяны — их "орудийная" деятельность никогда не выходит

за рамки актуально-оптической ситуации"), но берегут, носят с собой, хранят, гладят, лизут, оттачивают, стараются придать ему все более совершенную форму и — в процессе всех этих отнюдь не "актуальных", не просто "прагматических" манипуляций, по существу, все время... онанируют

100

Впрочем, если ассоциативная связь этого "нейтрального" предмета с половым актом становится явной для самого бессознательно онанирующего субъекта и для окружающих, т. е. если наконец прямо осознается, что предмет этот является символом сек-

⁹⁹ См.: Кёаер В. Исследование интеллекта человекообразных обезьян. М., 1930; обзор исследований советских ученых см.: Дембовский Я. Психология обезьян, с. 285-324.

¹⁰⁰ Один известный скульптор признался нам, что у него возникают поллюции, как только он начинает "оттачивать" любимое свое произведение. Явление это достаточно универсально. З. Фрейд, например, посвятил специальную работу выявлению эротической природы художественного и изобретательского творчества Леонардо да Винчи (см.: Фрейд З. Леонардо да Винчи. М.; Л., 1924).

161

суального действия, — *он тоже табуируется*, как и сам запретный половой акт. В этом смысле очень показательны некоторые наборы древних мифологических символов, ставших священными (табу). Например, архаический критский Зевс (этимологически Зевс — "первопричина жизни", "то, через что зарождается жизнь", то есть половой акт) выступал в самых различных ипостасях. Он каменный фаллос, сардонический смех, змея, птица, бык и еще... *лабрис* — обоюдоострый топор! После экспериментов Павлова нас не должно удивлять то обстоятельство, что один Зевс может одновременно отождествляться со множеством столь различных "вещей" и явлений. Ведь даже у Жучки один пищевой инстинкт может прочно ассоциироваться и со звонком, и со специфическим запахом, звуком, определенным выражением лица экспериментатора, разрядом электрического тока, и при наличии любого из этих факторов у нее будет выделяться желудочный сок (реагируя на Зевса, т. е. быка, топор или птицу, первобытный "верующий" выделял, вероятно, семенную жидкость). Однако в данном случае нас интересует не весь веер этих священных мифологических символов, но Зевс-лабрис. Что заставляло первобытных людей представлять в качестве своего верховного божества — первопричины жизни! — топор? Почему такой странный выбор?

Даже А. Ф. Лосев не нашел лучшего объяснения, чем то, что "топор являлся производственным тотемом"¹⁰¹; значит, ему молились, поклонялись, как богу, его старались задобрить и даже приносили ему человеческие жертвы только потому, что была "осознана" его утилитарно-производственная важность, что он — "необходимое орудие для обделки и, в частности, для всякой стройки"¹⁰².

Эти объяснения могли бы показаться убедительными, однако, в них опускается весьма существенная деталь. Ведь если топор был тотемом (богом), значит он был табу; ему можно поклоняться, оказывать ему всяческий почет, ухаживать за ним — *оттачивать, украшать* и т. д., но им нельзя пользоваться! Его ни в коем случае нельзя использовать прагматически-утилитарно, в обыденной практике — ни для "обделки", ни для "стройки" — и, надо полагать, что это правило строжайше выполнялось. Это весьма существенное обстоятельство полностью исключает всякую возможность производственно-утилитарной интерпретации генезиса культа лабриса, сколь бы соблазнительной таковая нам ни казалась.

¹⁰¹ Лосев А. Ф. Античная мифология, с. 114.

¹⁰² Там же.

6 Бородай Ю. М.

162

Разумеется, лабрис все-таки не зря оттачивали, украшали, *постоянно усовершенствовали* (археология представила нам многочисленные образцы священных двойных топоров из кости, камня, бронзы, золота, на них розетки, бисерный орнамент, фигурки женщин и головы быков); случалось, что им и пользовались, но — только в ритуальных целях. На тотемическом празднестве (оргастическая мистерия), во время которого отменялись все страшные священные табу (внутриродовые сексуальные запреты), именно лабрисом убивали священного быка; видимо, этим же священным топором осуществлялись и человеческие жертвоприношения¹⁰³. Характерно, что Зевс в архаических росписях часто изображается в виде умирающего быка с торчащим во лбу лабрисом (это лишний раз подтверждает гипотезу о том, что первоначально жертву приносили не богу, но жертвой становился сам священный тотем, бог — бык); другим стереотипным изображением Зевса был столб (фаллос), увенчанный двойным топором с птицей на нем. Добавим сюда и распространенный, но мало понятный без сопоставления с культом лабриса, эпитет Зевса "двулезвийный".

Все эти синкретические образы кажутся малопонятными трезвому сознанию, однако, смысл их

становится совершенно прозрачным, ясным, если мы знаем вышеописанную реальную напряженно-конфликтную ситуацию, подлежащую здесь символизации (эротика — смерть — табу). С другой стороны, и сама эта исходная ситуация становится очевидной, если мы применим к архаическим мифологическим образам психоаналитическую технику расшифровки символов сновидения. Анализ этих образов выявляет те же принципы их построения (сгущение, замещение, галлюцинация), которые лежат в основе аутистических бредовых композиций современных душевнобольных. Очевидно, эти принципы вообще являлись основой мышления первобытных людей. Разумеется, это мышление на первых порах, должно быть, мало чем отличалось от знакомых нам клинических форм шизофрении. Но не следует забывать, что — "ключ к шизофренической внутренней жизни — это одновременно ключ (и *единственный ключ*) к большим областям нормальных человеческих чувствований и поступков" ^{1M}.

Кстати, лабрис, видимо, уже относительно позднее "орудийное" замещение фетишизированной сексуальной потенции (бог).

¹⁰³ См.: Лосев А. Ф. "Эту мистириальную мифологию Зевса прежде всего характеризовали человеческие (не говоря уже о животных) жертвоприношения. Впоследствии жертвоприношения теряли свой первобытный дикий характер, ограничивались принесением в жертву животных; далее жизнь аскетическая, углубленно-мистическая созерцательная стала пониматься как жертва" (Античная мифология, с. 142).

^{1M} Кречмер Э. Строение тела и характер, с. 172.

163

А вот, например, Эрот в Феспиях почитался в виде совсем необделанного острого камня (пригодного, чтобы пробить череп сопернику? — необходимый элемент целостного сексуального акта в группе предгомнидов); архаический Аполлон сначала был просто острой палкой (копьем), которая превратилась затем в суживающуюся кверху колонну, называемую обелиском.

Одновременно, так же, как и Зевс, Аполлон был волком, птицей, змеей и т. д.

Почитание архаических божеств сначала в виде самых грубых дубин, определенной формы "удобных" камней, а затем и относительно искусно выделанных топоров, ножей, копий, стрел — явление универсальное. Видимо, для субъекта, стремящегося подавить в себе все непосредственные проявления смертельно страшного инстинкта, эти поначалу "индифферентные" предметы становились невротическим замещением перенапряженной сексуальной потенции, но затем по мере выявления их сопричастности с половой сферой (снятие маскировки — "осознание") они табуировались, становились таким же священным табу, каковым исходно стал в восприятии каждого сам непосредственный половой акт — Зевс. Бог стал галлюцинировать — проявляться в самых разнообразных и подчас неожиданных ипостасях (замещениях). Что же касается специально орудий, становящихся священными предметами (точнее — *оружия*; первым орудием труда было оружие ^{1B5}), то тут возникает один любопытный вопрос.

В самом деле, если потенциальное орудие (заостренная кость, "удобной" формы камень) становилось табу, то ведь тем самым оно исключалось из обыденной повседневной практики, превращаясь в магически-ритуальный предмет, аналогичный богу-тотему. Оно становилось запретным для обычного утилитарно-прагматического употребления. Как же оно в таком случае могло "развиваться" — усовершенствоваться?

Могло.

Мы полагаем, что именно это обстоятельство — то, что случайно найденный "удобный" для убийства природный предмет мог становиться священным *эротическим фетишем* — как раз и ¹⁰⁵ Так же, как и первым трудом была деятельность, связанная с убийством, дракой, войной. См., например, в "Аз и Я" О. Сулейманова: "...слово "труд" — работа, дело происходит от другой тюркской формы. "Трут" — 1) толкай, 2) тыкай, 3) бей (общетюркское). Сравните русское простонародное "трутить" — толкать, давить; украинское "трутити", "тручати" — толкать, бить; чешское "троути-ти" — толкнуть... В древнеславянском рабовладельческом обществе каждый класс вырабатывал свой термин для обозначения понятия "дело". Класс рабов — работа (от "рабити"). Класс воинов — трут, труд (от "трудити" — бить, воевать). ...Развитие значений "война-работа" характерно для многих языков на определенной стадии развития общества".

164

являлось причиной бережного его сохранения, всяческого почитания и постоянно прогрессирующего его усовершенствования. Сделавшись священным идолом, т. е. став предметной фиксацией внутренней *постоянно наличной и напряженной потенции*, этот "удобный" предмет выводился тем самым за рамки внешней "актуально-оптической ситуации". Другими словами, его не выбрасывали, как только кончалась случайная, обусловленная внешним стечением обстоятельств, надобность в нем. Напротив, его теперь берегли, любовались им и, главное, придавали ему все более и более совершенную форму, соответствующую его потенциально эротическому назначению — убийству. Конечно, с другой стороны, кроме определенных ритуалом

особых "торжественных" случаев этот фетиш нельзя было повседневно использовать в соответствии с его идеальным прагматическим назначением (например, на охоте). В рамках данной общины посвященных он оставался только магическим идолом, если угодно — произведением "чистого" прагматического бескорыстного искусства. Но ведь главное, чтобы что-то все-таки начало делаться — изобретаться, не важно, для чего, с какой "безумной" целью и в силу каких "невротически извращенных" иррациональных побуждений. Важно, чтобы в процессе этого делания были развиты соответствующие трудовые навыки — навыки всякого производства вообще, чтобы развился "вкус" к делу как таковому, вкус к обработке, изменению природного материала.

Что же касается перехода к широкому *прагматически-утилитарному* использованию продуктов этой исходно вовсе не прагматически ориентированной деятельности, то это не проблема. Было бы сделано что-то "полезное", потребитель найдется. Ведь не во всех общинах именно лабрис стал фетишем (табу). Например, у "волков", ближайших соседей поклонников Зевса-быка, переселившихся в Грецию из Малой Азии, фетишем было копье (Аполлон¹⁶⁶), поэтому для них двулезвийный топор (чужое изобретение) мог стать вполне обычным ("светским") орудием, пригодным "для обделки и, в частности, для всякой стройки" (Лосев). Точно так же и в руках почитателей Зевса-Лабриса чужие "священные" копья становились обычным оружием; впрочем, и свой родной топор "быки"-изобретатели тоже могли использовать при острой надобности, только, конечно, не сам исходной ритуальной образец — священный двулезвийный (он — табу), но однолезвийный, обыкновенный.

¹⁶⁶* Об азиатском происхождении культа Аполлона, см.: Лосев А. Ф. Античная мифология, с. 268—271.

165

Мы полагаем, что этот принцип последующей (исторической) утилизации священных фетишей универсален. Так же, очевидно, дело обстояло не только с "орудийными" фетишами, но и с животными.

Причиной приручения данного вида животных, видимо, было вовсе не "осознание" будущей прагматической выгоды такого мероприятия. Способность к осознанию своих будущих отдаленных выгод у первобытных народов практически равна нулю. Впрочем, и современным рационально-практически мыслящим людям приручение диких животных, как правило, кажется делом слишком длительным, обременительным и хлопотливым; к тому же теперь известно, что сложное дело это вообще невозможно свести к рационально-прагматическим приемам — без основательного потенциала вполне бескорыстной любви успеха тут не достичь. И тем не менее. Наличие массы *домашних* животных — факт. Все они были приручены в "незапамятные" времена. Кем? Зачем? Как?

Очевидно, все дело начиналось с того, что животное данного вида становилось для членов предчеловеческой группы священным тотемом — табу. Теперь его нельзя было обижать, его необходимо было всячески привечать, улаживать, уступать ему пищу, как вожаку, защищать от нападений внешних врагов; надо было ему поклоняться, как богу — "отцу". Почему все это стало необходимым?

Будем здесь исходить из того, что тотем есть невротическая фиксация реального остро амбивалентного отношения членов предчеловеческой группы к главе этой группы (вожаку) — устойчивая фиксация, *сохранившая свое значение* (т. е. *превратившаяся в миф*, в религиозно-обрядовый ритуал) и после того, как реальный отец был уже устранен.

Эта гипотеза очень похожа на истину. Однако здесь возникает один очень важный вопрос. Как сегодня возникают такого рода невротические фиксации, Фрейд показал, анализируя генезис детских фобий. Этот широко распространенный тип раннего невроза действительно очень похож на тотемические представления первобытных людей. Но здесь есть и существенная разница. "Тотемические" фиксации современных детей всегда сугубо индивидуальны, личностно-своеобразны, неповторимы (у Миши — это бык, у Володи — курица, у Глеба — червяк). Поэтому они и являются симптомами психического расстройства — болезнью. Напротив, в первобытной общине тотем сразу же задан как *общезначимое* коллективное представление (прототип понятия). Как таковое оказалось возможным? Ведь чисто аутистическое *индивидуально-миражное* воображение отделено от *идеально-сверх-личностного, общезначимого* представления дистанцией огромного

166

размера. Между ними качественная разница. Только второе может стать основой развития собственно человеческого мышления, оперирующего надындивидуальными, т. е. *объективными*

идеальными конструкциями; только такие сверхличные *идеальные* сущности могут стать аккумуляторами передаваемого от поколения к поколению коллективного опыта — пусть на первых порах магически-мифологического.

Итак, вопрос: как тотем становится общезначимым коллективным представлением?

РАЗДЕЛ 10.

ГЕНЕЗИС КОЛЛЕКТИВНОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ.

ПЕРЕХОД ОТ МАГИИ К RATIO

Ошибка Фрейда заключается в том, что он поддался обаянию широко распространенных мифологем и обрядов, ритуализированных реальную антропогенетическую ситуацию в виде космически-гипертрофированного *единого* акта первородного грехопадения (убийство бога-отца), якобы ставшего началом человеческой истории. Фрейд понял миф буквально.

На деле суть антропогенетического "переворота" состояла вовсе не в единичном реальном акте "греха" (таковые акты в пред-человеческих группах, очевидно, были рутинной), но в самой остро амбивалентной и постоянно, повседневно воспроизводившейся ситуации, которая сделалась невыносимо напряженной "личной" проблемой для каждого члена группы, для каждого члена всех групп предлюдей вообще. Это была до крайности напряженная проблема любого и каждого индивида; для каждого она была сугубо "личная", индивидуальная и одновременно у всех *одинаковая*, всеобщая и поэтому допускающая возможность появления устойчивых и одинаковых — общезначимых! — способов ее идеальной символизации. Подчеркнем: *идеальной*] В этом вся суть, ибо никакие реальные акты не вели к разрешению этой проблемы, она неизбежно воспроизводилась все снова и снова, все в том же качестве.

Парадоксальность этой ситуации заключается в том, что действительным решением этой *одинаковой проблемы всех* могло стать не реальное действие, но только идеальное.

В самом деле. Все хотели убить "отца" — устранить препятствие к половому акту. Но реальная попытка осуществления этого желания была самоубийственной и, главное, *необратимой*.

И тем не менее рано или поздно, но все-таки все убивали "отца", и многие делали это даже неоднократно... в воображении!

167

(В этом смысле миф в виде "первородного греха" ритуализирует общезначимую, касающуюся каждого реальность).

Разумеется, случалось, что некоторые делали это реально. Но все они — растерзаны, поэтому здесь не о них и речь. Нас интересует, что же случилось с теми, кто научился "убивать отца" (грешить) в воображении.

В отличие от реального действия, идеальная операция (воображение) *обратима*¹⁸⁷.

Это значит, что тот, кто смог "убить отца" в воображении, смог, *сохранив себя физически*, пережить, прочувствовать весь смертный страх, весь жуткий ужас, связанный с этим "деянием" и вывести из этого "урок" — отменить свое деяние и впредь настрого запретить его себе. Но это значит, что он тем самым смог произвести *табу* — первую, архаическую форму совести. Ведь совесть есть способность раскаиваться в собственном воображаемом поступке и делать его впредь запретным. Если мы говорим, что данный человек глубоко совестлив, это не значит, что он не имеет "порочных" страстей, что он не знает "соблазнов"; это лишь значит, что он обладает развитой способностью "сначала думать, а потом делать", т. е. способностью идеально "проигрывать" (просматривать) все возникающие собственные побуждения в воображении и отменять, накладывая запрет на те из них, отдаленные последствия осуществления которых он воспринимает как противоречащие более важным своим ценностям, целям, принципам. Это означает, что он отдает себе отчет в своих поступках, умеет их оценивать заранее, а также и задним числом — коррекция, урок на будущее.

Рождение совести это и есть, по существу, рождение свободы воли или, что то же самое, — *вменяемости*. Научившись предварительно "проигрывать" в воображении (сознании!) все собственные побуждения, обусловленные внешними или внутренними "раздражителями", и только затем допускать их в "моторику" (или, наоборот, отменять, запрещать), человек перестает быть слепой марионеткой, автоматом, моторно "реагирующим" на все воздействия внешней (или собственной "внутренней") среды. Он получает дар свободного решения — реагировать или... воздер-

¹⁰⁷ Для Канта это обстоятельство (обратимость идеальных представлений) стало основанием вывода о феноменальности времени. Характерно, что важнейшим доказательством этого своего заключения Кант считал факт совести — способность раскаяться и "отменить" прошлый поступок, "отменить" то, что уже было, т. е. отменить (повернуть вспять) казалось бы необратимую временную последовательность. В реальном времени и соответственно в реальном своем

действии, человек несвободен, он — автомат, "...поскольку определяющие основания каждого его поступка лежат в том, что относится к прошедшему времени и уже не в его власти" (*Кант И.* Соч. Т. 4, Ч. 1. М, 1965, с. 426).

168

жаться! С этого момента среда теряет свою всеильность, ее диктат становится не абсолютным; самой главной и устойчивой реальностью для человека становится *собственная его воля* — нравственный долг, который должен выполняться независимо от эмпирически данного состояния наличной среды, вопреки ей, т. е. вопреки собственным побуждениям, обусловленным как данной внешней средой, так и собственной своей животной природой¹⁰⁸.

Человек получает способность решать. И уже совсем другое дело, каковым будет это его решение, что именно положит данный человек в качестве должного для себя, высшего в субординации ценностей, в качестве своего этического принципа — смысла и цели своих поступков.

Однако вернемся к тотему. — Здесь вся проблема заключается в следующем. Как оказалось возможным, что все члены данной группы, научившиеся идеально воспроизводить реально сложившуюся ситуацию (воспроизводить ее в форме "проигрывания" своего напряженного сексуального побуждения в воображении), приняли одинаковое решение (табу) и закрепили это решение в *общезначимой надындивидуальной системе идеальных символов* (тотем)?

Понятно, что волк, например, в определенной ситуации, вызвавшей причудливую ассоциацию, может стать для данного индивидуума невротическим замещением реального "отца", т. е. может стать для данного субъекта индивидуально-значимым символом. Но почему этот символ стал понятным для многих — общеупотребительным?

Во-первых, наверное, потому, что острая потребность в идеально-невротическом замещении реального отца была у всех. И, во-вторых, наверное, потому, что сам реальный вождь данной группы был действительно чем-то сильно *похож на волка*. Но это значит, что первосимвол не был еще просто конвенциональным знаком, он был тесно связан с реальностью и был ее "стилизованным", для всех понятным изображением (иероглиф). Лишь после устранения реального отца его символ (волк) становится чисто ритуальным знаком; теперь его устойчивость основывается не на наглядной интуитивно понятной каждому аналогии, но на кон-венциональности, на том, что он общепринят. Человеческое сознание оперирует массой общепринятых условных знаков, действительное происхождение которых невозможно установить. Но — "Если что-то используется в условном плане, значит, оно первоначально возникло в совершенно иной ситуации"¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Подробно см. об этом: *Кант И.* Критика практического разума// *Кант И.* Соч. 1965. Т. 4,4. 1.

¹⁰⁹ *Павлов И. П.* Развитие ребенка, с. 176.

169

Что касается тотема-животного, такую "ситуацию" можно отчасти реконструировать. Вот послушаем, например, Лоренца: "Каждый на основании самонаблюдения знает, что если немного напрячь воображение, то морфологические характеристики головы того или иного животного можно интерпретировать таким образом, как если бы это были выражения человеческой головы; морды животных становятся в этом случае носителями определенного человеческого выражения... у каждого из нас масса аналогичных реакций на восприятие внешнего вида животных. Гайнц Вернер (H. Werner, 1933), психолог гештальтистского направления, считал, что такого рода познание, а именно "динамизирующее" познание окружающего, было первичной формой познания как такового"¹¹⁰. Рудименты такого познания обнаруживаются даже и в структуре современных языков. Например, голова ребенка имеет специфическое строение (вместительная черепная коробка, уменьшенная лицевая часть черепа, жировые подушки непосредственно под глазами), что вызывает у взрослых стереотипную эмоциональную реакцию. Соответственно этому — "у всех животных, немецкое название которых оканчивается на -chen, отмечаются указанные пропорции головы"¹¹¹.

Характерно, что гиперболизация тех черт, которые стали ведущими элементами данного

гештальта, обычно не воспринимается как уродство, но, напротив, резко усиливает соответствующую эмоциональную реакцию — эффект, который часто используют художники. "Нам постоянно необходимо помнить, — подчеркивал Лоренц, — что единственный пусковой раздражитель у объекта, характеризующегося некоторыми искажениями, может вызвать реакцию, качественно равнозначную той, которая обусловливается в норме все комплексом пусковых раздражителей... Для того, чтобы убедиться в том..., необходимо было проделать массовый эксперимент, в котором участвовали бы тысячи и миллионы людей. Но такой эксперимент уже фактически выполнен, и, как это ни странно, его осуществила наша промышленность, производящая игрушки, которая, конечно, лучше всего сбывает те образцы своей продукции, которые переходят границу нормы" ¹¹⁰.

Кстати, работа, наглядно доказывающая тот факт, что форма головы различных животных может стать основой символизации определенных человеческих выражений, была в свое время выполнена художником эпохи Ренессанса Делла Порта, создавшего знаменитую серию рисунков (1668 г.), в которой различные люди,

¹¹⁰ Павлов И. П. Развитие ребенка, 183.

¹¹¹ Там же, с. 183.

¹¹² Там же, с. 185.

170

обладающие различными способностями, были изображены рядом с головами животных, морфологически выражающих соответствующую экспрессию. "Сходство" оказалось поразительным.

Итак, символическое отождествление "отца" с данным видом животных (например, с волком) в группе предлюдей первоначально опиралось, очевидно, на объективные *наглядные* моменты, имеющие *надсубъективную* значимость — реальное сходство, бросающееся всем в глаза. Именно поэтому такой символ мог возникать сразу же в качестве *коллективного представления* — коллективной невротической фиксации одинаковых у всех эмоций. Затем реальный, похожий на волка отец устранялся, но при этом сохранялся у каждого целостный сложный комплекс эмоций, ассоциативно прочно связавшийся с образом волка. Ведь сам по себе этот внутренний комплекс каждого не зависит от внешних перемен, он неизбежно и постоянно воспроизводится в каждом, поскольку сохраняется общая ситуация в группе (эротика — смерть — табу); волк был внешний случайной фиксацией этого общего комплекса, поэтому он легко *превращается в знак*, прочно сохраняющий свою устойчивость в силу своей исходной общезначимости.

Таким образом, и тут, и там сохраняется главное — комплекс одинаковых остро амбивалентных чувств, выраженных в социализированном (устойчивом) символе. Но если в исходной ситуации (когда еще был наличен реальный прототип символизации) этот амбивалентный комплекс эмоций мог раздваиваться, отчасти относясь к реальному отцу (любовь и обожание — желание самому стать таким же, поиски покровительства и покорность — обожествление), а отчасти к волку (страх, ненависть, садизм), то после устранения реального отца весь комплекс *целиком фиксируется на животном*, к которому отныне и проявляется соответствующее цельное амбивалентное отношение. На практике это должно было вести к приручению данного вида животных. Естественно, что эти животные (тотем) становились табу — их нельзя было убивать и есть, точно так же, как нельзя было и покушаться на женщин тотема, т. е. на женщин, принадлежащих к собственной родовой группе.

Поскольку эти действия исходно были связаны в единое гештальт-представление, постольку, если табуировалось одно, становилось табу и другое. Если нельзя покушаться на женщин тотема (запрет целостности полового акта внутри группы), то нельзя убивать и съедать тотем, нельзя поедать даже трупы погибших родственников. Отсюда — страх перед мертвецами (страх поддаться искушению) и обычай захоронения.

Впрочем, нет правил без исключений: "Среди племен Центральной Австралии труп съедают для того, чтобы он не служил

171

причиной дальнейшей печали... мясо отделяется от костей, распределяется между всеми и съедается, но при этом соблюдаются определенные правила: только матери могут съедать своих детей, а не отцы (у женщин каннибализм не связан с сексуальным комплексом, поэтому он не табу! — Ю. Б.), и сыновья не должны есть своих родителей" ¹¹¹.

Таким образом, в ситуации доведенной до предела объективной амбивалентности (эротика — смерть) возникновение способности идеально проигрывать исходное сексуальное побуждение в воображении приводит у всех к одинаковому результату — к невротически-символическому замещению (маскировке) всех ассоциативно связанных с этим побуждением объектов и стереотипных действий и к их табуляции. А поскольку многие из этих невротических замещений (символов) сразу же возникают в качестве общепринятых коллективных представлений, это дает определенную надсубъективную организацию знаков, символов, значений, т. е. исходную семиотическую систему с объективно фиксированной структурой запретов и правил семантической сочетаемости. Таким образом, сама исходная антропогенетическая ситуация превращается в миф-первозык ("миф" по-гречески буквально значит "слово"¹¹⁴). Став запретной (табу), эта ситуация и на человеческом уровне все еще продолжает воспроизводиться, но уже только как мистерия, т. е. чисто ритуально. Следы этой исходной смертельно травмирующей ситуации (родимые пятна антропогенеза) обнаруживаются как в специфических языковых структурах, так и в многочисленных мистических обрядах, "мистический" смысл которых становится прозрачным при их сопоставлении с исходным "позабытым" архетипом. К таким "мистическим" обрядам, например, надо отнести практически повсеместно распространенный ритуал посвящения в мужчины, часто связанный с жесточайшими пытками. Смысл его прост: за право вступления в брак надо платить физическими муками, вплоть до смерти. Сюда, очевидно, надо отнести практикуемый даже и в высокоразвитых "цивилизованных" общностях символический акт обрезания, который, впрочем, здесь начинают обосновывать рациональными соображениями гигиены и т. д. — соображениями весьма сомнительными. Прототипом этого символически-религиозного акта было, видимо, реальное действие, которое и сейчас можно наблю-

¹¹³ Ратцль Ф. Народоведение. СПб., 1900. Т. 1, с. 355.

¹¹⁴ См.: Лосев А. Ф. "Миф и язык являются для нас прежде всего известными формами первобытного мышления в широком смысле слова. Историзм в изучении мифа оказывается для нас ничем иным, как историей семантический напластований" (Античная мифология, с. 140).

172

дать в стаде обезьян: когда ревнивый вожак замечает эротическое возбуждение у молодого самца, он пытается оторвать у него половой член. В человеческих общностях такого рода прямые расправы запрещены (табу). И тем не менее во всех архаических относительно примитивных общинах "до посвящения брак мужчине запрещен... нарушение этого правила, наверное, повлекло бы за собой смерть нарушителя, если бы оно оказалось обнаруженным"¹¹⁵.

Затвердев в форме надсубъективного (супер-эго) коллективного представления, исходное целостное восприятие (эротика — смерть) по инерции продолжает воспроизводиться в качестве для всех обязательного, хотя и ставшего уже непонятым, ритуального испытания, которого никто не может, не вправе избежать, если он хочет быть приобщенным к данной групповой, родовой мистической сущности, войти в эту общность как полноправный член. Каждый должен воспроизвести, что называется "собственной шкурой" прочувствовать родовые муки этой своей социальной сущности. А муки эти тем более жестоки (т. е. тем менее "символические"), чем более архаична данная общность, чем ближе она к исходной антропогенетической ситуации. Здесь — "испытания являются долгими и мучительными, а порой доходят до настоящих пыток. Тут мы встречаем и лишение сна, пищи, бичевание и сечение палками, удары дубиной по голове, выщипывание волос, соскабливание кожи, вырывание зубов, обрезание, подрезание, кровопускание, укусы... подвешивание при помощи крючков, вонзаемых в тело, испытание огнем и т. д... Женщинам и детям (которым запрещено присутствовать при этих церемониях под страхом самых суровых наказаний) внушают, что новопосвящаемые действительно умирают. Это убеждение внушают и самим посвящаемым"¹¹⁶.

Таким образом, символически-идеальное воспроизведение исходной антропогенетической ситуации, закрепленное в форме коллективного представления, непосредственно оборачивается магией (становится мистическим действием), из которого затем вычленяются рационально-практические элементы, подлежащие прагматической утилизации. — Кем вычленяются? И "изобретение" первых орудий, и приручение животных совершалось, видимо, в рамках магически-ритуальных действий. Поэтому и эти орудия, и домашние животные были первоначально магическими фетишами, т. е. табу — запретными для прагматического использования. Они не были таковыми лишь для пришельцев-варваров, "чужих", "непосвященных" — завоевателей или эмигрантов. Нап-

¹¹⁵ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление, с. 237.

¹¹⁶ Там же, с. 138-240.

пример, для "волков" чужие, ставшие уже домашними, прирученные быки были не священным тотемом, но обыкновенным мясом. Истребив людей-быков, завоеватели-"волки" могли оставить впрок стадо быков-животных и позаботиться о его сохранении и воспроизведении; но при этом исходный мотив и смысл их действий был бы уже совершенно иным — не мистическим, но целиком утилитарно-прагматическим.

Впрочем, такой способ прямого заимствования и рационализации чужих "изобретений" — гипотетический домысел. Исторически достоверным является другой путь: члены общины-завоевателя не вмешиваются непосредственно в чуждую им "магическую" технологию, но становятся господствующим "единым началом" (Маркс), косвенно преобразующим весь смысл деятельности подчиненных общин, профанируя эту деятельность, постепенно лишая ее мистической окраски. Это преобразующее влияние заключается уже в регулярно предъявляемом требовании натуральной подати — дани. Требуя, например, регулярной поставки определенного количества быков (мяса), пришельцы-завоеватели заставляют тем самым покоренную общину резко интенсифицировать свое *ритуальное* скотоводство и, главное, в процессе этой интенсификации в корне изменять свое отношение к продуктам своего "производства". Можно представить, что первобытный поклонник Зевса мог заниматься разведением быков совершенно бескорыстно, вкладывая в это "дело" душу, при этом к каждому животному складывалось одухотворенно-индивидуальное отношение, такое же, как к родному близкому человеку — личности¹¹⁷; наиболее ценными (т. е. способными возбудить сильные эмоции) представлялись особи с особенными, только "посвященному" понятными мистическими чертами, что предопределяло и направленность ритуальной селекции.

Для пришельца-варвара, ставшего господином, вся эта чуждая и непонятная мистика должна была казаться просто "блажью". Требуя регулярной дани, интенсифицируя "производство", он при этом навязывал производителю свои утилитарно-прагматические, интернационально-меновые критерии и принципы оценки "продукта" — его интересовали животные не со специфически "одухотворенным" выражением "лица", но достаточно увесистые и жирные. Точно так же он относился вообще ко всем туземным

¹¹⁷ Чужаки-пришельцы, пожирающие священных домашних животных, должны были восприниматься как каннибалы, даже если они уже реально не были таковыми. Представление о чужеземцах-завоевателях как о страшных чудовищах-людоедах, регулярно требующих для себя жертв, зафиксировано в многочисленных сказках-преданиях всех народов.

произведениям, требуя для себя их массового производства в форме, очищенной от всех "несущественных", "местных" мистических наслоений. Принуждение к такому упрощению должно было коренным образом изменять характер деятельности: из религиозно-ритуализированного (консервативно-традиционного), но в своих истоках одухотворенного, эротически заряженного, бескорыстного искусства, приносящего непосредственное удовлетворение, удовлетворение самим "делом", эта деятельность в результате извне навязанной рационализации должна была превращаться в "бремя", в подневольный "абстрактный труд", подчиненный внешней целесообразности. При этом и продукт такой деятельности терял интимную сопричастность с глубинными эмоциями и начинал восприниматься как нечто эмоционально индифферентное, чуждое. Кстати, уже здесь видно, что "абстрактный труд", даже в самых первоначальных его формах является не только потенциальной мерой, субстанцией "менной стоимости" вещей, но исходно есть *мера насилия, внешнего принуждения*.

Естественно, что в процессе "переделки" туземной эротической магии в утилитарно ориентированное производство, должен был радикально меняться и сам строй исходно аутистического мышления; оно должно было все дальше отдаляться от своих "мистических" корней, становясь все более "трезвым", холодно-рассудительным, подчиняя исходный "принцип удовольствия" (Фрейд) принципу рыночно-усредненной утилитарности, внешне обусловленной необходимостью, т. е. "принципу реальности". Таким образом, подчиняясь чужой воле, под давлением внешнего принуждения "пралогическое" аутистическое сознание начинает превращаться в знание¹¹⁸. Это превращение — крупное приобретение, но одновременно и большая потеря. "По сравнению с невежеством... знание является, несомненно, обладанием объекта. Однако будучи сравнено с сопричастностью, которая реализуется пралогическим мышлением, это обладание всегда является несовершенным, неудовлетворительным и как бы внешним. Знать — это вообще объективировать, объективировать — это проецировать вне себя, как нечто чуждое, то, что подлежит познанию. А между тем, какую интимную сопричастность... обеспечивают коллективные представления пралогического мышления... Этот опыт полного внутреннего обладания

объектом, обладания более глубокого, чем может дать интеллектуальная деятельность, образует, несомненно, главный источник доктрин, учений, называемых ан-

¹¹⁸ Аналогично развитие и современного детского мышления. Превращение исходного аутизма ребенка в рациональные познавательные структуры немислимо без подчинения воле взрослых, без элементов внешнего принуждения.

175

тиинтеллектуалистическими. Эти учения периодически возрождаются и при каждом возрождении, при каждом новом появлении они встречают некоторый успех: они ведь обещают то, на достижение чего не могут претендовать ни чистая положительная наука, ни другие философские учения, они обещают... то, что Плотин описал под названием экстаза" ¹¹⁹.

Такова цена перехода от исходных "пралогических" форм аутистического сознания к беспристрастному рационально-прагматическому мышлению. Повивальной бабкой этого перехода было *внешнее принуждение*, выступающее в форме извне навязанной "объективной необходимости", внешней целесообразности и т. д. Реальным носителем этого принуждения должен был стать "чужак", варвар-пришелец (завоеватель, позже — купец, эмигрант) — естественный рационализатор и утилизатор всех местных туземных произведений. Его функция — отношение к чуждой среде с точки зрения чисто практической оценки, полезности (другое дело, что при этом сам он может свято хранить все *собственные* "родные" мистические предрассудки). Историческая роль пришельца заключается в бесцеремонной и беспощадной критике всех чужих достижений, в выявлении действительно всеобщей, объективной (интернационально значимой — рыночной) ценности этих достижений. Роль эта двойственная: с одной стороны, под нажимом такой критики, связанной с прямым или опосредованно-экономическим принуждением, исходные местные "пралогические" коллективные представления утрачивают свою "детскую" интимную мистическую природу, поднимаясь на уровень холодной рассудочной беспристрастности (приобретают рационально-прагматическую ориентацию), с другой стороны, происходит обездушевление всякой деятельности и тем самым перекрываются глубинные истоки творчества, ибо само творчество, в отличие от технической деятельности по утили-

¹¹⁹ *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление, с. 318—319. Что касается антиин-теллектуалистических доктрин в современной философии, то в этом плане наиболее характерен М. Хайдеггер с его страстными прокламациями против рыночно-усредненного "ман", призывами "прислушаться к бытию", к "зову земли и крови", к "зову судьбы", заглушенному рассудком и наиболее "метафизическим" его порождением — наукой. (См.: *Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit.* Bern, 1947. S. 65). Хайдеггер видит свою задачу в том, чтобы вернуться к первобытному иррационально-символическому языку и соответственно создать иррационально-интуитивное видение мира, и в конце концов, само нерасчлененное интимно близкое человеку первобытно-целостное "бытие". И он действительно достиг колоссальных успехов в создании такого языка — его произведения не понимают даже ближайшие коллеги по профессии.

176

зации и рационализации его внешних продуктов ^{III}, никогда не основывается на чисто рациональных, прагматических мотивах; оно в значительной степени *бескорыстно*, поскольку в основе своей суть сублимация внутренних побуждений исходно эротической природы. Конечный эффект преобразующего влияния "чужаков", воздействия их внешней "критики" на туземную культуру может быть столь же различным, как и эффект применения сильнодействующего препарата: в малых дозах яд лечит, в больших — убивает.

Таким образом раскрывается весьма существенная роль исторического взаимодействия различных социальных групп, взаимодействия принципиально различных культур и их носителей — народов. Имея это в виду, В. Зомбарт писал: "Я бы считал для себя необычайно привлекательной задачей написать всю историю человечества с точки зрения "иноземца" и его влияния на ход событий. Действительно, мы наблюдаем с зари истории, как в малом и в большом, влиянию извне следует приписывать своеобразное развитие народов" ^{III}.

РАЗДЕЛ 11.

КОНСТРУКЦИЯ "СВЕРХ-Я".

РАЗВИТИЕ КАК ПРОЦЕСС РАЗРЕШЕНИЯ ПЕРВОРОДНОЙ ТРАГЕДИИ

Итак, без изнутри амбивалентной направленности индивидуаль-но-аутистического сознания, без допущения *одинаковой* исходной раздвоенности эгоцентризма каждого члена данной родовой группы в отдельности, невозможно понять происхождение такого фундаментального социообразующего фактора, как внутренние самоограничения совести, объективно фиксированные в форме надсубъективных коллективных представлений — табу. Это первое собственно социальное образование исходно должно было, очевидно, основываться на своего рода принципе "соборности" — коллективности, основанной на *совпадении одинаковых, сходных душевных движений*, т. е. на непосредственном интуитивном взаимопонимании, в результате которого для индивидуума открывается возможность идеального перевоплощения в другого — "иден-

¹²⁰ В ходе исторического развития время от времени появляются общества, специализирующиеся на технике утилизации чужих достижений. Так, римляне рационализировали многие достижения греческой культуры; Соединенные Штаты Америки утилизируют "иррациональные" плоды культуры европейской.

¹²¹ Зомбарт В. Буржуа. М., 1925, с. 236. Применительно к генезису капитализма эта задача отчасти выполнена самим Зомбартом. См. также: Weber M. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. 1904; Тойнби А. Промышленный переворот в Англии. М., 1924.

177

тификации" (Эриксон). Но если эта возможность реализуется, она становится необходимостью. Почему?

Дело в том, что безысходность антропогенетической ситуации (эротика — смерть — табу) толкает каждого к "отказу от себя" (к отказу от непосредственного осуществления своих эгоцентрических инстинктов). Интуитивное взаимопонимание открывает возможность бегства от себя самого в форме перевоплощения, идентификации себя с другими, т. е. невротического представления собственных эгоцентрических побуждений в виде чужих страстей и желаний, фиксированных в общепринятом слове-мифе и жестко регламентированном ритуале. Упорядоченные и освященные культовой литургией страсти можно переживать, уже не неся за это персональной ответственности. В перспективе это должно вести к жесткому вытеснению вообще всего того в себе, чего нельзя представить отстраненно, как чужое; "дозволенным" тогда оказывается только "не свое", то, что принимается в сознание не на "собственный страх и риск", т. е. только то, что можно сопереживать, чему дозволено сочувствовать. Но способность к такому перевоплощению, т. е. к *восприятию потребности других в качестве собственной своей потребности* — это и есть принцип рода, принцип родовой нравственности. Более того, потенциально способность к перевоплощению суть основание для собственно познавательного, т. е. "теоретического" отношения к вещам вообще; именно здесь, в способности к перевоплощению, скрыт, как нам кажется, источник возможности бескорыстно-эстетического рассмотрения объекта с точки зрения "его собственной целесообразности" (Кант), "его собственной меры".

Однако подчеркнем еще раз: дело не в том, чтобы раскрыть интуитивное взаимопонимание, рождающееся в результате безысходности одинаковой для всех предельно напряженной сексуальной ситуации, как просто возможность перевоплощения в другого. Важно понять, что в условиях "тупиковой" антропологетической ситуации, не оставляющей субъекту никаких других альтернатив, кроме "отказа от себя", эта возможность сразу же приобретает и характер *принудительности*, превращаясь для каждого индивида, поскольку тот захотел преодолеть свою природу, в диктат "супер-Эго" — диктат другого в себе, в "сверх-Я". При этом важно понять и специфически "абстрактный" характер этого "другого". Ведь поскольку для каждого члена группы перевоплощение не остается только "внутренним" актом, но становится в группе общепринятым стереотипным т. е. ритуальным способом "разрешения" всеобщей ситуации, оно и у каждого начинает отливаться по форме *усредненно-общего* коллективного представле-

178

ния, "равняется" на эту форму, абстрагирующуюся от всех "не существенных", т. е. лишь индивидуально-значимых "наслоений". Поэтому в качестве "супер-Эго" для каждого выступает не столько живая конкретная личность того или иного реального сородича, но личность коллективно-обобщенная (идеальная), от всех одинаково отстраненная — общезначимый ритуальный фетиш. Таким первичным "супер-Эго", очевидно, и был тотем — архаический родовой бог, которого нужно было любить больше себя самого (самоотречение). Бог — *символ бунта против себя самого, против природно-биологической детерминации своего "Эго"*. Путь к Богу — подавление своих инстинктов, *аскетизм*. Это первый шаг к свободе воли — покорению природы. Символические средства фиксации этого исходного коллективного представления со временем меняются; в результате взаимодействия различных родовых групп само понятие бога "рационализируется". Делаясь общим для всех племенным, затем общенародным и даже интернационально общезначимым представлением, бог утрачивает непосредственно-наглядный предметно-фетишистский и магический характер, он становится абстрактным "духом", а затем на уровне освободившегося от всяких "предрассудков" иррелигиозно-го сознания превращается в метафизическое понятие "Человека" вообще, "Человечности" как таковой и т. д. Таким образом, в процессе рационализации абсолюта исходная коллективно-невротическая фиксация практически полностью утрачивает наглядно-предметный характер, порывает со всеми фетишистскими суевериями^{III}, Но при этом и отношения индивида с собственным двойником-повелителем ("супер-Эго") теряют характер исходной интимности, непосредственной сопричастности; "сверх-Я" все больше выступает как холодное абстрактное долженствование "чистого разума", как

безличный моральный императив, требующий подавления всех непосредственно-эгоцентрических побуждений во имя "высших" ценностей. Каких? Ответ на этот вопрос перестает быть заданным *a priori*, на современном уровне духовного развития он уже не представлен в виде стереотипных (ритуализированных) интуитивно-наглядных фетишей. Теперь ответ на вопрос — в чем именно состоят высшие ценности "сверх-Я"? — требует мучительных творческих усилий, постоянного поиска более или менее сложных философско-идеологических интерпретаций. *Ответ этот перестает быть очевидным.* Неизменным остается только одно: недоверие к себе, к непосредственным "субъективным" своим побуждениям; сохраняя-

¹²² Например, и в иудаизме борьба с фетишистскими суевериями выливается в запрет изображать бога: "Не сотвори себе кумира". Аналогично иконоборчество в христианстве.

179

ется неизменный отказ от себя во имя чего-то другого, "высшего" (неважно чего) — неистребимое стремление к самоотречению ¹²³.

Первобытному дикарю было ясно, что свою родовую сущность (тотем) нужно и можно любить больше самого себя. Точно так же дело обстоит и у члена современного высокоразвитого общества, освободившего себя от всех пралогических "глупостей"; он тоже любит свой идеал больше себя самого, только в отличие от дикаря представляет его уже не в виде козла рогатого (символа реальных своих сородичей), но, скажем, как идею справедливого общественного устройства, которое должно породить и "подлинных" — всесторонне умных, чистых и развитых... ангелов (не то, что нынешние черти).

И в самом деле. Кто не любит Человека вообще? Кто не готов ему всячески сострадать и сочувствовать? Кто хоть раз в жизни не мечтал о самопожертвовании во имя всеобщего блага?.. Всем это свойственно, поскольку все мы — люди. Но вот парадокс: оказывается, что любить абстрактного Человека гораздо легче, чем живых реальных людей — себя самого, своих соседей, родственников, сослуживцев. Во имя святой идеальной абстракции "Человек" (т. е. во имя собственного "супер-Эго", что есть продукт воображения), оказывается, можно без особых угрызений совести миллионами истреблять реальных мужчин и женщин. Давно подмечено: чем абстрактнее, "выше" и патетичнее идеал, чем более пламенна и "бескорыстна" любовь к нему, тем яростнее ненависть к реальности (к живым обыкновенным людям), тем больших жертв требует этот возвышенный идеал, стремясь воплотиться в действительность. Здесь ярче всех шизотимикореформаторы, аскеты, провидцы и пламенные трибуны, добродетельные убийцы "из гуманности" — Савонарола, Кальвин, Робеспьер... список этот можно продолжать долго ^{1b1}. И сколько их еще грядет?

¹²³ См.: Лоренц. "Если поставить человека в такую ситуацию, в которой он "почувствует", что ему необходимо что-то начать защищать, тогда реакцией будет выразительное движение, представляющее собой одно из немногих действительно *инстинктивных движений*, свойственных человеку как биологическому виду. Если вы человек порыва, то эта реакция произойдет независимо от того, отстаиваете ли вы какую-нибудь идею или заступаете за что-то, что нуждается в защите, будь то отечество, школа, в которой вы учились, или свобода научного исследования. Во всех случаях ваше поведение будет чрезвычайно характерным. Вы почувствуете покалывание, движущееся у вас по спине сверху вниз, и почувствуете некоторый "священный ужас"... Затем повышается тонус вашей мускулатуры. Руки слегка отводятся назад, затем несколько подаются вперед, лицо принимает "героическое" выражение, и тогда вы готовы на все, согласны на самопожертвование, короче, вы забываете о самом себе... Я утверждаю, что человек, не испытавший эту реакцию покалывания в спине, — эмоциональный калека, и мне не хотелось бы дружить с такой персоной"(Развитие ребенка.с. 186).

¹²⁴ Серию блестящих психологических портретов шизоидов-реформаторов с гипертрофированным "супер-Эго" нарисовал Э. Кречмер. (Строение тела и характер. М.: Л., 1930, с. 259-292).

180

Однако вернемся к проблеме генезиса *первичной* формы "сверх-Я" — к тотему. Итак, представим: я, первобытный зверь, запретил себе собственный сексуальный инстинкт, я не хочу на свой собственный страх и риск проявлять его даже в воображении (галлюцинация). Но я не в силах убить свое мощное побуждение и погасить работу воображения. Как избежать смертельно страшных навязчивых галлюцинаций? Как сделать их менее страшными? Как сделать так, чтобы лично я *перестал отвечать за них*? Чтобы произвольное представление наслаждения эротическим актом на влекло за собой произвольного представления ужаса *моей собственной* гибели?

Это сделать можно. Для этого нужно не пересекать воображение, но перестроить его работу — представить, что запретный акт совершаю не я сам, но кто-то другой во мне — тот, которому это "дозволено" (отец-кенгуру). В перспективе это должно вести к выработке навыков полного идеального перевоплощения — навыков идентификации с мифом, с высшей родовой сущностью. Представим, что это достигнуто, и перевоплощение сделалось универсальным принципом работы

сознания, которое оперирует семантическим содержанием слов родового мифологического языка. Итак, я отказался от себя, я не люблю и боюсь себя, я стал во всем — кенгуру (баптистом, брахманистом, маоистом). Теперь лишь то, что доставляет удовольствие другим (кенгуру), я с полным основанием могу считать и для себя добром. Все остальное — зло. Лишь удовлетворяя чужие потребности (потребность кенгуру), я тем самым могу удовлетворить и собственную, сознательно одобренную мной, т. е. собственно человеческую (родовую) свою потребность. Таким образом, я смог преодолеть биологический тупик (антропогенетическая ситуация) ценою смерти самого себя как эгоцентрического существа, биологического "центра", ценою замещения своей естественно-животной жизни иллюзорной жизнью в качестве "тени" другого "высшего". Но насколько "окончательной" становится при этом смерть биологического "Эго"? Не предвидится ли здесь перманентного его "воскресения"? В самом деле. Я перестал быть самим собой и сделался кенгуру, но не реально, а лишь в фантазии. Конечно, и это — крупнейший переворот, поскольку фантазия (воображение) становится доминирующим фактором человеческой жизни, и это выражается здесь в том факте, что именно *сознание заведует моторикой*. Однако вместе с тем "подпольно", "неизреченно" продолжает осуществляться и моя жизнь в качестве естественно-биологического существа — неисправимого животного эгоцентриста. Этот "подпольный" непосредственный эгоцентризм упорно подавляется, оттесняется от моторики, но никогда не убивается "окончательно"; он образу-

181

ет сферу *подсознательного*. И хотя именно идеальная жизнь, подчиненная "сверх-Я", становится для человека доминирующей потребностью, она не может полностью "отменить" естественных эгоцентрических побуждений, которые все равно проявляются в поведении в качестве прямых бессознательно-импульсивных актов, а также косвенно участвуют и в выработке сознательных предметных целей, заряжая их своей эротической энергией, придавая им характер безотчетной "мистической" привлекательности¹²⁵.

Изобретение и постановка целей, замещающих запретное биологическое влечение, и практическая деятельность, направленная на их осуществление, составляют, может быть, самую творческую часть конкретно-исторической деятельности людей. Процесс этой деятельности бесконечен, ибо и полное осуществление любой такой высшей цели не приносит "окончательного" удовлетворения, поскольку все "метафизические", т. е. наиболее ценные для человека побуждения, объективированные в форме определенного "предмета" (например, в форме определенной системы религиозных, этических или социальных идей), являются лишь идеальным замещением непримиримо амбивалентной исходной человеческой проблемы, не подлежащей адекватному прямому осознанию — исходное табу, бессознательно воспроизводящееся в каждом.

В аспекте этой "трагической" стороны дела человеческую судьбу действительно можно было бы уподобить судьбе мифического Сизифа^{III}, обреченного вечно карабкаться в гору, стремясь достичь недостижимое — вкатить на вершину тяжкую глыбу своих страстей и, закончив свой труд, обрести, наконец, примирение и покой. Согласно мифу эта цель оказывается неосуществимой, ибо глыба, воздвигнутая на вершине, неизбежно срывается вниз и — все начинается сызнова. Так наказали Сизифа боги.

Однако в отличие от ставших "традиционными" известных "философских" интерпретаций этого "сизифова труда" в плане подчеркивания бессмысленности всякой "суеты сует" (Екклизиаст), "заботы" (М. Хайдеггер), "абсурдности существования" (А. Камю) и т. д., нам представляется необходимым переместить здесь ак-

¹¹⁵ Последнее особенно характерно для мышления религиозно ориентированных аскетов, шизоидов-романтиков: "Что является его идеалом: "высшее"! Это звучное слово без содержания, но наполненное пламенным аффектом. Этот абстрагированный идеал возникает здесь благодаря столь родственному психологии сновидений шизофреническому ассоциативному механизму сгущения. Эротика, религия и искусство сжаты в группе представлений, очень расплывчатых, но с сильным чувственным тоном... Именно мистическое смешение религии и сексуальности является, как известно, постоянной составной частью шизофренического содержания мышления" (*Кремер Э. Строение тела и характер*, с. 210).

^{III} См.: *Camus A. Le Mythe de Sisyphus, essay sur l'absurde*. P., 1949.

182

цент на другое: дело вовсе не в том, что каждый раз труд начинается сызнова — эта деталь мифа применительно к человеческому труду нуждается в "исправлении". Глыба, скрепленная потом живого труда, превращается в объективное достижение и остается в сохранности на достигнутой высоте как фундамент для нового дела (как фундамент, т. е. как то, что теперь попирают ногами и на что теперь больше не молятся, глядя снизу — вверх). Таким образом, рушится здесь лишь иллюзия "окончательного конца", ибо любое "завершенное дело" (осуществленная цель)

неизбежно воспроизводит себя в новых формах на новых уровнях (новые цели). Но достигнутый результат сохраняется, меняется к нему лишь отношение: то, что снизу казалось заветным божеством ("идеалом", страстно желанной целью), в момент осуществления превращается в окаменелого идола и оставляется за спиной в качестве мертвого монумента содеянного, как отправная веха новой дороги к новому "идеалу", сулящему "окончательно разрешение" всех проблем. Так — вплоть до "седьмого неба" и обязательно выше! Ибо даже мифическое "седьмое небо" тоже суть лишь иллюзия "окончательного конца" ¹²⁷.

В этой вечно обновляющейся иллюзии (предвкушении), постоянно толкающей человека к новым и новым свершениям, заключается трудное человеческое счастье. Что же касается "дезертирства" — невротического бегства от труда, — то именно здесь галлюцинаторная "легкость" непосредственных аутистических достижений, исключая предвкушение, оборачивается мучительно перенапряженностью всех исходных душевных противоречий, неумолимо воспроизводящихся в любых замещениях. Именно в психоневрозах, а тем более в картине шизофренической деструкции, ярче, чем где бы то ни было выявляется изначальная амбивалентность человеческого эгоцентризма. Подчеркнем: *человеческого*, ибо этот поистине сардонический феномен, вечные "плюс" и "минус", вкованные в цепь одного желания — радость и боль, страх и влечение, ужас, слитый с восторгом — специфически человеческое достояние, постоянно воспроизводящаяся в миллиардах новых ликов первородная трагедия "Я".

Хемингуэй уверял, что цвет трагедии — белый. Мы думаем, у каждого свой цвет трагедии. Но, говоря "трагедия", мы все-таки все понимаем одно, хоть и видим это одно в разном цвете.

¹²⁷ Если верить Данте, "седьмое небо" — наивысшая сфера, доступная человеческому духу. Однако согласно топографической карте, начертанной в "Божественной комедии", выше "седьмого" есть еще и небо "восьмое" и даже "девятое", где обитает Бог. Туда, уверяет Данте, человеческим душам "вход запрещен".

очерк третий

ЗНАНИЕ КАК ИНСТРУМЕНТ ПЕРЕДЕЛКИ "НЕСОВЕРШЕННОГО" МИРА

Господи боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы

и дважды два четыре не нравятся?

Ф. М. Достоевский. "Записки из подполья "

РАЗДЕЛ 1.

ЦЕННОСТЬ И ЗНАНИЕ. ЧТО "ОТРАЖАЮТ" ЗАПРЕДЕЛЬНО-КУЛЬТОВЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Во втором очерке книги сделана попытка выявить механизм генезиса первичных коллективных представлений, которые по природе своей — все! — исходно оказываются представлениями культово-ценностными или, если угодно, *нравственными*. Но можно ли нравственно-ценностные представления вообще хоть в каком-то смысле признать "прототипами" тех познавательных понятий, которыми оперирует современный ученый? Есть ли у них что-нибудь родственное?

Попробуем разобраться. -

Познавательные понятия нормального современного человека обладают тремя разнородными, не сводимыми друг к другу качествами: всеобщностью, общезначимостью, верифицируемостью. Различение этих качеств не столь тривиально как кажется. Например, такие великие логики как Декарт, Спиноза и Лейбниц еще сплошь и рядом употребляют в своих текстах определения "всеобщий", "общезначимый" и даже "истинный" как практически *тождественные*. Другое дело — Кант. Осознание принципиально разной природы трех фундаментальных "определений" разума стало для Канта исходным пунктом "коперниковского переворота в философии". Правда, в сфере самой философии смысл этого "переворота" до сих пор остается темным. И если о подлинной сущности кантовской "революции" до сих пор не сумели толком договориться даже сами присяжные неокантианцы, то что говорить о прочих непосвященных — обыкновенных логиках и психологах? А, между тем, именно в рамках современной экспериментальной психологии и, особенно, психопатологии фиксированная Кантом исходная несовместимость вышеуказанных трех, казалось бы, очевидно родственных определений логического мышления стала, что

называется, "бить в глаза".

Дело в том, что подобно понятиям, любой чисто аутистический идеальный шизофренический "комплекс" может приобретать статус всеобщности, т. е. *употребляться в качестве общей посылки дедуктивных выводов*. Другими словами, аутистический комплекс отличается от нормального общепринятого понятия прежде всего

186

тем, что он *индивидуально значим* и может быть понят лишь специалистом-врачом, применяющим для выявления комплекса, ставшего посылкой дедукции, специальную технику. Врач пытается убедить больного заменить "неправильные" аксиомы общепринятыми представлениями, но при этом чаще всего не в состоянии объяснить, почему последние "правильнее", особенно, если речь идет об "оригинальной" морально-ценностной аксиоматике больного. Ведь с логической точки зрения все бредовые построения шизофреника могут быть безупречными. Конечно, они совершенно оторваны от действительности. Но ведь и вполне нормальные математики создают свои фантазмагорические многомерно-пространственные конструкции, не заботясь о том, каково отношение их к реальности¹. Случается, что со временем их конструкции обретают реальный физический смысл. Таких случаев в современной науке много. Такова, например, судьба знаменитых "преобразований Лоренца", суть которых заключалась в том, что все величины (геометрические и физические) брались Лоренцем как переменные по отношению к одной неизменной константе — скорости света. Поначалу эти "преобразования" были восприняты как заумные построения, ведущие к ряду представлений, вполне достойных сумасшедшего дома. В частности, из уравнений Лоренца следовало, что по мере приближения к световому скоростному пределу геометрические размеры движущихся тел стремятся к нулю: тела "укорачиваются" вплоть до исчезновения, а время "растягивается". Не менее странные превращения испытывают при этом и такие святые для старой классической физики "вещи", как масса, энергия и т. д., что казалось абсурдом. Но А. Эйнштейн сумел использовать чисто абстрактные лоренцовские преобразования в качестве математического аппарата Специальной теории относительности, прикладные выводы из которой получают экспериментальное подтверждение в современной физике элементарных частиц. И, возможно, что без лоренцовских преобразований сегодня люди не имели бы атомной бомбы.

Что касается отношения абстрактных математических построений к "реальности", то еще великий Максвелл, основатель теоретической электродинамики — фундамента всей современной физики, совсем по-кантовски задавался вопросом: "Но кто введет

¹ Аналогия бредовых шизофренических построений с математикой не случайна. Крупнейший психиатр Германии Э. Кречмер в своих работах убедительно показал, что склонность к чисто логическим или метафизическим построениям и так называемый "математический склад ума" — верные симптомы "шизотимического" характера личности. Разумеется, шизотимы не шизофреники, но они легче других соскальзывают в болезнь. Факт: люди, обладающие выдающимися математическими способностями, чаще других страдают шизофренией.

187

меня в скрытую туманную область, где Мысль сочетается с Фактом, где мы видим *умственную* работу математика и *физическое* действие молекул в их истинном соотношении? Разве дорога к ним не проходит через самое логовище *метафизиков*, усеянное останками предыдущих исследователей и внушающее ужас каждому человеку науки?"²

Конечно, в отличие от душевнобольных (шизофреников), современный теоретик пользуется не самодельными комплексами, а специальной системой символов, *общезначимых* в данной профессиональной среде. А поскольку эти знаковые системы по исходной своей функции познавательные, они так или иначе подвергаются по возможности постоянной, пусть хотя бы и косвенной верификации. Во всяком случае вопрос об их отношении к действительности никогда не снимается, хотя от него и можно отвлечься на время.

Другое дело — ценностно-нравственные представления. Они не являются шизофреническим бредом, поскольку они *коллективные*, т. е. кроме всеобщности обладают еще и качеством общезначимости, пусть хотя бы и групповой. Но бессмысленно ставить вопрос об их *истинности*, ибо у них совершенно иная функция, вовсе не познавательная, — это цемент, скрепляющий общность. Функция важная — *первостепенная* в антропогенезе. Ведь идеальный "цемент" общинных ценностно-культурных представлений оказался много прочнее реальных естественно-биологических стадных скреп, хотя он и проявляет себя стороннему

наблюдателю (этнографу) как своего рода "коллективная шизофрения". Факт: представители первобытных культур там, где их общины еще сохранились, по сей день растранижают львиную долю своей энергии на ритуально-магические операции, которые столь же способны реально преобразовать действительность, как и хитроумные действия обитателей наших психиатрических клиник. Этнограф это приводит в недоумение, ибо, как правило, он не понимает, что все эти "безумные" ритуальные действия исходно направлены не на реальное преобразование окружающей среды с целью познать ее или извлечь для себя какую-нибудь материальную выгоду. Подлинный смысл ритуала — достижение мира в общине и ее *единства* посредством *идентификации* каждого "Эго" с надындивидуальным (отстраненным) идеалом (Богом), который в качестве "супер-Эго" будет диктовать каждому пусть, на наш взгляд, нелепый, но *общеизвестный* нравственный императив.

Этнографы чаще всего просто описывают экзотический ритуал, не понимая его смысла, поскольку научно-рационалистическая

² Доклад "О соотношении между физикой и математикой" // Максвелл Д. К., Статьи и речи. М., 1968, с. 4.

188

традиция приучила их к убеждению, будто нравственность — лишь побочный продукт разума, подлинную основу которого составляет прагматически-познавательная функция. И вот, оказывается, что с точки зрения этой "главной" функции первобытный разум еще совершенно нелеп, неразумен, что и проявляется в безумных ритуалах дикарей — во всех религиозных культурах вообще! А между тем, еще великий Дарвин понял, что нельзя все в человеке сводить к разуму — к способности адекватно познавать окружающую среду. Есть вещи поважнее. С точки зрения антропогенеза *нравственность глубже разума*. И Дарвин отвергает классическое определение человека как "существа разумного".

Я думаю, что Дарвин был прав. Исходно человек — "существо нравственное", ибо сутью первичных идеально-общинных связей людей (их первоязыка — мифа) повсеместно является представление о *должном*, а не об *истинном*. След своего "первородства" нравственность сохраняет в *сознании* и современного человека — любого! И чем архаичнее общество, тем этот первородный след яснее. Наши личные добрые отношения он будет вынужден отстранить на второй план в своей субординации ценностей ради более общей нравственной максимы — своего родового императива кровной мести. Спрашивается: какое отношение имеет этот грозный культово-нравственный императив к познавательным функциям разума — к истине? А все подлинно нравственные, не индивидуально моральные, но именно *родовые коллективные* представления исходно везде культовые. Почему?

Предметом знания является внешний объект, "вещь сама по себе". Цель знания — овладеть объектом путем понимания его "собственной меры". Другими словами, идеальный продукт знания должен соответствовать чему-то, существующему вне человеческого сознания — вне нас и помимо нас.

Предмет нравственных представлений — добро и зло, т. е. то, чего нет вне нас, не существует помимо "Эго" или нашего общего "супер-Эго" с его оценками. Что "отражают" эти оценки? В природе "самой по себе", в том числе и в нашем собственном биологическом "естестве" нет ни добра, ни зла. Поэтому нравственность — феномен *сверхъестественный*, сверхприродный, что хорошо понимал уже Дарвин. Это, если угодно, окно в "потусторонний мир", о котором мы ничего не можем сказать, кроме того, что он есть³ — есть в нас "нечто", не связанное природной де-

³ В свое время Кант хорошо показал, что бытие не может служить предикатом суждения. Утверждая о чем-то, что оно — есть, мы ни на шаг не приближаемся к пониманию данного "нечто". В этом смысле, по Канту, Бытие само по себе есть лишь "ничто знания", но не *Ничто* вообще, как утверждал в своей "Логике" Ге-

189

терминацией, и оно проявляется прежде всего в нашей способности к произвольной оценке всего сущего (в том числе и нас самих — самооценка) как добра или зла. Безотносительно к живому оценивающему "Я" (и соборному "сверх-Я") нет ни добра, ни зла. Поэтому в отличие от познания, нравственность "неотражательна", она "самостоятельна" по отношению к этому миру или, как выразился Кант, *автономна*.

В отличие от инструментов знания — *верифицируемых* и потому становящихся общеизвестными ^научных понятий (в потенции общеизвестных для всего человечества) — функция коллективных нравственных представлений состоит в обеспечении *единства ценностной ориентации* многих "Я", включенных в данную общность, посредством идентификации их с какой-нибудь одинаково отстраненной от всех идеальной сущностью, неважно какой именно (козлом-Дионисом, буддой и

т. д.). С чисто функциональной точки зрения цвет знамени здесь не имеет существенного значения, важно само знамя как символ группового объединения.

Поиск истины (адекватного отображения объекта мыслью) и поиск способа организации эгоцентричных особей со свободной волей в "братскую" общность — задачи разные, требующие разных средств и технологий решения. Соборный культовый ритуал, бессмысленный с точки зрения познавательной функции разума, — нормальная и, как оказалось, самая эффективная форма символизации коллективных нравственных представлений первородной общины, религиозной конфессии, и даже атеистической общности, основанной на "рациональной" идеологии. Так, например, французские якобинцы, отменившие религию, сразу же после своей Великой революции стали создавать новый "культ Разума" с весьма сложной ритуально-обрядовой системой. Свой культовый ритуал создали и немецкие нацисты. Марксисты, победившие в России, взрывали православные храмы, но, вместе с ними, построили свой культовый фетиш — мавзолей, настойчиво внедряли партийно-пионерскую обрядность.

Развитие секулярной надконфессиональной, сверхэтнической и трансидеологической цивилизации выявляет такую закономер-

ность, переходя на позиции чистого идеализма. Знание не способно охватить всего Бытия. Вне знания всегда остается, по Канту, какое-то "нечто" ("А", "вещь в себе"), которое мы в состоянии зафиксировать, но ничего не можем сказать о нем, кроме того, что оно есть. Наглядный пример такой "вещи в себе" — свободная воля, которую мы не смеем в себе отрицать (и в других людях тоже) и, вместе с тем, не можем к ней приспособить всеобщую "схему" человеческого познания — не можем ее *определить через что-то другое*, представить ее как следствие или вывод из какого-то основания. Относительно воли это было бы противоречием в определении. Мы никогда не поймем, что такое свободная воля, хотя и знаем, что она в нас есть. Это не просто "вещь в себе", это — "вещь" сверхъестественная.

190

ность: чем больше нравственность порывает с культом и, уподобляясь знанию, стремится к обретению статуса "истинности" своих представлений, по мере того как культовый ритуал вытесняется свойственными познанию процедурами верификации, нравственность умирает, превращается в анахронизм, "предрассудок". Она замещается отчасти правом и все чаще прямым директивным администрированием начальства. Функцию нравственности (организацию человеческой общности) все больше берет на себя полиция.

Итак, застолбим: исходно нравственные императивы обладают качеством всеобщности и групповой общезначимости, но не имеют никакого отношения к истине. В отличие от понятий, ориентированных на знание, нравственные убеждения так же, как и вкусовые предпочтения, не поддаются верификации. Мне, например, сообщили в школе, что при такой-то температуре медь превращается в жидкость. Спорить не о чем, если есть сомнения, надо проверить и принять как истину, одинаковую навсегда и для всех — для буддистов, тотемистов, шаманистов. Но бессмысленно мне доказывать, будто запах свиного сала приятен. Я убежден в обратном. Это, конечно, мое субъективное, но вместе с тем, и *всеобщее* убеждение, т. е. вполне пригодное для того, чтобы стать логическим основанием самых тонких дедукций. Если я, например, вдруг услышал, что сосед мой по даче вчера заколол свинью, я сегодня уже не поеду в деревню, как планировал позавчера, потому что там меня пригласят в гости и начнут угощать водкой, мясом и картошкой, жареной на свином сале, и всякая пища будет там на мой вкус отвратительна, я это априори вывел, хотя никогда еще такую картошку не пробовал и не буду пробовать!⁴

Конечно, нравственные представления принципиально отличны от вкусовых предпочтений, получивших в мышлении индивидуума статус идеальной всеобщности. Императивы "супер-Эго", с одной стороны, переступают границу аутистической субъективности, становясь *общезначимыми* в рамках данной группы. А с другой стороны, они выступают уже чисто *произвольными* соборно-коллективными конструкциями, поскольку уже не содержат внутри себя никакого отношения к реальным объектам природы и ни в какой мере не являются их "отражением"⁵.

⁴ Стоит отметить, что и чисто вкусовые предпочтения данного субъекта могут становиться иногда не только всеобщими, но и общезначимыми. Так, например, Мухаммеду был отвратителен вкус вина. А поскольку он был Пророком самого Аллаха, то его обусловленное эпилепсией отвращение к спиртному стало *общезначимой нормой* ислама.

⁵ Если вкусовые предпочтения еще можно интерпретировать как в какой-то мере детерминированные спецификой биологического строения данного человека (например, эпилепсия у Мухаммеда), то по отношению к общезначимым импера-

191

Когда мы говорим об истине, мы имеем в виду соответствие идеальных продуктов разума и какой-то реальности, существующей вне и помимо нас. Можно ставить вопрос о степени этого соответствия, но само отношение соответствия необходимо⁶. А чему вне нас соответствует наше коллективно-соборное идеальное представление о должном? Биологически детерминированному

одинаковому желанию, свойственному сразу многим? Если бы даже это и было так, то проблема произвольности отодвинулась бы с уровня антропогенеза в сферу биогенеза. В скрытой форме именно там она и стоит как исходная, ибо желание — то, чем отличается все живое от неживого — не поддается строго детерминистской интерпретации.

Все "действия" неживых динамических систем, в том числе и созданных нами "умных" электронно-вычислительных машин, в принципе предсказуемы, ибо заданы более или менее сложным рядом умпостигаемых причин: в целом их будущее — интеграл совокупности прошлого, поэтому их эволюция и "поведение" поддаются достаточно точному описанию в системах дифференциальных уравнений. Но когда речь идет о будущем *в форме объекта желания*, что мы имеем в виду? То, что "деятельность" живого задается не просто суммой прошлых причин, но каким-то определенным желанным следствием, основания для которого живому существу нужно активно искать среди уже бывшего (в своей памяти) и потом искусственно конструировать таковое из наличного материала, данного реальным прошлым, преобразуя его. Получается, будто живая активность направляется из *ирреального* будущего, а не из реального прошлого. Как это понимать? ⁷

тивам должного, диктуемых "супер-Эго", такая интерпретация не проходит — в них уже нет ничего "природного". "А. Эйнштейн, как и И. Кант, утверждал: "В науке нет вечных теорий. Всегда происходит так, что некоторые факты, предсказанные теорией, опровергаются экспериментом". (*Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. М., 1965, с. 63*). ⁷ Кант искал понимания этой загадки в своих фантазмагорических доказательствах *феноменальности* времени, т. е. в допущении наряду с известным нам феноменом ("вещи для нас") еще и иного времени ("вещи в себе"), присущего божественному знанию ("интеллектуальной интуиции"), *непосредственно* творящему бытие из небытия. Человек обладает лишь "искрой божьей" — способностью *опосредованного* творения — переформирования уже сотворенного. Трансцендентное или "потустороннее" время, по Канту, принципиально отлично от априорных человеческих представлении, ибо в нем будущее в форме цели всецело определяет прошлое в качестве средств, т. е. *прошлое вытекает из будущего*, а не наоборот. Другими словами, у Бога любая действительность автоматически вытекает из его воли-желания. После Канта подобие такого потустороннего времени в человеке экспериментально открыли психологи — это наша *сознательная память*, которая, как оказалось, *всегда тенденциозна* и воспроизводит нам прошлое не само по себе, но только в связи с веером наших субъективных целей, т. е. всегда воспроизводит прошлое в форме должного будущего. В этом аспекте жи-

192

В неживой природе все будущее автоматически задано прошлым. Причем тут желание? Ведь желание — это бессознательно-целевой активный поиск живым организмом чего-то, отличного от того, что автоматически выдается ему реальностью, частью которой он сам является в качестве существа телесного. Это стремление не к будущему как таковому (общему интегралу прошлого), а именно и только к *желаемому* будущему, к *нужному* следствию, оцениваемому потом, уже на уровне возникшего сознания, в качестве "добра". Живое живо, пока им движет желание достичь чего-то, *отличного* от того, что есть. Другими словами, на уровне живого бракуется заданное неживой природой реальное прошлое и автоматически вытекающее из него будущее. В форме объекта желания (позже — сознательной цели) постулируется нечто принципиально новое, небывалое в этом мире. Но, чтобы осуществиться здесь, это небывалое должно перестроиться в форму *реально бывалого*. Нужно перестроить реальное прошлое так, чтобы оно выдавало именно нужный (желанный) устойчивый результат. Так работает живая память, так же строится и всякая практическая целесообразная деятельность человека.

Память неживых динамических систем неограниченна (неизбирательна), поэтому все их будущее — "слепок" прошлого. Живая память по природе своей стохастична — прерыв всеобщей детерминации. Однако, она не просто стохастична, т. е. ограничена, но ограничена особым способом: она "запоминает" — включает в себя в качестве двигательных детерминант (инстинктов) лишь то, что *имеет смысл* с точки зрения желания, то, что целесообразно. Все действия животного имеют смысл. Они телеологичны. Таким образом получается, что, с одной стороны, живое существо вроде бы и включено в систему природной детерминации, но с другой стороны, само отбирает в ней для себя лишь ограниченный своими надобностями набор причинно-следственных связей. У живого в отличие от неживого есть нечто "свое". В отличие от многих биологов это хорошо понимал физик А. Эйнштейн: "Кошка, тер-
вую память исследовал выдающийся французский психопатолог П. Жане. Основываясь на результатах своих экспериментальных исследований, Жане утверждал даже, что нужно сделать следующий после Канта шаг — признать время не априорной формой *чувственности*, которая как *воспринимающая способность* все-таки непосредственно

связана с независимыми от нас "вещами" (т. е. какой-то реальностью), но — "конструкцией нашего разума", т. е. уже чисто субъективным произведением, (см. *Janet P. L'evolution de la memoire et de la notion du temps*. Paris, 1928, p. 619). Верным учеником и преподавателем П. Жане стал Ж. Пиаже — основатель школы экспериментальной генетической психологии, в работе которой, кроме психологов принимали участие выдающиеся математики и даже физики, в том числе и А. Эйнштейн.

193

зающая мышь, тоже творит в мышлении *свою собственную* примитивную реальность... Она создает понятия и теории, которые руководят ею в ее *собственном мире* чувственных восприятий" ⁸. Конечно это еще не сознательные "понятия" и "теории", это бессознательные *инстинкты*. Но в главном Эйнштейн прав. У кошки они свои, а у мыши — другие "свои".

Таким образом, оказывается, что уже на уровне "желания" — фундаментального качества всего живого — скрыт элемент произвольности, след *потусторонней реальности*. Но здесь этот след еще плотно прикрыт естественно-причинными взаимосвязями, он очень трудно уловим, что и дает биологам возможность просто игнорировать его, отрещиваться от него, как от нечистой силы. И если это удастся (совсем зажмурить глаза), то можно даже ставить и проблему происхождения живого из неживого посредством обыкновенной химии (теории Опарина, Бернала и т. д.).

На уровне исходной формы *человеческого* сознания (нравственная оценка всего сущего) произвольность выступает уже совершенно открыто, ибо моральный долг освобождается даже и от *биологической детерминации желанием*. Он требует от человека поступать не только вопреки обстоятельствам внешним, но, прежде всего, собственному желанию. Если верить Канту, общий принцип любой нравственности один — это "*чистая автономия воли*", независимость долга как от внешних, так и всех своих внутренних побуждений.

Там, где речь идет о морально-ценностных основоположениях, потусторонне-мистический фактор произвольности налицо. Отрицать его здесь можно уже лишь одним способом — объявить такие "вещи", как совесть, долг, ответственность (вообще — вменяемость) "фиктивными функциями" (С. А. Рубинштейн), предрассудками, т. е. просто вздором, что и делают последовательные детерминисты, в том числе и все позитивистски ориентированные биологи и даже многие психологи. И хотя произвольность как самых примитивных био-"реакций" (ауторитмия), так и высокоорганизованных сознательных актов — факт, вроде бы очевидный, тем не менее, в теоретических построениях он, как правило, не принимается во внимание. Там, где речь идет не о должном, а о сущем, не о вере, а о знании, т. е. в *любой* науке, свобода воли — табу. И если поставить вопрос: а может ли сам феномен произвольности стать объектом научного рассмотрения? — ответ будет однозначно отрицательным, ибо, даже признав произвольность, о ней можно сказать лишь то, что *она есть*. Но бытие не

⁸ Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики, с. 240. (курсив мой. — Ю. Б.)

194

есть реальный предикат. Свобода воли принципиально *неопределима* (непредставима как вывод или следствие каких-либо причин). В этом формально-логическом смысле Гегель был прав: чистое Бытие тождественно Ничто.

Таким образом, что касается произвольности — индетерминизма, дело не в отсутствии фактов, свидетельствующих об их реальности, а в специфически научной ориентации, априори исключающей признание непостижимых рационально "потусторонних" сущностей, ибо считается, что в науке *вере* нет места. И действительно, идеал науки — знание. Но утверждая этот законный для науки *идеал*, не следует упускать из виду, что и само — любое! — знание *концептуально* (не чисто отражательно). Современная экспериментальная психология доказала, что концептуален даже простой акт зрения. Мы ничего не можем *предметно* воспринимать вне той или иной системной, т. е. сознательной или бессознательной *логической интерпретации*. А все логические построения — интерпретаторы "фактов" — основаны в конечном счете на *аксиомах*, на произвольных основоположениях, не подлежащих никакому "выведению" и доказательству, т. е. принятых на веру. По смыслу эти наши аксиомы могут быть несовместимыми. Из какой аксиоматики мы будем исходить в своей дедукции (эвклидовой, Лобачевского или римановской ¹⁰; в физике — волновой

или корпускулярной) зависит от аспекта рассмотрения предмета. И так — во всем. Судья будет рассматривать мой поступок, причинивший ущерб окружающим, с точки зрения реальности моей свободной воли и, следовательно, моей ответственности. Но физиолог априори увидит в любых моих действиях автоматический рефлекс, жестко детерминированный суммой внешних обстоятельств и моей генетикой. Для него, как для ученого, такие "вещи" как свобода воли и ответственность — просто фикции. Правда, он же, очень на меня обидится, если, споря с ним, я скажу: "Дурак!" — или, хуже того, оскорблю его действием. Он же сам постарается

⁹ В реальность индетерминизма упирается сегодня даже физика — принцип неопределенности Гейзенберга.

¹⁰ Основой евклидовой геометрии является постулат о параллельных прямых, согласно которому в плоскости через точку, взятую вне прямой, можно провести только одну прямую, не пересекающуюся с данной. Из этого вытекает, что сумма углов треугольника равна двум прямым углам. В геометрии Лобачевского в плоскости допускается бесконечное множество прямых, не пересекающих данную и проходящих через взятую вне ее точку. Сумма углов треугольника здесь меньше двух прямых. В геометрии Римана в плоскости через точку, взятую вне прямой, нельзя провести ни одной прямой, не пересекающей первую, т. е. параллельных не существует вообще. Сумма углов треугольника здесь больше двух прямых. Эйнштейновский континуум (Общая теория относительности) построен по правилам геометрии Лобачевского.

195

привлечь меня к суду за хулиганство. Где здесь его научная логика? Ведь не будет он судиться с кошкой, с сумасшедшим или с кирпичом, свалившимся с крыши ему на голову. Впрочем в отличие от неодушевленного кирпича, который ему на голову просто сдуло ветром, на свою домашнюю живую кошку он тоже может обидеться, ибо, вопреки своим научным убеждениям, все-таки предполагает в ней задатки *вменяемости* — воли.

Доопытные предметные основоположения разного типа Кант называл "синтетическими суждениями априори"; он считал их продуктами произвола воображения, а применение их в качестве содержательных основоположений логической дедукции — актом свободной воли. Таковы не только математические аксиомы, лежащие в основе различных геометрических построений (параллели не пересекаются — Эвклид; все параллели необходимо пересекаются — Бернгард Риман), но, прежде всего, моральные и религиозные убеждения. Что касается последних, то в одной нашей Библии заданы сразу два несовместимых символа веры: 1) *предопределение* — вера в строгую обусловленность всех вещей и явлений — Ветхий Завет; 2) *свобода воли* — вера в возможность необусловленных произвольных действий живых существ и, следовательно, вера в открытость, незаданность будущего — Новый Завет.

Принято считать, что все *познавательные* (естественно-научные) суждения основаны на первом (ветхозаветном) принципе, а все *оценочные*, т. е. нравственные — на втором. Отсюда расхожее убеждение, будто там, где в дело вступает мораль с набором своих "фиктивных функций", наука кончается, ибо "познавать" значит не одобрять, порицать и т. д., а представлять предмет в качестве необходимого следствия определенных причин или логических оснований (математика), которые тоже суть необходимые следствия и т. д. Причем здесь свободная воля, совесть, добро или зло? Еще Лаплас искренне верил, что достаточно знать лишь исходное положение атомов и силу первотолчка, чтобы вычислить все мыслимые события. От этого старого мифа принципиально не отличается более современное представление о том, что все во Вселенной предвечно задано структурой четырехмерного пространственно-временного континуума, в котором уже окончательно уст-

¹¹ *Аналитические суждения* — продукт логического вывода. *Синтетические* — те, которые невозможно получить посредством чистой дедукции (таковы все эмпирические констатации). Синтетические суждения *априори* — неаналитичны и, вместе с тем, внеэмпиричны. Это *доопытные* и, вместе с тем, вполне предметные идеальные конструкции. *Беспредметные* априорные идеи (например, чистое Бытие, Ничто и т. д.) Кант называл "регулятивными идеями Разума"; из них, самих по себе, ничего не выводится. Поэтому диалектика "чистых идей", по Канту, это "логика иллюзий". Таковой после Канта стала "Логика" Гегеля.

196

раняется иллюзия неопределенности будущего, будущего, как еще не реализованной заданности, потенции; если само время представляется геометрически, как одно из измерений пространства, то и все сущее столь же однозначно и актуально дано, как и прошлое. Ведь мелодию, записанную на пластинке, можно слушать с любого места; точно также и все события макро- и микромира предвечно заданы структурой четырехмерного континуума — современного научного абсолюта. Надо отдать должное *самому Эйнштейну*. У него хватило честности и решимости написать: "Развитие науки разрушило старые понятия и создало новые. Абсолютное время и инерциальная система координат были отброшены теорией относительности... четырехмерный пространственно-временной континуум *другое свободное изобретение*, с новыми средствами преобразования" ¹². Но для большинства современных ученых эйнштейновская четырехмерная Вселенная стала отнюдь

не "свободным изобретением", сменившим другие, а именно Абсолютом.

Все, что было, есть и будет — все предвечно начертано было на бумажке у Господа. И все во Вселенной было устроено Господом хорошо, красиво! — вполне логично и предсказуемо, как у Лапласа или Эйнштейна. Но вкусил *первочеловек* Адам от райского (потустороннего?) "древа познания", и "познал он, что *есть добро и есть зло*" — такова исходно-библейская формула антропогенеза, потрясшего божий мир — всю сотворенную Богом природу. Это формула порождения произвольно-сознательных ценностных человеческих представлений — формула "первородного греха".

Животные, хотя уже и они прорывают ткань всеобщей природной детерминации, еще не знают ни добра, ни зла. В них уже есть нечто "свое" — трансцендентное, но поскольку оно *не осознанно*, они не противопоставляют себя Природе. Они уже не чисто механически, а стохастично-избирательно реагируют на воздействия внешней среды в соответствии с собственными инстинктами, но поскольку избирательные эти реакции все-таки еще носят автоматически-рефлекторный характер, животные еще могут быть представлены как органичная часть самой жестко детерминированной природы. Именно так они и описываются наукой. Но человек, в отличие от безвинных животных, вкусив от "древа", совсем отделяется от природы, в том числе и от своих внутренних побуждений, заданных собственной биологией. Даже собственные свои естественные, зоологические, инстинкты (их — прежде всего!) он начинает членить по произвольно положенным меркам

¹² Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики, с. 241. (курсив мой. — Ю. Б.)

197

добра и зла и в соответствии с этими общезначимыми в рамках группы коллективными ценностными представлениями начинает целенаправленно переделывать всю "негодную" (не соответствующую идеалу) действительность — прежде всего собственное свое естество. Разве это не *бунт* против божьего Промысла? — самый страшный "смертный грех", "первородное грехопадение"... Воистину: тайна сия велика есть.

Обретение человеком способности свободного нравственного суда — это бунт против Бога и его творения — божьего мира. Отныне "божий мир" (окружающая нас природа) не принимается человеком однозначно как единственно "правильный" и возможный. Нравственный долг требует активно искоренять в этом мире зло и утверждать (строить) добро, т. е. посредством осмысленных целенаправленных действий творить *новый мир* — более совершенный, чем "божий"? "Поступай так, как если бы максима твоего поступка *посредством твоей воли* должна была стать всеобщим законом природы" ¹³, т. е. поступай так, как если бы ты сам стал Богом! — вот исходная чистая формула нравственно-ценностного отношения к действительности. Суть этого отношения — осуществляемый мыслью поворот времени вспять: от будущего в качестве произвольно поставленной идеальной должной цели (следствия) к прошлому в качестве средства достижения этой цели (поиск в памяти и потом искусственное конструирование в действительности соответствующих причин). Это присвоение трансцендентной — божьей — функции свободного творчества и оценки любого творения, т. е. обретение богоподобия.

Акт рождения *нравственности* (вкусение от *запретного* райского плода) по библейской версии совпадает с актом антропогенеза. Эта старинная версия не совпадает с более поздними расхожими научно-рациональными интерпретациями проблемы происхождения человека, исходящими из представления его как "существа разумного". Надо отдать должное двум величайшим *ученым* — Канту и Дарвину: их понимание человека почти буквально совпало с библейским, хотя субъективно оба они вовсе к этому не стремились и шли к пониманию сути дела путями совсем разными.

С точки зрения Канта и Дарвина, именно нравственность — это та грань, которая отделяет человека не только от неживой природы, но даже и от своей животной-звериной стихии, возвышает его над ней; она исходное основание человечности и орудие переделки как собственного естества, так и всего окружающего нас строго детерминированного мира. Однако, религиозно-биб-

¹³ Кант И., Соч., Т. 4, с. 254. Формула категорического императива (курсив мой. - Ю. Б.)

198

лейское *отношение* к происхождению человеческой нравственности, мягко говоря, двойственное, ибо богоподобие (самостоятельная оценка всего сущего в качестве добра или зла) было присвоено человеческим существом *самовольно* — вопреки воле Господа. И поразительно то, что Кант и Дарвин — великие гуманисты — по существу согласны и с отрицательной этой *фундаментальной* библейской позицией, хотя и выражают ту же самую мысль иначе: человек обретает нравственность *вопреки всем известным законам природы, нарушая эти законы*. Другими

словами, антропоге-нетические теории Канта и Дарвина уже в совершенно иной, — чисто *научной* форме — упираются в констатацию все того же таинственного акта "первородного грехопадения", нарушающего строго детерминистский порядок, установленный Богом (Библия) или Природой (Кант и Дарвин).

С точки зрения Дарвина, признание нравственности как *реального фактора* эволюции человеческих общностей, ломает все естественно-биологические закономерности, в том числе, и созданную им самим теорию "естественного отбора".

Но еще более жесткие радикальные выводы делал Кант. Для него наличие человеческой нравственности — *неопровержимое доказательство* реального существования *потустороннего мира*, если угодно, "дыра" в трансцендентность. Ведь обретение способности к *самостоятельной* ("автономной" — Кант) ценностной ориентации и, соответственно, к сознательному целеполаганию и целесообразной деятельности — это прорыв всеобщей природной взаимосвязанности и автоматически заданности с выходом в какой-то иной ирреальный мир. Отсюда проистекает кантовское понятие "трансцендентальности" исходных, глубинных и *пограничных* структур человеческого сознания вообще. Именно *пограничных*, ибо оказывается, что в глубине своей сознание есть искрящаяся точка соприкосновения различных миров — здешнего материального и трансцендентного (потустороннего). Таким образом, трансцендентальность — граница "здешнего" и "иного", реального и ирреального. Получается, что трансцендентность существует не только вне нас (по ту сторону нашей здешней земной жизни), но и внутри нас. И, похоже, что это и есть бессмертная вечная часть живого нашего "Я", возвращающаяся после нашей телесной смерти к себе на родину. "Царство мое — не от мира сего", — сказано Иисусом Христом.

Но в отличие от прорицателей и пророков разных религий, Кант ничего не говорит о том, чем конкретно является трансцендентный мир — подлинная наша родина. Он останавливается на *границе*, занимаясь тончайшим исследованием *трансценденталь-*

199

ных структур сознания. При этом оставаясь *строго последовательным* ученым, он *доказывает*, что о самой трансцендентности мы, живя в этом мире, *достоверно* можем узнать лишь то, что она *есть* (об этом его книга "Религия в пределах только разума" — четвертая его "Критика").

Конечно, и это уже кое-что, хотя сухой формализм абстрактного знания не удовлетворяет напряженнейший и, может быть, самый насущнейший человеческий интерес к данной теме — хочется живописных подробностей. Много таких "подробностей" есть в представлениях *религиозных*, основанных на откровениях "там" побывавших. Но конкретные картины потусторонности в разных культурах очень различны (иногда вплоть до противоположности). Какие из них выбрать? И каким способом выбирать?

Наверное, правильное всего было бы "выбрать" родную веру *своих* отцов, зафиксированную не только в свойственных моему народу лубочных представлениях о загробной жизни (адской и райской), но и в самой мифологически-культурной по своим истокам труднопереводимой "архаичной" семантике родного мне *языка*. И вместе с тем, как же мне быть, если научным скепсисом уже убита во мне наивная вера отцов моих, принадлежащих к одной, родной мне конфессии с самобытной лексикой и канонической для нее своеобразной иконографией? Или, бывает, вовсе без всякой иконографии, как в иудаизме, или в исламе с их запретом картинно изображать трансцендентность посредством живописи или скульптуры; последние (материально-наглядные образы) заменяются в данных конфессиях аллегорическими *словесными* рассказами святых пророков и ясновидящих, ибо считается, что *земными*, материальными, средствами нельзя передать духовность. В христианстве понимание этого тонкого обстоятельства в свое время выразилось в движении иконоборчества¹⁴. Но так или иначе *все религии*, наглядно или вербально, дают нам массу потусторонних "подробностей", на любой вкус. У современного цивилизованного человека они, как правило, вызывают уже лишь скептическую усмешку.

Наука — яд для религии. Сам ее *познавательный* метод, априори отрицающий веру, будучи принят всерьез, делает необратимым

¹⁴ Художественно одаренные греки (византийские) возмущались покушением на их право заниматься искусством (а практически все искусство в те времена еще было культовым) и перебили "абстракционистов"—иконоборцев, чаще всего выходцев из Малой Азии. Позже точно также поступили в конце концов и итальянцы со своим народным кумиром — чистейшим и честнейшим Савонаролой, который начал сооружать костры из прекрасных мадонн (икон Богоматери), писанных великими мастерами с *натуральных* "моделей", бывших часто в реальной жизни своей обыкновенными проститутками.

скептически-пасквильянтское отношение к любого рода мистическим откровениям. И тем не менее: наука выгнала трансцендентность в дверь, но она возвращается к нам в окно. Ведь никакая наука все-таки не в состоянии истребить окончательно присущую *каждому* тягу к потусторонней нашей *вечной* родине, тоску по ней. Мысль, будто наше "Я" — всего лишь мыльный пузырь, возникший на миг из химии, а после смерти будет вечная пустота, — вызывает в нас отвращение. Но, вместе с тем, нам, принявшим научную установку о необходимости верификации любого идеального представления хотелось бы потусторонних картин вполне достоверных, *научно доказанных*. Иных мы уже не сможем принять, даже если нам и придется признать себя все-таки продуктом игры бессмысленных сил — эфемерными пузырями, стихийно вздутыми химией из аммиака. Возможны ли *научно доказанные* содержательные картины потустороннего мира, частью которого является наше вечное "Я"? Кант полагал, что невозможны. О трансцендентности *с полным научным правом* можно, по Канту, лишь утверждать, что она есть. Но, *вопреки Канту*, мы попытаемся все-таки дать наметку *научной картины* потустороннего. Ведь во времена Канта еще не было *экспериментальной* психологии с точными методами анализа и измерения. Не было и современной "трансцендентальной" физики. Об открытиях психологии (обратимость времени в психических процессах) и современного биологического авангарда — этологии (открытие самопроизвольной "ауторитмии" как исходной основы всего живого) мы говорили подробно в первых двух очерках. Скажем теперь несколько слов о другом. Подробно анализировать революционное состояние дел в современной физике я не в состоянии, ибо в этой сфере знания — дилетант. И тем не менее, пытаться зафиксировать кое-что можно и на дилетантском уровне. Иногда даже *нужно*, ибо часто со стороны виднее¹⁵.

Как мне представляется, современные физики в основных чертах уже описали фантазмагорическую "природу" потустороннего мира, рассматриваемого ими как гипотетически возможное, но

¹⁵ О рождении принципиально новых идей в физике, в частности в теории теплоты как одной из форм энергии, поддающейся преобразованию в любые другие формы, А. Эйнштейн писал: "Удивительно, что почти все фундаментальные работы о природе теплоты были сделаны не физиками-профессионалами, а людьми, которые рассматривали физику исключительно как свое любимое занятие. Это были многосторонний шотландец Блэк, немецкий врач Майер и американский предприниматель граф Румфорд... Был среди них и английский пивовар Джоуль, проделавший в свободной время ряд наиболее важных экспериментов, касающихся сохранения энергии. Джоуль экспериментально подтвердил предположение о том, что теплота — это форма энергии, и определил меру превращения". (Эволюция физики, с. 44).

201

реально невероятное допущение. Невероятное, ибо в том мире *отрицается* сама физика. Это *мир со скоростями, превышающими скорость света*; мир, где даже геометрические размерности тел получают *отрицательное* значение; мир, в котором следствие возникает раньше причины (см. знаменитый "мысленный эксперимент" Эйнштейна, переведенный затем в систему математических уравнений); мир, к которому принципиально не применима "априорная схема" научного понимания и вообще всякого *знания* — детерминизм. И ведь *именно потому*, что, как оказалось, за известной границей (300 000 км в сек.) ломается сам принцип детерминизма, и была введена в *науку* *ограничительная аксиома о конечном пределе возможной скорости во Вселенной*. Подчеркнем: в известной нам *материальной* Вселенной!

Современную релятивистски-квантовую физику, я полагаю, вполне можно назвать "трансцендентальной", поскольку она работает на *границе детерминизма*, исследуя объекты со скоростями, приближающимися к световой. И уже по мере приближения к этому своему скоростному пределу детерминизм начинает давать "сбой": ограниченность "памяти" стохастических высокоскоростных систем, принцип неопределенности, квантовость. О представлениях современной *квантовой* физики, в *корне противоречащих* его собственному непрерывному и строго детерминированному континууму, А. Эйнштейн, выражая величайшее недоумение писал: "Фотоны — это кванты энергии, из которых состоит свет. Является ли свет волной (а только так и можно представлять свет в релятивистской физике самого Эйнштейна. — Ю. Б.) или ливнем фотонов? Является ли пучок электронов ливнем элементарных частиц или волной? Эти фундаментальные вопросы навязаны физике экспериментом. В поисках ответа на них мы должны *отказаться от описания атомных явлений в пространстве и времени...* Описываются не свойства, а вероятности, формулируются *не законы, раскрывающие будущие системы*, а законы, управляющие изменениями во времени *вероятностей* и относящиеся к большим совокупностям *индивидуумов*"¹⁶. Термином "*индивидуум*" в данном тексте обозначается приближающийся к скоростному пределу квант энергии или "частица", обладающая чем-то вроде "свободной воли". А за световой границей начинается уже полный абсурд с точки зрения здравых

физических представлений — "там", в "запредельности" ("трансцендентность" — Кант), само время течет в обратную сторону, а геометрические размерности приобретают отрицательное значение.

¹⁶ *Эйнштейн А., Инфельд Л.* Эволюция физики, с. 242. (курсив мой. — Ю. Б.)

202

Правда, и в здешнем материальном мире возникают некоторые запредельные, так по сей день и оставшиеся нерешенными проблемы. Главная из них — *энтропия*¹⁷, которая по идее все давно должна бы сравнять и свести к нулю. Откуда же в этой стремящейся к энтропии реальности берутся противоположные тенденции к *организации* сложных систем *телеологического* строения? От впечатления реальности такого рода *телеологических систем* не могут отмахнуться не только биологи (там телеология бьет в глаза), но иногда и сами физики. В рамках самых строгих наших наук законные вопросы "почему" и "как" приходится иногда заменять еретическими "для чего" и "зачем". Конечно, если мы переступим через аксиому скоростного предела и допустим, что в запредельном мире следствие в качестве цели действительно может определять и строить свои причины в качестве средств, то станет понятно, откуда исходят телеологические тенденции, уничтожающие энтропию в этом мире. Если только эти миры как-то соприкасаются? В человеческой психике, например.

Что касается присущих всем нам запредельных нематериальных процессов — *процессов информационно-психических*, то обстоятельство, что следствие в форме цели возникает в сознании раньше причины, давно уже не смущает всех тех психологов, которые вслед за П. Жане принимают *факт целеполагания* не как "фиктивную функцию", а как экспериментально доказанную реальность, выявляющуюся в определенным способом организованных действиях *одухотворенных существ*. В действиях их вполне реальных, физических, *степень целесообразности и организованности* которых поддаются точному описанию и измерению. Именно этим вполне успешно и занимается школа экспериментальной генетической психологии. Мне, кантианцу, ясно, что ограничительная аксиома современной физики, устанавливающая конечный предел возможной скорости во Вселенной, *как и всякая другая аксиома*, — произвольна. Она лишь очерчивает границы *детерминистски-физического* понимания предметности. Но ведь сам физик — существо не только физическое, но и биологическое, и психическое. Больше того — *моральное*, независимо от того, признает он себя таковым или нет. Он все равно ориентирует свою жизнь и свои исследования, сознательно или бессознательно, в соответствии с представлениями *своими* о плохом и хорошем, о вынужденном и должном, хотя сами понятия о добре и зле и, уж тем более, о нравственно-долж-

¹⁷ Понятие, введенное в качестве универсального в научный оборот немецким физиком Клаузиусом и получившее затем математическое выражение в уравнениях Большана.

203

ном с точки зрения физики — полный абсурд. Впрочем, уже цитированный нами Максвелл так говорил об этом: "Как люди, изучающие физику, мы наблюдаем явления при различных обстоятельствах и пытаемся вывести законы их связи особым методом, который *сам по себе односторонен и несовершенен*, выбираем одну за другой основные черты явления, *начиная с той, которая прежде всего привлекает наше внимание* (а что направляет внимание? — Ю. Б.)... успех всякого физического исследования зависит от правильного выбора того, что является наиболее важным, *и от добровольного игнорирования тех обстоятельств, для успешного исследования которых, как бы ни были они интересны, наука еще развилась недостаточно*.

Подобные интеллектуальные процессы имели место, начиная с возникновения языка и продолжают еще и сейчас. Нет сомнения, что обстоятельство, которое в каждом явлении нас прежде всего и наиболее сильно затрагивает (притягивает наше внимание. — Ю. Б.), есть приятное ощущение или боль, ему сопутствующие, приятный или неприятный результат, за ним следующие (*непосредственно-ценностные* прототипы добра и зла? — Ю. Б.). Созданная с этой точки зрения теория явлений природы воплощена в ряде наших слов и фраз и не исчезла даже из наших продуманных суждений"¹⁸.

Далее в своем докладе Максвелл противопоставляет первородно-ущербной *ценностно-ориентированной* эмпирической физике чистую математику, которая, якобы, "начинает не с вопроса о том, хороша ли вещь или плоха, вредна или полезна, но с вопроса о том какого она рода и сколь много ее имеется... По мере развития науки область количества стала повсеместно вторгаться в область качества, пока, наконец, научно-исследовательский процесс не превратился в простое измерение"¹⁹.

С последним преувеличением Максвелла категорически не согласен его почтительный ученик А.

Эйнштейн, который писал: "В создании физической теории существенную роль играют фундаментальные идеи. Физические книги полны сложных математических формул. Но *началом* каждой физической теории являются *мысли и идеи, а не формулы*. Идеи должны позднее принять математическую форму количественной теории, сделать возможным сравнение экспериментом... Математические операции в задаче, касающейся волн вещества, чрезвычайно просты и элементарны, но ее фундаментальные идеи простираются глубоко и далеко..."²⁰.

¹⁸ Максвелл Д. К.. О соотношении между физикой и математикой//Максвелл Д. К. Статьи и речи., М., 1968, с. 5—6.

¹⁹ Там же.

²⁰ Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики., с. 205.

204

Но в главном пункте Эйнштейн согласен с Максвеллом: только слияние физики с математикой в конечном счете делает знание объективным, поддающимся точной экспериментальной проверке, а тем самым и истинным. Правда, каков глубинный механизм этого слияния и почему оно вообще оказывается возможным — это, по мнению Максвелла, "ужасная тайна", до сих пор погребенная в жутком "логовище метафизиков".

Таким образом, даже и сама физика, если отвлечься от ее современной абстрактно-математической *формы*, возвращает нас к проблеме ценностной интенции как исходной. Именно там начало начал "качественных" идей. Но в вышеприведенных текстах великого физика нам в данном случае важно выделить другой *принципиальный момент*: оказывается, что успех физического исследования зависит от "*добровольного игнорирования*" тех фактов, которые, хотя и *фиксируются* сознанием и являются поразительно интересными, но не поддаются *научному* пониманию. Что это за факты? Запредельные? Беспричинные? Ну, положим, что факт способности человека к *свободному целеполаганию*, фундаментальнейший для юристов, психологов и т. д., все физики действительно должны "*добровольно игнорировать*" ради успеха своих исследований. Но если такого рода "данности" возникают внутри и в ходе *самого* физико-математического исследования? Как быть с ними?

Специальная теория относительности утверждает, что если события в точках a и b , находящихся друг от друга на расстоянии z , произошли так быстро одно за другим, что свет за это время ($z/2 - ct$) не мог пройти расстояния z , то события эти не могут быть связаны между собой как причина — следствие, но, может быть, как следствие — причина, ибо квадрат интервала "собственного времени" t^2 в этом случае отрицательная ихнимая величина. И мне пишут формулу:

$$t^2 = (t_2 - t_1)^2 - rVc^2 < 0$$

В отличие от "мысленных экспериментов", заданных мне Эйнштейном в форме наглядного представления²¹, вышеприведен-

²¹ Суть всех вербальных примеров Эйнштейна состоит в следующем: если что-то летит в моем направлении со сверхсветовой скоростью, то я как *наблюдатель*, способный воспринимать не объект "сам по себе" (И. Кант?), а лишь его световые сигналы, необходимо увижу сначала конец события, а потом его начало, ибо сверхсветовой объект *опережает* свои сигналы. Мое "собственное время" в этом случае пошло бы вспять, что абсурдно. Если бы я жил в мире со сверхсветовыми скоростями, такой абсурд стал бы для меня нормой и все мои представления оказались бы перевернутыми.

Ущербность такого рода наглядных примеров Эйнштейна состоит, на мой взгляд, в том, что аргументация в них по преимуществу теоретико-познаватель-

205

ный *математический* вывод претендует на объективно-физическую значимость. И поэтому для себя я здесь фиксирую: физикам (Эйнштейн) с помощью математиков (Лоренц) удалось *доказать*: "собственное время" в качестве отрицательной величины может течь в обратную сторону и следствие может опережать причину... Может опережать, но это *абсолютно невероятно* и отвергается, ибо при этом ломается детерминизм.

Так в теории *относительности* появляется *абсолютное*, ибо *не хочется верить* в индетерминизм. Ну, хорошо. Положим, что абсурдно представлять временные интервалы с отрицательными значениями (эта абсурдность выражается в формуле тем, что отрицательное время выступает как "мнимая величина"), ведь отрицательность значит, что не просто *нет времени*, а что изменяется его вектор — от будущего к прошлому. Но что тогда означает величина "*-E*", отрицательная энергия! Дело в том, что попытки применить релятивистские методы счета к *квантовой* механике привели, в частности, к возникновению абсурдного представления об обладающих массой *частицах* с отрицательной энергией (уравнения Дирака). Физический смысл такого математического построения казался, мягко говоря, странным самому строителю: эта частица должна была бы двигаться не в сторону приложенной к ней силы, а в противоположном

направлении. Такое в физике никогда еще не *воображалось* и, естественно, не наблюдалось. Ибо в реальности, по Канту, осмысленно мы можем ухватить — предметно "наблюдать" — лишь то, что сами идеально сконструируем. И действительно: наличие в природе частиц с отрицательной энергией было *экспериментально доказано* вскоре после их математического описания, которое задавало направленность поиска с целью экспериментальной проверки возникшего представления. В отличие от электронов частицы с отрицательной энергией были названы позитронами. При этом оказалось, что взаимодействие позитронов с электронами ведет к их взаимной аннигиляции — превращению масс этих частиц в фотоны света. Но, в свою очередь, и сам свет, оказалось, способен превращаться в электронно-позитронные пары, обладающие достаточно большой материальной массой. И это стало лишь прологом удивительнейших открытий — все еще впереди.

Сегодня

ная, а не объективно-физическая — у наблюдателя просто нет *внешнего* органа чувств, способного адекватно воспринимать сверхсветовые явления — зрение для человека окончательная инстанция. Напротив, математический вывод претендует уже на объективно-физическую значимость, не зависящую от способности физического восприятия, хотя я и понимаю, что если Лоренц в основу своего счета произвольно положил скоростной предел, то и все запредельные "вещи" *априори* будут выводиться в качестве величин отрицательных или даже мнимых.

206

речь идет о *коренных* преобразованиях картины мира и, я думаю, что и эйнштейновский четырехмерный пространственно-временной континуум, и в котором все сущее *предвечно предопределено*, ибо этот континуум, при всей своей относительности, покоится на Абсолюте (предел возможной скорости) — не последнее слово науки. Впрочем, нужно отдать должное, все это предрекал и сам Эйнштейн: "Так как чувственное восприятие говорил он, — дает лишь *косвенные* сведения об этом внешнем мире, или "физической реальности", последняя может быть познана нами *только спекулятивным путем*. Отсюда вытекает, что наши представления о физической реальности никогда не могут быть окончательными. Мы всегда должны быть готовы *менять* эти представления, т. е. *аксиоматическую основу физики*"²².

Итак, даже сама современная физика, облаченная в форму, казалось бы, непорочной *внеценностной* математики, возвращает нас и исходной библейской формуле "первородного грехопадения": и познали пралюди, что есть добро, и есть зло, и тем самым обрели возможность оценивать и познавать сотворенный богом мир *по-своему*, посредством собственных самодельных понятий и аксиом: физических, математических, но исходно — нравственных. Они обрели тем самым возможность *переделывать* этот мир в соответствии со своими разными *произвольными* целями. В этом суть библейской *трагедии*, которая глубже антично-дионисийской, рассмотренной нами во втором очерке этой книги.

В библейской трагедии, как и в античной, тоже есть свой катарсис — примиряющий и просветляющий. В чем его суть? Бог проклял человека за его бунт против божьего творения — бунт против здешней нашей строго детерминированной Вселенной (принцип предопределения — Ветхий Завет). Это был первородный человеческий "смертный грех" — нарушение "правил игры", священного договора, достигнутого еще где-то в "потусторонности"? Библия утверждает, что уговор о "правилах" (не вкушать от "древа познания") был заключен между Богом и прачеловеком еще "в раю". Вряд ли "рай" находится где-то в пределах эйнштейновского континуума. Астрофизики бы его разглядели — при современной-то технике! Или математически вывели бы... Нет, тут явно пахнет "трансцендентностью" (Кант).

Уговор уговором, но прачеловек, воплотив свою душу в *животную плоть*, стал на земле играть не по правилам. Он обманул Бога и, преступив Завет, "вкусил" — *осознал* в этом мире свою потустороннюю сущность — свою почти равную божьей способ-

²² Эйнштейн А. Влияние Максвелла на развитие представлений о физической реальности// Максвелл Д. К. Статьи и речи. М., 1968, с. 243. (курсив мой — Ю. Б.)

207

ность *переделывать* все по-своему и произвольно творить "свое" в *чужом* божьем мире, вопреки всем законам природы, которые установлены были *Творцом данной Вселенной*, куда прачеловек, договорившись о правилах с Демиургом и воплотившись в земную

материю, попал на время как гость. Из *бессознательного животного*, каковым он должен был пожить на прекрасной Земле, "вкусив", превратился прачеловек в произвольно оценивающее, познающее и по-своему переделывающее природу *шизофреническое* существо, начал портить "несовершенное", на его взгляд, божье творение, и чем дальше, тем больше портит. Скоро, может быть, даже сумеет взорвать планету, что может вызвать "сбой" в механизме всей Вселенной.

Существо это Бог проклинает за его "первородный" — *антро-погенетический* — смертный грех, но в конце концов, будучи милостивым, примиряется с самовольно-строптивым и *безумно страдающим от того* в детерминированной реальности человеком. Милосердный акт Творца возвещается Благой Вестью — Евангелием (Новый Завет). Но, примиряясь с людьми, т. е. отчасти признавая и *их правоту* — несовершенство своего мира, Бог вынужден, вочеловечившись, взять на себя вину "за грехи сего мира". Он добровольно — *сам!* — принимает крестные муки, "смертию смерть поправ". За что крестные муки божьи? За изъяны этого мира, им же, господом, созданного? За страдания дерзкого существа, которое, пусть и противозаконно нарушив предвечный завет, осмелилось все-таки *осознать собственную вольную потустороннюю сущность в мире жесткой всеобщей детерминации* и тем самым обрекло себя на муки, ощущая духовное свое "Я" в оковах невыносимых — своих *телесных* и внешних материальных.

Грех обоюдный: допустил Инженер, похоже, ошибку в своих чертежах. Не сумел Демиург *заранее вычислить* из предвечных своих уравнений такого противоестественного события, как *антропогенез*, которое теперь рушит божий мир, строго логичный и очень красивый по-своему (особенно на взгляд астрофизиков-математиков) с системой тотальной обусловленности всех вещей и возможных событий.

Ни один волос с головы не может упасть без *предвечно заданной воли* господней — таков был исходный замысел божий, как утверждает нам Библия. Из подобного постулата исходила и вся классическая механика, заменившая волю божью предвечным Законом Природы. Завершающий эту направленность человеческого мышления творец общей теории относительности Эйнштейн поставил цель в *безупречно-научной* форме математически *доказать* главный принцип классической физики, совпадающий с ветхозаветной ве-

208

рой в предвечную нерушимую предопределенность бесконечного многообразия всего сущего. Именно радиртого доказательства и пришлось Эйнштейну утвердить в качестве *"абсолютного"* постулат о конечном пределе скорости. Но, приложив титанические усилия, чтобы *доказать* свой постулат, т. е. пытаясь представить его как *вывод*, а не как произвольную аксиому (веру), он сам же сформулировал вполне содержательные качественные и притом выразимые в строгой математической форме *противоположные* замыслу своему идеальные представления о вроде бы невероятной "природе" запредельного мира, где уже в принципе невозможно никакое предопределение, ибо там само "собственное время" может течь в обратную сторону от *ирреального будущего*, представляемого в качестве *беспричинных* следствий (для Канта и современных психологов это не обусловленные ничем, кроме свободной воли, *цели*) к реализующемуся прошлому в качестве средств-причин. В таком запредельном мире сама причина (основание предопределенности) становится "производной" следствия, как в информатике. Конечно, Эйнштейн считает абсурдной всю эту мистику. Но при этом, выявив трансцендентальную границу детерминизма, он невольно обосновал и главное основание *научного утверждения* трансцендентности. Он, во-первых, признал свой постулат *аксиомой*, а во-вторых, что еще важнее, чисто научными методами сконструировал *содержательное предметное* идеальное представление о "запредельном мире" сверхсветовых скоростей. В этом деле он превзошел своего антипода Канта, сумевшего в своей "Критике чистого разума" доказать лишь то, что трансцендентность *есть*. Но чистое Бытие в формально-логическом смысле можно приравнивать и к Ничто, ибо само по себе

бытие не есть реальный предикат, так же, как не являются реальными качественными предикатами и все *чисто количественные* "понятия". Сами по себе такие беспредметные "понятия", как "больше-меньше", "равно" столь же бессодержательны, как "есть—нет". Для воплощения в предметную форму математические "понятия" требуют связи — "синтеза" (Кант) — с качественными представлениями, т. е. требуют ответа на вопрос: чего больше-меньше? Что с чем равно? И в каком смысле?

В отличие от Гегеля, Эйнштейн понимал *принципиальную разницу* предметных качественных понятий и *чисто* количественных. Он писал: "Понятие дерева, лошади, *любого материального тела* — это творения, созданные на основе опыта, хотя *восприятия*, из которых они возникают, примитивны по сравнению с миром физических явлений (электромагнитное поле, фотоэлектрический

209

эффект и т. д. — Ю. Б.)... Понятия отвлеченных чисел 2, 3, 4 ..., суть *создания мыслящего разума*"²³.

Все априорные построения математики сами по себе абсолютно бессодержательны и остаются таковыми, пока их не удастся связать с *разнородными* качественными представлениями (пространственными, физическими* химическими), к исходному смыслу которых они ничего не добавляют, хотя и позволяют *увязать их* в одно уравнение путем количественного сопоставления. Так, например, числа электронов в атомах разного типа *физики* сопоставили с порядковыми номерами *химических* элементов периодической системы Менделеева, в результате чего на язык современной квантовой физики оказался возможным перевод фундаментальных химических понятий. Точно также Эйнштейн в своей *Общей* теории относительности посредством системы чисто математических преобразований (Пуанкаре) попытался "перевести" все физические понятия на "язык" пространственно-геометрических представлений. Попытка эта не завершилась успехом, поскольку стала противоречить некоторым фундаментальным экспериментам (фотоэлектрический эффект и др.), доказавшим, что фотон может проявлять себя не только как волна, но и как частица. Отсюда пошла *другая* физика — квантовая — со своей системой предметных представлений и своими методами счета. И вместе с тем, отдадим должное — какова попытка!

Что же дает основания наполнять пустые "создания разума" (Эйнштейн), т. е. чисто абстрактные количественные уравнения конкретно-предметным физическим (биохимическим, нейрофизиологическим и т. п.) содержанием? Какова "природа" той "скрытой туманной области, где Мысль сочетается с Фактом" (Максвелл), где разнородное качество предметных представлений оказывается способным не только увязываться в единую сетку количественных сопоставлений, но связывается даже и с утверждением-отрицанием *бытия* соответствующей идеальным представлениям реальности. И не просто бытия, а меры — *вероятности бытия*. Оказывается, что во многих случаях *вероятность бытия* тех "вещей самих по себе" (Кант), которые скрываются за нашими самодельными идеальными представлениями тоже можно достаточно точно вычислить, и это — главный результат любой науки.

Кант был "человеком науки" (Максвелл), а не "метафизиком", как Гегель. Положив в качестве исходного метафизический принцип *тождества бытия и мышления*, Гегель избавил себя от любых земных *исследовательских проблем*, ибо все вопросы в его системе

²³ Эйнштейн А., Инфельд Л., Эволюция физики, с. 240. (курсив мой. — Ю. Б.)

210

оказались *чисто логическими*. Все, по Гегелю, в конечном счете "выводится" из самого понятия: и его качество, и количество и даже само *бытие реальности*, априори адекватной понятию, ибо "сама реальность", взятая как понятие, есть лишь "инобытие" логики. Зачем весы, микроскопы, спектрографы, синхрофазотроны? Зачем вообще какие-то эксперименты? *Все* решается в рамках самой логики и посредством ее. Или в рамках самой математики, как думают некоторые, иногда гениальные; но свихнувшиеся шизоиды. Сколько усилий было потрачено, чтобы перевести это безумие на язык якобы *материалистической* "Диалектической Логики". У Канта, как у "человека

науки", т. е. как у присяжного "Критика"²⁴, был совершенно иной "символ веры". Он полагал, что связь количественных соотношений с качественными представлениями и, уж тем более, утверждение бытия *соответствующей* мысли реальности (всегда "соответствующей" только в какой-то мере), все это — "есть задача, с которой общая логика не имеет никакого дела и которой она не должна знать даже по имени". Решая эту задачу посредством трансцендентальных исследований "природы" идеальных человеческих представлений, Кант сумел *доказать* бытие *трансцендентности*, проявляющей себя в любом познавательном акте в качестве необъяснимой способности человека к *произвольному* целеполаганию, переворачивающему (в его памяти) само время вспять. Одним из проявлений этой способности, по Канту, является, в частности, и произвольно-целевой синтез разнородных предметных физических понятий с математикой. Произвольность таких строго логичных конструкций выражается в том, что они тем не менее *обязательно* подлежат экспериментальной проверке и, как показывает практика, со временем обнаруживаются факты, опрокидывающие систему или выявляющие ее ограниченность. Таким образом, сама произвольность оказалась для Канта предельным "предметом" всех возможных исследований, отчасти *запредметной* уже, пограничной сущностью, ибо никаких содержательных и логически непротиворечивых определений этой сущности (актов *продуктивного* воображения) сформулировать Кант не смог. Он доказал лишь то, что *произвольность есть* и что именно она — живой источник всех идеальных композиций человеческой мысли, в рамках и в форме которых с разной степенью адекватности ухватывается реальность ("jс", "вещь в себе"), в том числе фиксируется и сама произвольность. Просто

²⁴ Основоположник кибернетики Н. Винер утверждал: "На уровне самого высокого творчества процесс созидания представляет собой не что иное, как глубочайший критицизм". (Винер Н. Я — математик. М., 1967, с. 348).

²⁵ Кант И., Соч. М., 1964, Т. 4, с. 231.

211

фиксируется! — это все, что Кант мог сказать о ней самой. Конечно, Кант затем указал еще и на должное (нравственность) как на *явный* пример трансцендентности ("Критика практического разума"). Однако такого рода "интересные обстоятельства", как наличие в мире эроде бы и очевидных, но экзотических феноменов, вроде нравственно-должного, физики "добровольно игнорируют" — это не их специальность.

Другое дело Эйнштейн, который, сам того не желая, дал конкретное *физико-математическое* представление о трансцендентности. Это уже Эйнштейн, а не Кант пишет: "С точки зрения теории относительности старые понятия кажутся *произвольными*. Почему надо верить, как мы делали раньше, в *абсолютное время, текущее одинаково для всех наблюдателей во всех системах!* Почему надо верить в *неизменяемое расстояние!*"²⁶

Кант в это не верил. Но его чисто абстрактные доказательства "феноменальности" общепринятых представлений о времени и пространстве можно было еще легко игнорировать как заумные парадоксы ("фокусы"), — что и делали все! — все ученые и философы (как материалисты, так и идеалисты) и даже теологи — нет ни одной известной религиозной системы, которая признавала бы *обратимость времени*²⁷. Но сегодня игнорировать аналогичную кантовской "заумь" эйнштейновскую больше нельзя, потому что, как вся традиционная философско-религиозная, так и классическая физико-математическая аксиоматика опровергается уже *экспериментально-практически*. Такой "фактище", как водородная бомба, — воплощение заумных идей и формул трансцендентальной релятивистской и квантовой физики, игнорировать трудно. Вместе с тем стало очень трудно игнорировать и теоретико-познавательный вывод о том, что *всякая* человеческая аксиоматика вообще — *произвольна*. Конечно, вместо всей старой физической аксиоматики Эйнштейн вводит новую "абсолютную" аксиому о скоростном пределе. Но ведь при этом он *сам же* утверждает: "... я могу вообразить тела, обладающие скоростями, даже большими, чем скорость света"²⁸. Могу! Но что при этом произойдет? Эйнштейн спрашивает: "Что произойдет со стержнем, который сократился до нуля, когда его скорость сравнялась со скоростью света? Едва ли мы можем ожидать *отрицательной длины*, если скорость стержня больше скорости света"²⁹. *Едва ли*, ибо при этом необхо-

²⁶ Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. М., 1965, с. 154.

²⁷ С пространственными представлениями в высокоразвитых религиозных системах дело обстоит сложнее, ибо утверждается загробный потусторонний мир *нематериальных духов*. Какова "геометрия" этих духов и *есть ли она вообще* — загадка.

²⁸ Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. М., 1965, с. 159.

²⁹ Там же.

димо возникает "абсурдное" представление о "телах" с отрицательной геометрической размерностью. И это не просто представление (*наглядное* представление такого рода бесплотных "тел" невозможно), а строгая *физико-математическая конструкция*, аналогичная таким уже *общепринятым* представлениям, как волны электромагнитного поля, гравитация и т. д. Как физически *интерпретировать* представления о телах с отрицательной геометрической размерностью? Или частицах с " $-E$ "? Эйнштейн дает на этот вопрос абсолютно *точный и честный* ответ: "С точки зрения теории относительности *материальные* тела не могут иметь скорости большей, чем скорость света. Скорость света образует верхний предел скоростей для всех *материальных* тел" ³⁰. Подчеркнем: *материальных**. Только этим (материальностью) и обусловлена аксиома скоростного предела, хотя, вместе с тем, этой же обусловленностью *научно-математически* доказывается и возможность запредельного мира *нематериального*. А если уж в самой физике объявилась *научным способом* сконструированная идеальная предметность, даже если ее считает абсурдной сам конструктор, то найдутся желающие поискать таковую в реальности, ибо уж если есть уже конкретное знание о том, что именно надо попробовать поискать, появляется стимул и к изобретению способов подвергать экспериментальной проверке те явления, которые предположительно могут в себе содержать искомое. А то, что сам обладающий величайшим авторитетом автор склонен был "с порога" отвергнуть полученное им физико-математическое представление как абсурдное, может, конечно, остановить многих, но ведь не всех? *Эйнштейн — "Бог"* только в физике, для психологов-экспериментаторов, вроде П. Жане, он — простой смертный. Да и в самой физике любой авторитет не долго может служить непреодолимым препятствием. Нашлись ведь дерзкие экспериментаторы, которых не остановили сомнения Дирака по поводу, вытекающего из его собственных релятивистски-квантовых уравнений "абсурдного" представления о материальных частицах с отрицательной энергией (" $-E$ "). И таковые "античастицы" были найдены.

Эйнштейну не удалось представить предел скорости в качестве "вывода", т. е. *обосновать* его. Это — типичная *аксиома*, условно "допущенная" Лоренцем как основание оригинальных математических "преобразований" (искусство для искусства), которые в свою очередь были использованы Эйнштейном в качестве счетного аппарата своей релятивистской физики. Но аксиомы (произ-
³⁰ *Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики, с. 159. (курсив мой. — Ю. Б.)*

вольные постулаты), как утверждает сам Эйнштейн, в науке можно, а иногда и просто необходимо менять.

Именно так, согласно Библии, и поступил настоящий Творец окружающей нас в этой жизни Вселенной, наш Господь, в ипостаси второго лица *единой* Святой Троицы — Иисус Христос. Крестными муками искупив первородный грех прачеловека как *свой собственный* грех-просчет, Бог, меняя собственную аксиоматику — свой Ветхий Завет, примиряется с человеком, принимает отныне *право его* по-своему перестраивать сотворенный мир — Природу. Он говорит человеку: вот этот мир, мое творение — это плоть и кровь мои. Ешьте плоть мою, пейте кровь мою и переделяйте все в этом мире моем так, как сами считаете должным, Я отныне не считаю уже это *вашим* грехом. Совершая святое таинство Евхаристии ³¹, вы *по праву уже* становитесь сопричастными к *моей собственной* потусторонней творческой сущности. Как бы сливаясь со Мной в Евхаристии, вы становитесь со-творцами. Но по праву теперь приняв в Моем мире эту сущность вашу — *творческую*, возвышающую вас в Моем мире над другими всеми живыми безвинными организмами, вы должны принять и *трагические издержки всякого творчества вообще*.

Таков христианский катарсис библейской трагедии. Ислам дает *свой вариант* катарсиса — примирения человека с Богом. В отличие о христианства, ислам ставит акцент не на признании Богом *и своей* частичной вины (несовершенство творения, искупаемое крестом), но прежде всего и всецело на глубоком *раскаянии человека* в первородном грехопадении. Устами Пророка Бог как бы говорит своевольному существу: "Я прощаю тебя и примиряюсь с тем, что, став человеком, ты отныне во всем будешь пытаться *по-своему* распорядиться в мире. Жить по-иному ты уже не сумеешь. Ладно, так и живи. Но при этом знай непреложно и *веруй*: все дела и оценки твои самовольные — тлен и ничтожество по сравнению с божьим, Отцовским, замыслом и творением, смысла которого ты понять не можешь. Не обязательно все понимать. Главное — *веруй в непостижимую красоту и благо божьего мира*. Только это — *путь примирения с Богом* и к вратам райским после смерти телесной твоей" ³².

³¹ Суть христианского таинства Евхаристии — *причастия* состоит в том, что человек, покаившись во грехах

своих, ест хлеб, таинственно перевоплощаясь в тело Христово, и пьет вино, перевоплощающееся в кровь Его, *веруя*, что это именно так: что он ест плоть Бога живого и пьет кровь его. Впечатлительный Лев Толстой, осознав страшную суть этого таинства — главного в христианских культурах, основы основ всех литургических действий — стал обличать христианство как религию каннибальскую, за что и был предан анафеме церковью.

³² Эта *главная* идея ислама хорошо выражена А. А. Гусейновым в книге "Великие моралисты" (М., 1995), откуда я ее и заимствую.

214

Ислам — религия *жизнеутверждающая*. С точки зрения *экологической*, это, может быть, самый оптимальный вариант.

Из библейского корня — первого акта антропогенетической трагедии (представление о первородном грехе) — выросли три религии. Первая, моисеева "ветхая", не доросла до катарсиса-просветления и сердечного примирения человека с Богом. Отношения между Человеком и Богом просто сведены на уровень *юридически-правовых*, договорных. Только две других (христианство и ислам) развили трагедию до конца, дав свои варианты органичного катарсиса.

Пружина *всякого творчества вообще* — осознание несовершенства того, что есть.

Глубинный источник земного творчества — жизнь в мире всеобщей детерминации, а жизнь — неугасающее стремление к чему-то тому, чего нет в реальности. Нет и не может быть в этом мире, ибо "семена" жизни, согласно христианской религиозной доктрине, — "не от мира сего". Этот мир, вся окружающая нас природа, в том числе телесность наша, может давать лишь "эрзацы" удовлетворения. Животные не догадываются об этом, они всецело заняты спасением своей шкуры, погоней за пищей, поисками сексуальных партнеров... Их действия инстинктивны, бессознательны, почти что автоматичны. Трансцендентное семя в них разглядеть не просто даже со стороны, и большая часть ученых-биологов, уподобляясь физикам, предпочитают его "добровольно игнорировать" ради успеха своей науки. Но человек, если случается ему чувствовать себя сытым, и безопасным, и сексуально не озабоченным, часто именно в этих случаях наиболее остро осознает, что на самом деле ему надо еще чего-то "другого" — сверхъестественного, и что это "другое", очевидно, и есть самое ценное из всего, что ему надо. Он пытается сотворить себе сверхъестественное "другое" (самолеты, иконы, идеологемы) из естественного наличного "материала", созидавая фантазмагорические конструкции — материальные и идеальные, уродуя собственное естество и окружающую природу, истребляя сотни тысяч себе подобных лишь за то, что те по-иному себе представляют это сверхъестественное и адекватно никому не понятное "надо" — должное. Любые его воплощения в этом мире (должного — идеала) неизбежно оказываются несовершенными и не приносят удовлетворения, лишь обостряют неутоленность. Так обстоит дело с человеческим творчеством, стимулируемым *земной жизнью*, с ее *двойной* причинно-целевой детерминацией. При этом, конечно, надо и учитывать, что обозначать ценностно-нравственный идеал, *свободно* поставленную цель-должное как вторую "детерминанту" можно лишь условно-аллегорически. На

215

самом деле у человека эта детерминанта становится *первой*, и не "детерминанта" она, а свободная воля, способная *произвольно* задать направленность деятельности. Но если мое "Я" потусторонней "природы" — искра трансцендентного, то и мне, как Богу, с которым я *сопричастен*, видимо, предстоит и *жизнь вечная*.

Вечная жизнь может быть только *вечной неутоленностью*. *Вечно живой* Бог по определению своему — Творец. Он — *живой*, иначе зачем было бы ему вечно испытывать муки творчества? Творить и восходить на крест, искупая несовершенство всякого сотворенного. Если можно было бы достичь *абсолютного* совершенства, то и жизни больше не было бы, даже у Бога. Тогда просто стремиться не к чему! О каком творчестве может идти речь без *стремления чего-то достичь*? Не важно, чего именно: высокой зарплаты или небесной любви, истинной правды о сущем... Поэт Гейне, к примеру, утверждал, что окончательно счастлив будет только тогда, когда у порога своего дома увидит повешенными нескольких человек — смертельных врагов своих.

Именно в этом вечном стремлении к совершенству, каждый раз по-новому представляемому, видимо, и заключается суть *трагедии* — наивысшей формы *искусства*, искусства, сплетающего в себе не только смешное и страшное, низкое и высокое, злое и доброе, но обязательно и еще кое-что — самое главное: ощущение захватывающей *красоты жизни* во всем ее этом страшно-смешном и мучительно-радостном многообразии.

Суть трагедии, наипрекраснейшего из искусств, состоит, очевидно, в том, что результат любого *живого* творчества — даже божьего! — неизбежно отчасти будет оказываться "халтурой", требующей крестного искупления, примирения и просветления через крест и — новых усилий в

поисках совершенства? Вечно живые боги и человеческие души, если они бессмертны, *обречены на творчество*, неизбежно оборачивающееся трагедией. Сообразив это, Будда постарался искоренить в себе все стремления и желания и сумел, вырвавшись из бесконечного круга перевоплощений, нырнуть в нирвану — в безмятежный покой без радостей и печалей... Но ведь и он, согласно буддистской мифологеме, все-таки не сумел убить в себе *окончательно* бессмертную свою душу, она у него и в нирване *жива*. Вечно жива! А бесконечность времени, вечность, если ты знаешь, что обречен на нее — "вещь" страшная, пост-рашнее любых трагедий.

Сколько можно в безмятежном покое сидеть, как будда, в позе лотоса и повторять только: "Ом, ом, ом..." Может быть, лучше *вечно* сиять от радости и кричать: "Осанна!" — в раю? Через какое-то время, пусть через тысячу — миллионы лет, и в раю уда-

216

виться захочется от скуки, если, конечно, "там" есть веревка. В мусульманском раю каждый праведник может иметь сколько угодно гурий, что уже интереснее. Но *вечно* — заниматься разбором их свар? — содрогнешься. Скука со временем обязательно выгонит из нирваны будду, обратив его в деятельного бодисатву, а безгрешную душу из рая.

Главная из проблем всех известных религиозно-культурных построений, связанных с представлениями о бесконечности времени и бессмертной душе, это *скука вечности*.

Обстоятельство это хорошо понимал Достоевский. Перед смертью своей он мучительно размышлял о парадоксальном противоречии всякой "райской" удовлетворенности — перечитайте один из самых последних его рассказов "Сон смешного человека". А на наш взгляд, действительно позитивное разрешение этой, пожалуй, самой серьезной из всех проблем мировых религий, разными способами *живописующих* трансцендентность, глубоко зарыто в самом "жутком" из "логовищ метафизики" — в "Критике чистого разума" Канта, из которой потом уже в "Критике практического разума" Кант вывел свою исключаящую скуку формулу всякого творчества вообще — *и человеческого, и божественного*. Я дам здесь эту формулу в радикальном собственном изложении, на которую не решился осторожный Кант. Вот она.

Ты, бессмертный Творец, строй в бесконечности многомерного времени каждый из новых своих миров так, как если бы каждое преобразованное твое представление о совершенстве посредством твоей воли становилось всеобщим законом природы этих миров. Всякий раз строй их так, как если бы каждый из созданных твоей волей миров становился бы собственной плотью и кровью твоей.

Принимая этот императив вечной жизни, надо и понимать, что придется нести ответственность за сотворенное, *смертными* крестными муками искупая свою "халтуру". А элемент "халтуры" во всяком творчестве неизбежен, он не продукт нерадивости или *злой* воли. Наоборот: именно достижение *абсолютного совершенства* означало бы зло — конец всякой жизни и всякого бытия, как земного, так и потустороннего³³. Достижение Абсолюта — это уже не телесная смерть, т. е. не переход через крестные муки к *радости преобразования* (рождения в новую потустороннюю жизнь). Абсолют сам по себе — *мертвячина*, полное угасание воли-

³³ Обращаясь к людям, говорил Христос: "Истинно говорю вам, что вы свяжете на земле, будет связано и на небе; что сумеете разрешить на земле, разрешится и на небе". (Матф. XVIII, 18). Эту формулу, может быть, стоило бы продолжить: что сумеете, преобразившись, "спроектировать" "там", на небе, то и потом получите на обновленной земле... Воплотившись вновь ради "экспериментальной" проверки потустороннего нового замысла своего?

217

одушевленности, это *смерть самого "Я"*. Такая смерть — абсолютное зло, с точки зрения всех позитивных религий, утверждающих жизнь и Источник жизни (Бога) как *абсолютное благо*. Конечно, возможны и негативные, разрушительные "символы веры" — "антисистемные" (Л. Н. Гумилев). Таков *атеизм*, если только он *подлинный*, опирающийся не на нормальный для всякого "человека науки" скепсис по отношению к живописным наивным "подробностям" потустороннего бытия, содержащимся в "откровениях" разных религиозных вероучений, основанным на архаичных народных культах. Подлинный атеизм — это тоже *вера*. Это *злая* и лишенная всякого критицизма вера в то, что *воля моя* — лишь "фиктивная функция" и что, следовательно, всякое "Я" — это нечто *всецело страдательное*. Такой *подлинный* атеизм легко может принять *негативно-религиозную* форму, вплоть до крайнего фанатизма. Таковы, например, некоторые экстремистски-буддистские секты. Что же касается самого основателя мировой религии с негативным нравственным вектором (жизнеотрицание), то с ним случились парадоксальные вещи — он не сумел истребить в себе жизнь.

Испугавшись скуки вечности, связанной с верой в *страдательную* сущность "Я" ("Я", представляемого игрушкой стихийного детерминизма "кармы"), будда решил выпрыгнуть из колеса перевоплощений, убив свое "Я", в чем парадоксально выразилось *утверждение*

собственной его произвольной воли — "зерна" всякой жизни. Из-за этого *утверждения* он остается *живым* и в своей нирване, хотя и не хочет жить, *решил* не жить! Жизнь, с его точки зрения — зло.

Буддизм может при случае становиться до чрезвычайности агрессивным, несмотря на всю свою показную "терпимость", вернее сказать, безразличное *равнодушие* ко всему. Равнодушие это обманчиво. Чтобы убедиться в том, достаточно посмотреть на буддистскую иконографию. В этой иконографии два рода изображений: 1) образы отрешенных от мира *будд*, к которым бессмысленно обращаться с молитвой — они вообще ничего не желают слышать; 2) образы *бодисатв*, пожертвовавших своим покоем ради активного утверждения в мире "добра" — насильственного *истребления жизнелюбцев*. Бодисатвы — все! — изображаются с ожерельями из человеческих черепов, с извивающимися телами "грешников" в зубастых своих пастьях. Жутковатая живопись...

^М Буддистское представление о смертельной скуке — зло! — вечного колеса

³⁴ См., например, *Л. Н. Гумилев*. Старобурятская живопись. М, 1975.

218

жизни смыкается с современной западной *атеистической верой* в "фиктивность" той "функции", которая называется жизнью.

Что означает периодическое возникновение таких негативных массовых установок, которые могут распространяться как эпидемии? Что это? Симптом старческой дряхлости *цивилизаций*, утративших общезначимое позитивное нравственное ядро? На этот вопрос пытался ответить Лев Гумилев в своем "Этногенезе". Я не буду касаться здесь этой темы. Робкая попытка высказаться на этот счет ³⁵ в свое время породила удивительный документ: Постановление Президиума АН СССР № 1369 "О статье Ю. Бородай "Этнические контакты и окружающая среда"

Вернемся к религиозной проблематике "скуки вечности". Посмотрим, как Кант разрешал ее.

В своей "Критике чистого разума" Кант определяет время, с одной стороны, как "внутреннее чувство", дающее нам "чистое восприятие самого себя", т. е. как "Я". С другой стороны, время, по Канту, это — "схема пространства". Понятие "схема" в свою очередь раскрывается Кантом как мысленно-инструментальный "способ построения любой предметности".

Таким образом, время ("схема пространства"), понимаемое как "Я", есть способ *произвольного построения* всех пространственных сущностей: оно разворачивает себя в *бесконечном многообразии* многомерных миров. Способ строительства этих миров задан категорическим императивом, априори исключаящим скуку "суеты суег" — Екклизиаст, "вечного возвращения" — навязчивая идея Античности, "вечного колеса кармы" — буддизм...

Кантовское понимание времени, органично связанное вплоть до *полного тождества* с *произвольностью воли*, позволяет избежать ущербности всех известных религиозно-культурных представлений о жизни бессмертного "Я" — скуки. Но возникает другой вопрос. В самом деле, получается: "Я" равно времени как таковому есть Бог-Творец. *Боги ли мы?*

Фихте, положивший начало диалектическому идеализму (а последовательная диалектика в чистом виде может быть только *идеализмом*), ответил на этот *скрытый* в кантовских "Критиках" и, вместе с тем, вопиющий вопрос *однозначно* — да! Кант в ответ публично (через газету!) отрекся от своего ученика Фихте, за что получил от последнего прозвище "человек трех четвертей головы", ибо он "сам не знает и не понимает своей философии". Кант против обидного прозвища не возражал, ибо оно *точно определяет* каждого "человека науки" (Максвелл). А Кант до конца оста-

³⁵ См. *Бородай Ю.* Этнические контакты и окружающая среда// Природа, № 9, 1981.

219

вался ученым, хотя и сумел доказать, что трансцендентность (потусторонний мир) — есть! Но мы, люди, носители искр трансцендентного, живем пока в этом, а не нами созданном мире. И Кант, вопреки всем Фихте, упорно доказывает: в этом мире свободное "Я" человека способно лишь с *разной степенью* достоверности познавать и по мере познания по-своему перестраивать *сотворенное*. Каковым по творческой мощи своей окажется наше "Я" после того, как сбросит плотскую сетку чуждой материальной детерминации, после того, как вернется к себе на родину в трансцендентность, этот вопрос остается открытым. Здесь на земле мы не имеем средств для его достоверного разрешения, поэтому этот вопрос не научный, а теологический, т. е. вопрос чистой веры.

Можно верить, что не только все человеческие "Я", но и вообще все *живые души*, вплоть до последней амебы — боги в своей бесконечной потенции Ч Драмы нет. Если понимать время по-кантовски (как *запредельно-эйништейновское*), то сотворяемого каждой творческой волей пространства с любым числом измерений на всех хватит, на все мыслимые времена — можно и не толкаться, ибо *любое пространство*, по Канту, — функция "Я"—времени. Похоже, что в

трансцендентности нет проблем, аналогичных нашей геополитике. Другой вопрос: почему люди, часто вопреки даже самой глубокой религиозной *вере* своей, достоверно все же не могут *знать* о посмертной вечной жизни своих "Я"? Мне кажется, что условия приключений наших "Я" в этом мире мудро были составлены. Неуверенность в вечной сущности нашего трансцендентного "Я" придает ощущение *остроты и подлинности* нашим земным трагедиям, которые переживаются нами *всерьез*, а не разыгрываются "смеха ради". Может быть, именно таким способом рождается истинная *красота!*

Кстати, о красоте. С точки зрения Канта, красота — наивысшая ценность. Выше знания и морального долга. Красота — это предмет *исследования* третьей кантовской — завершающей! — "Критики". Может быть, "там", в трансцендентности, смотрят на "вещи" по-кантовски? Даже нам, земным, страдающим и усталым, было бы скучно читать слишком долгие описания безмятежного благополучия. Подавай нам роман со смертельно опасными приключениями. Еще лучше — *подлинную трагедию*, надрывающую сердце. Это хорошо понимали все художники-живописцы,³⁶ Суть дарвиновской идеи заключалась вовсе не в том, что человек якобы произошел от обезьяны. В конечном счете — от элементарного "семени" жизни! От простейшего одноклеточного, рыбы, ящера и т. д. И *современная* биология со всей своей биохимией и генетикой подтверждает эту идею: каждое высокоорганизованное существо живое, включая и человека, с онтогенеза повторяет все стадии филогенеза.

220

писатели. И моралист Достоевский в конечном счете тоже был склонен именно так рассматривать сущее: "Красота спасет мир!.." *От чего* спасет? Все религии обещают нам как конечный финал всех возможных страданий добро. Вечное благополучие? Ну, тогда, разумеется, надо спастись...

Наши предки, говорившие на санскрите — праматери плодovитой семьи языков-мифов — оставили три заповеди, которые можно соединять предлогом "поэтому":

Я всегда был, есть и буду.

Я ничего не боюсь.

Я — свободен.

На этих заповедях надо остановиться, ибо дальше мы перейдем границу, очерченную строгим Кантом. Трансцендентность — *есть*. Это все, что мы можем, по Канту, о ней достоверно *знать*. Дальше сфера чистой фантазии, а не *продуктивного воображения*. Но только последнее — фундамент знания. Постараемся разобраться, что такое *продуктивное* воображение³⁷.

РАЗДЕЛ 2.

ПУТЬ К ИСТИНЕ.

КАНТОВСКИЙ ПОВОРОТ ПРОБЛЕМЫ

Итак, какова "природа" разума, что такое истина, а главное — каковы пути ее достижения?

Философия эпохи Просвещения не смогла удовлетворительно ответить на эти вопросы.

Истина — это соответствие, адекватность субъективного идеального представления и реального предмета; соответствие субъективной мысли и объективной вещи. С этим тезисом согласны и рационалисты, и эмпирики, и идеалисты, и материалисты (иное дело, конечно, что при этом подразумевается под реальностью, объектом). Но как вообще может быть достижимо соответствие между столь разнородными сферами — субъективной мыслью и реальным предметом? Как субъективное представление может стать *необходимой и всеобщей*, истинной мыслью? В чем критерий ее истинности?

Эмпирики принципиально не могли дать удовлетворительный ответ на поставленный вопрос.

Исходя из номиналистической по-

³⁷ В последующих разделах этого очерка — обновленные тексты книги "Воображение и теория познания", которая была издана в 1966 году и идеи которой легли в основу излагаемой здесь концепции антропогенеза. "Критика чистого разума" Канта цитируется в переводе крупнейшего русского кантианца Н. Лосского (СПб., 1915), рядом указываются страницы последнего русского издания: *Кант И.*, Соч., Т. 3, М., 1964.

221

сылки, они рассматривали представления и возникающие в процессе их "обработки" всеобщие понятия как субъективный *результат* воздействия реальных предметов на органы чувств. При этом новоевропейский эмпиризм, по существу, воспринял и развил путем разработки конкретных индуктивных методов средневековую схоластическую теорию образования понятий^М. Согласно этой теории, в реальности предполагается существование разных вещей с необозримым многообразием их свойств, качеств, отношений и т. д. Человеческий разум способен извлекать из этой массы многообразных реальных предметов те свойства и моменты, которые *общие* множеству подобных существований. Это и есть *понятия*, образование которых есть цель всякой науки. С помощью понятий, которые могут быть более или менее абстрактны, т. е. иметь больший или меньший "объем", действительность расчленяется на ряды предметов, имеющих какой-либо

одинаковый признак. Функция мышления сводится исключительно к пассивному сравнительному и различению наличных чувственных многообразий. Закономерность может быть выявлена также лишь как результат этого сравнительного и классификационного. Мы можем, например, обнаружить, что все до сих пор встречающиеся предметы, обладающие каким-либо данным свойством, обладают еще и другим общим для них свойством. Поэтому вновь встретившись с первым свойством, мы *по аналогии* можем заключать и о наличии второго.

В обосновании и разработке правил построения такого рода "*синтетических суждений*" и заключается суть эмпирического *индуктивного* метода, "метода открытий", этого "нового органа", противопоставленного эмпириками рационалистической силлогистике, сводящейся к выведению того, что уже содержится в большей посылке (все люди смертны, следовательно, и каждый отдельный человек смертен).

С точки зрения эмпиризма, задача не в том, чтобы раскрыть как из общей посылки выводится частное заключение, а в том, чтобы открыть саму эту общую посылку, т. е. дать новое всеобщее знание. И действительно, индукция дает новое знание. Но является ли это знание всеобщим, может ли оно служить общей по-

³⁸ Здесь следует подчеркнуть, что эта теория в значительной степени характерна для всей средневековой схоластики, а не только лишь для номинализма. "Спор между номинализмом и реализмом касается лишь вопроса о метафизической действительности понятий, между тем как вопрос об их правильной логической *дефиниции* остается без рассмотрения. Спор идет о реальности "универсалий", но что не подлежит сомнению, что принимается как бы по молчаливому согласию обеих враждующих сторон, это допущение, будто следует рассматривать понятие как универсальный род, как общую составную часть целого ряда однородных или сходных единичных вещей." (*Кассирер Э.* Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб, 1912, с. 19).

222

сылкой, основой дедукции? Опыт, например, свидетельствует, что известные до сих пор организмы умирали. Но можно ли на этом основании утверждать, что все живое смертно? Миллионы верующих разных конфессий убеждены, что их душа бессмертна. А христиане веруют, что человек Иисус воскрес телесно, и все они сами обретут новую плоть в день Страшного Суда. Вопрос, как субъективные содержательные представления могут стать истинной мыслью, оказался роковым для эмпиризма. Ведь у "индукции" нет конца. Конечно, сегодня мы можем признавать истинными суждения, что, например, все лебеди белы или что параллельные линии не пересекаются. Но где гарантия, что завтра к нам не прилетит лебедь черный или что там, где мы еще не можем проверить, все параллели пересеклись?

Эмпиризм необходимо вынужден был признать абсолютную *относительность* всякого знания, и неудивительно, что в своем логическом и историческом развитии он неизбежно приходит к скептицизму или даже к солипсизму.

Но не лучше дело обстояло и у рационалистов, которые в противоположность индуктивным эмпирическим методам физического эксперимента исходили из идеала абсолютно достоверного дедуктивного *математического* знания. Здесь также со всей остротой встала все та же основная проблема философии Просвещения — проблема той, не выводимой дедуктивно общей посылки, "аксиомы", которая сама является основой всякой дедукции вообще, в том числе и математической. У Декарта эта проблема прежде всего встает как проблема *непосредственной самодостоверности*, "*начала*". И в качестве такого абсолютно достоверного "начала", из которого дедуктивно должно быть выведено все остальное знание, Декарт утверждает не "существование", не существующий вне и независимо от моей мысли предмет (даже если таким предметом является мое собственное тело), но "*cogito ergo sum*", т. е. саму мысль, *само мышление*. Само мышление должно, согласно Декарту, стать мерилем своей истинности, критерием своей достоверности. Таким образом, Декарт (а вслед за ним и весь последующий рационализм) вынужден был отказаться от посылки, что представление, а затем и мысль (понятие) есть *результат* воздействия на нас вне мысли существующей вещи, предмета.

Всякая всеобщая идея, согласно последовательному рационализму, — это отнюдь не результат эмпирической индукции (в этом случае она не была бы всеобщей), но "интеллектуальная интуиция", "врожденная идея". В этом смысле рационалистическая теория познания вслед за средневековым "реализмом" в определенном смысле снова возрождает платоновское учение об идеях,

223

и, в частности, платоновскую теорию "воспоминания". Однако здесь сразу же следует подчеркнуть крайнюю условность такой совершенно внеисторической аналогии. Дело в том, что платоновская идея отнюдь не была идеей *субъективной*, идеей мышления, т. е. она отнюдь не была родовым,

абстрактным, логическим понятием. Для Платона еще не существует окончательного противопоставления субъекта и объекта, идеального и реального. Поэтому его идея есть высшая форма *самого существования*, "предел" самого бытия; это категория самого бытия, а не мышления. Само греческое слово "идея" — "эйдос" — насквозь пронизано телесными интуициями и может быть даже истолковано как своего рода особо тонкая "вещь" (вроде древнегреческой "души" или, скажем, богов, которые ведь тоже телесны, хотя их составляющая материя — особенно тонкая — это эфир или огонь³⁹). Платон еще не знает "гносеологии", а поэтому и "онтологии"; он не дуалист. И поэтому все попытки представить его учение об идеях в плане "априоризма" и "трансцендентализма" являются совершенно неправомерной фальсификацией, модернизацией его с точки зрения новоевропейского субъективизма и гносеологизма⁴⁰. В противоположность Платону, европейский "рационализм" (так же как и "эмпиризм"), возникший на основе окончательного противопоставления идеального и реального, изначально исходит из принципиального дуализма, что и обусловило весь ход последующего развития философии. На всем протяжении своей истории философия с неослабевающим упорством пыталась решить задачу "примирения", "воссоединения" субъекта и объекта, идеала и реальности, личности и государства и т. д., т. е. задачу "квадратуры круга" — преодоления дуализма своей исходной всеобщей посылки.

Однако вернемся к докантовскому рационализму. Уже Декарт утверждает самодостоверность разума, тем самым закладывая основу учения об "интеллектуальной интуиции" и врожденных ("априорных", если угодно) идеях. Но Декарт — отнюдь не шизофреник аутист; он дуалист. Существование "протяженной" субстанции для него столь же "достоверно", как и существование субстанции "мыслящей". Каково взаимоотношение этих субстанций? Как сохранить принцип абсолютной автономности, самоопределенности разума (т. е. избежать эмпирического релятивизма) и в то же время решить проблему соотношения субъективного и объективного, души и тела, например? Ведь истина — это соответст-

³⁹ Об идеях Платона см.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, История античной эстетики. М., 1963.

⁴⁰ Особенно далеко заходит в подобной модернизации Платона неокантианец Наторп.

224

вне, адекватность мысли и вне мысли существующих предметов. Иными словами, если построения разума действительно способны претендовать не на относительную, но на всеобщую значимость, то *как возможна истина!*

Все эти вопросы, поставленные Декартом, но четко не решенные им (в частности, вопрос о соотношении души и тела), вызвали к жизни характерное направление последекартовского рационализма — *окказионализм* (главный представитель — Арнольд Гей-лингс), которое довело до крайности тенденции своего учителя. Душа, согласно окказионалистам, так же мало может влиять на тело, как и тело на душу. Материальный и идеальный миры сосуществуют, не оказывая друг на друга абсолютно никакого влияния⁴¹. Здесь следует отметить тот исторический факт, что окказионализм явился философией французской *школы математиков*. И естественно, что эту философию в первую очередь интересовал вопрос — как возможна всеобщая, идеальная "априорная" наука, т. е. математика? Окказионалисты по-своему ответили на этот вопрос. Согласно им, математика (как и идеальный мир вообще) развивается своим самодостоверным путем и абсолютно не зависит ни от какой эмпирии. Таким образом этот вопрос был решен. Но оставалась открытой другая не менее существенная проблема: как возможна истина? Как возможно приложение всеобщих идеальных математических положений к эмпирическим, вне разума существующим предметам? Ведь истина — совпадение идеального и реального.

Выход, очевидно, здесь один — *предустановленная гармония*. И действительно, принцип "предустановленной гармонии", впервые четко сформулированный Лейбницем, лежит, по существу, в основе развития всего рационализма Просвещения, начиная с Декарта. Особенно ярко он выступает в учении Спинозы о параллелизме атрибутов. Подобно математикам-окказионалистам, Спиноза утверждает, что ни один модус протяжения не может зависеть от какого-либо модуса мышления, и наоборот. Но *каждому* модусу мышления необходимо соответствует модус протяжения, ибо "порядок и связь идей те же,

что порядок и связь вещей" *².

Таким образом, рационализм (в противоположность эмпиризму) "решил" проблему истины. Решил столь радикально, что неразрешимой оказалась другая проблема — *как возможно заблуждение!* Характерно, что на учение о параллелизме атрибутов яростно обрушились теологи, обвиняя Спинозу в том, что его философия вообще снимает всякое отличие между истиной и ложью, "доб-

⁴¹ Об окказионализме см.: Виндельбанд В. История новой философии. СПб, 1902 Т. 1, с. 151-156.

⁴¹ Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957, Т. 1, с. 407.

225

ром" и "злом". И нужно отдать им справедливость — они нащупали больное место. Впрочем, этот порок "предустановленной гармонии" осознавал еще Декарт. Он мучительно бился над проблемой заблуждения (которое всегда было слишком наглядным фактом), создавая теории о ясных, отчетливых и неотчетливых представлениях. Однако ссылаясь на неотчетливость представлений не спасала дела. Ведь, выражаясь языком Спинозы, каждый модус мышления адекватен модусу протяжения. И если представление "неотчетливо", очевидно, ему соответствует "расплывчатая" вещь.

Декарт нашел "выход" из положения. (Этот же "выход" в той или иной мере был использован последекартовским рационализмом, за исключением Спинозы, и, в частности, окказионализмом.) Оказывается, у человека есть не только разум, но и свободная эгоистическая *воля* со своим резко категорическим "да" и "нет". Именно она и есть источник заблуждения ⁴³. Таким образом, недостаток разума заключается не в том, что он пассивен, созерцателен, но в том, что он *недостаточно пассивен, не абсолютно созерцателен* *.

Осознав расколотость мира на субъект и объект, новоевропейская теория познания запуталась в противоречиях, не сумев ответить на вопрос: как возможна истина? А если и возможна, то как возможно заблуждение? Ответы на эти вопросы был призван дать Кант. Априоризм не был новостью в эпоху, когда жил Кант, он был имплицитно присущ всему рационализму Просвещения. Действительно "коперниковским переворотом" в философии было то, что *Кант впервые разрушил миф о пассивной, созерцательной природе разума*, человеческого сознания вообще. Он сумел показать, что внешняя вещь вообще дана человеку лишь поскольку она вовлечена в процесс его деятельности и выступает в формах этой деятельности. Но что понимается под "деятельностью" в теоретической философии Канта? В практической философии, т. е. в этических построениях было ясно — это свободная воля. Ну, а как быть с научно-теоретическими построениями?

Работа просветителей завершилась выявлением непримиримой антиномии рационализма и эмпиризма, антиномии совершенно необъяснимой, мистической "предустановленной гармонии" (Спиноза, Лейбниц) и абсолютного скептицизма, отрицания всех притязаний разума на всеобщность и необходимость (Юм). В постановке главного вопроса своей "Критики" Кант еще полностью остается на позициях этой просветительской философии, исходной аксиомой которой является убеждение в созерцательной, пассивной при-

⁴³ Полемику Спинозы с этим декартовским "волюнтаризмом" см.: Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957, Т. 2, с. 388—389.

226

роде разума. Об этом свидетельствует уже тот факт, что Кант традиционно рассматривает знание как *суждение* — синтетическое суждение априори. И неудивительно, что, стараясь тщательно исследовать и четко определить все условия и границы решения исходного вопроса, Кант полностью воспроизводит старую классическую антиномию рационализма и эмпиризма; воспроизводит, правда, уже в новой, своеобразной форме, которая в конечном счете и позволила ему сформулировать уже действительно новый, резко выходящий за рамки просветительской философии вопрос.

В чем же заключалась эта "своеобразная" форма? Для просветителей антиномия в конечном счете сводится к противоположности "априорных" всеобщих и необходимых мыслей и —• эмпирических, бесконечно многообразных "предметов", существующих в онтологически присущей им, *своей собственной* предметной форме вне и независимо от субъекта.

Кант с первых же строк "Трансцендентальной эстетики" обрушивается на этот наивный

"догматизм". Правда, по традиции он продолжает называть существующую вне и независимо от субъекта "вещь в себе" — "x" — "предметом" **, но при этом он постоянно разъясняет, что все собственно предметные формы есть формы чисто субъективные и лишь постольку априорные. Кант объявляет субъективными и априорными не только категории рассудка (больше—меньше, причина, субстанция и т. д.), но и присущие нам формы, способы всякого чувственного восприятия — пространство и время. Таким образом "предмет", в отличие от "вещи в себе", воздействующей на органы чувств и данной нам в виде бесконечного интенсивного многообразия времени и пространства, оказывается почти целиком субъективным произведением. Он есть синтез чувственности и рассудка. Предмет всегда есть предмет знания, т. е. наша рассудочная интерпретация чувственного многообразия; вне знания есть не "предмет", но "вещь в себе". Вне знания нет ничего, о чем мы могли бы иметь какое-либо внятное представление. Поэтому получается, что трактовать истину как соответствие знания чему-то, находящемуся вне знания, вроде бы просто нелепость. Вот что пишет Кант по этому поводу: "Что же имеют в виду, когда говорят о предмете, который соответствует познанию, и, следовательно, в то же время также отличается от него? Не трудно убедиться, что этот предмет должен быть мыслим только как нечто вообще равное x, так как вне на-

⁴⁴ Что делает крайне путаной его терминологию и сбивает с толку читателя.

227

шего знания мы ведь не имеем ничего, что могли бы противопоставить знанию, как соответствующее ему" ⁴⁵.

Таким образом сам "реальный предмет", в "параллельное" (Спиноза) существование которого наряду с мыслью верила вся докантовская наука, получает у Канта статус "вещи самой по себе" равной "x", ибо все предметные формы со всеми их связями, т. е. нами же сконструированные понятия (понятия: вещь, причина, величина, фигура и т. д.) мы сами "накладываем" на меняющиеся содержание времени и пространства, поставляемое чувствами. Во всех своих познавательных операциях человек, по Канту, *не имеет дела непосредственно с "вещью в себе"*, а всегда оперирует собственными идеальными представлениями — идеальной предметностью, способной наполняться разным чувственным содержанием. Так, например, только в форме предметного идеального представления "дом" мы способны рассматривать как инвариантные и стоэтажное сооружение из бетона и стали, раковину (дом моллюска) и камышовую хижину, и штрихи на листе бумаги (чертеж дома или рисунок), при этом наш глаз, априори направляемый *данным* понятием, будет активно искать во всех этих разных чувственных комплексах крышу, дверь и т. д. — все, что *необходимо должно быть* у дома вообще. Зверь, обладающий более острым зрением, но не имеющий свойственных нам априорных понятий, не заметит двери, даже если стукнется об нее лбом. Домашняя кошка рефлекторно знает свою и соседнюю дверь, однако любой самый четкий рисунок для нее — бессмысленное пятно, автоматически исключаящееся из восприятия.

Просветительская теория познания спрашивала: как возможны истина, т. е. соответствие всеобщей мысли и разных единичных вещей? Кант ответил: истина возможна лишь в форме предмета, т. е. как соответствие понятия, обладающего качествами *всеобщности и необходимости* и чувства (эмпирического многообразия ощущений, возникающих в априорных формах времени и пространства). Но тем самым не снимается старый вопрос — как возможно само это соответствие? У Канта старая проблема принимает лишь радикальную форму вопроса — *как вообще возможен предмет, в чем "основание предметности"*?

Предметность, согласно Канту, есть правило расположения ощущений в пространстве и во времени, которое заключает в себе применение чистого рассудка (категорий) с помощью которого субъективные соединения восприятия получают объективный и

⁴⁵ Кант И. Критика чистого разума, перевод Лосского Н. СПб, 1915, с. 89— 90 (104). Ср. Кант И. Соч. М, 1964, Т. 3, с. 704. (Далее - Кант И. Критика... , стр. (порядковый номер текста в переводе Лосского); стр. в новейшем издании.

228

всеобщий характер. Но как становится возможным применение априорных категорий, обладающих качествами всеобщности и необходимости, к имеющим в конечном счете эмпирическое происхождение, ощущениям? Ведь "наша природа такова, что *наглядные представления* могут быть только чувственными, т. е. содержат в себе лишь способ действия на нас предметов (читай — "вещей в себе". — Ю. Б.). В свою очередь, способность *мыслить* предмет чувственного наглядного представления *сеть, рассудок*. Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один не был бы мыслим. Мысли без содержания пусты, а наглядные представления без понятий

слепы. Поэтому в одинаковой мере необходимо понятия делать чувственными (т. е. присоединять к ним предмет в наглядном представлении), а наглядные представления делать понятными (т. е. подводить их под понятия). Эти две способности не могут замещать своих функций одна другою. Рассудок не может ничего наглядно представлять, а чувства не могут ничего мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание" **, т. е. *сам предмет* в кантовском смысле этого слова. Итак, налицо старая антиномия рационализма и эмпиризма; остается открытым все тот же старый вопрос: "Как понять то обстоятельство, что природа должна сообразовываться с категориями, т. е. каким образом категории могут *a priori* определять соединение многообразия природы, не заимствуя этого соединения из природы?"⁴⁷.

Что дает мышлению основание временную последовательность представлений хотя бы гипотетически представлять как причинно-следственную связь, а их одновременность как целостную "вещь"? Докантовский рационализм не видел здесь иного выхода, кроме допущения "предустановленной гармонии" мышления и бытия.

Кант резко критикует подобное допущение и, как это ни парадоксально звучит в его устах, критикует именно за *субъективизм*,

⁴⁶ *Кант И*, Критика... , с. 61-62 (75), 155.

⁴⁷ Там же, с. 113. Следует учитывать, что здесь говорится о "природе" в кантовском смысле этого слова, т. е. имеется в виду многообразие ощущений, выступающих в априорной форме бесконечного многообразия чувственности — времени и пространства. Кант вообще употребляет крайне путаную терминологию, что отмечалось почти всеми его исследователями. Это относится, в частности, и к термину "*a priori*". По отношению к рассудку априорность прежде всего обозначает не просто "субъективность", "внеэмпиричность", но *всеобщность и необходимость, как основную функцию категорий*. Иной оттенок в отношении форм чувственности; хотя последние тоже априорны (в том смысле, что все ощущения могут быть даны лишь как различные модификации времени и пространства), но всеобщность *не есть их функция* по отношению к эмпирическому многообразию ощущений. Иными словами, время и пространство не могут придать тому или иному случайному комплексу ощущений характер предмета. Последнее — функция рассудка.

229

за те релятивистские выводы, которые из допущения подобной гармонии могут быть сделаны. Ведь у разных людей мысли могут быть противоположны. Но коль скоро Бог предустановил вечную гармонию мышления и бытия — все они истинны: "Быть может кто-либо предложит путь средний. Именно допустит, что категории не суть *мыслимые нами самими* первые априорные принципы нашего знания и не заимствованы из опыта, но представляют собою субъективные, внедренные в нас вместе с нашим существованием задатки мышления, устроенные нашим Творцом так, что применение их точно согласуется с законами природы, с которыми имеет дело опыт... В таком случае я не мог бы сказать: действие связано с причиною в объекте (т. е. необходимо), но принужден был бы выражаться лишь следующим образом: я так устроен, что могу мыслить это представление не иначе, как связанным так-то. Это и есть то, что наиболее желательно скептику, так как в таком случае всякое наше знание, опирающееся на утверждаемое нами объективное значение наших суждений, превращается в простую видимость, и не оказалось бы недостатка в людях, которые не признавали бы в себе и этой субъективной необходимости (которая должна быть чувственной необходимостью); во всяком случае ни с кем нельзя было бы спорить о том, что основывается только на характере организации того или другого субъекта"⁴⁸.

Кант против предустановленной гармонии, и тем не менее ему самому нужно найти основание для гармонии мысли и факта. Но кантовская "гармония" оказывается принципиально иной, чем в просветительском рационализме; иной настолько, насколько своеобразным в кантовской "Критике" оказалось воспроизведение антиномии рационализма и эмпиризма. Ведь кантовская противоположность — это не противоположность знания и предмета, существующего вне и до знания, но противоположность *внутри самого знания, внутри самого предмета знания*. Это значит, что субъектом гармонии чувственности и рассудка может быть сам человеческий субъект, носитель обоих необходимых, но в отрыве друг от друга совершенно пустых и бесполезных "элементов" всякой предметности, всякой истины и знания вообще. Именно на этой почве оказалось возможным поставить тот вопрос, поиски ответа на который привели к "коперниковому перевороту" в философии. *Каков механизм синтеза чувственности и рассудка!* Ведь чувственность и рассудок рядоположны и сами по себе никак не связаны между собой.

⁴⁸ *Кант И*. Критика... , с. 114—115 (168), 215. Это место из "Критики" следует иметь в виду охотникам сводить философию Канта к релятивизму, рассматривающему весь мир с точки зрения "особой организации субъекта".

230

Конечно, гегельянцам может показаться странным то огромное значение, которое Кант придавал

антиномии чувственности и рассудка, то, что он находил почти непреодолимую трудность в проблеме соединения их. Ведь то и другое — способности субъекта! И, как показал Гегель, субъект (а следовательно, и формы его познания), не есть что-то ставшее, застывшее, но — сама *деятельность*, в которой все переходит во все. Поэтому чувственность "необходимо" рассудочна, а рассудок — чувственен и т. д.

Но для Гегеля проблема чувственности уже не представляет никакой трудности лишь потому, что он объявил нелепейшим предрассудком "вещь в себе". Чувственность, по Гегелю, не может быть страдательной, пассивной, "воспринимающей", так как ей нечего воспринимать! Она так же, как и понятия, — продукт нашей деятельности. Более того, в конечном счете, она лишь "недоразвитое" понятие; понятие, еще не дошедшее до "самосознания" и лишь постольку производящее иллюзию восприятия чего-то другого, "страдательного" отношения к этому другому. На деле, это для чувственности — "свое—другое". То, что было так просто и ясно для Гегеля, ликвидировавшего все "иррациональные остатки" и постулировавшего абсолютное тождество бытия и мышления, — все это было далеко не очевидно Канту.

В отличие от своих диалектических "последователей" (Фихте — Гегеля) Кант сохранял "предрассудки", свойственные "человеку науки". Он верил, что вне построений нашего разума есть еще и мир "сам по себе". Мы связаны с этим реальным чужим миром посредством чувственности, которая суть *страдательная воспринимающая* способность, хотя весь "материал" поставляемый чувственностью, если только он проникает в сознание, подлечит активной переработке нашей мыслью, иначе он остается бессмысленным и не осознаётся, т. е. просто не замечается. Это кантовское понимание чувственности блестяще подтверждается современной экспериментальной наукой, доказавшей, что человек, как всякое животное, обладает способностью бессознательной рецепции и даже, может быть, и апперцепции ("самоощущение" — чувство собственного "Я"). Но *все* такого рода *непосредственные* "восприятия" проявляются лишь в форме автоматических биореакций, *незаметных для нас самих*: от "машинального" изменения режима работы желез или кровяного давления в ответ на электромагнитные или атмосферные возмущения до *чистой* ауто-ритмии — апперцепция? *Неосознанные* автоматические биореакции являются объектом изучения физиологии и медицины, но не психологии и, уж тем более, гносеологии, поскольку сами по себе они ни в каком смысле не являются фактами сознания, элемен-

231

тами представления. Они бессознательны! Кант хорошо понимал это, и, вместе с тем, все же считал, что и наука о сознании (гносеология), если она не хочет превратиться в пустую диалектику понятий или пошлый логический позитивизм, обязана сохранить понятие страдательного "ощущения" (чувственности как пассивно воспринимающей способности) в качестве *исходного*. Кант утверждает, что для самого познающего субъекта всякое его собственное беспредметное "чистое" ощущение это — "вещь в себе" равная "х". Человеческое сознание никогда не имеет дела *непосредственно* с ощущением как таковым *вне налагаемой рассудком* целостной предметно-понятийной формы с той или иной логической интерпретацией. И опять-таки: это главное основоположение кантовской теории познания нашло блестящее экспериментальное подтверждение в рамках современной гештальт-психологии. Оказывается, мы не можем слышать "просто звук" той или иной интенсивности: мы, не глядя, "услышим" не звук сам по себе, а бегущую мышшь или шорох бумаги в пальцах соседа по комнате; мы услышим скрипку, паровозный гудок или шум ветра и т. д. При этом один предметный гештальт (образ) будет автоматически заменяться другим, исправляя ошибку первоначального восприятия. И так — до тех пор, пока не будет правильно определен *мышлением* источник звука, предметно-понятийное восприятие которого должно стать *инвариантным* для разных органов чувств, для слуха, зрения и, может быть, для осязания одновременно. Устанавливаемая мышлением *инвариантная* предметная соотнесенность совершенно разных по качеству чувственных данных (звуковых колебаний воздуха и отраженных световых лучей, уловленных глазом) становится критерием *адекватности* целостного предметного восприятия. Хотя и здесь еще не снимается окончательно вопрос: *адекватности* — чему? Ведь разнородные воздействия извне, фиксируемые живыми органами чувств человека или специально созданными им приборами, субъект может пред—ставить себе (заметить их и сделать предметами знания) лишь в форме собственных уже готовых гештальт-конструкций, т. е. логически взаимосвязанных идеальных образов и понятий, наличных в сознании *до всякого восприятия* ⁴⁹.

⁴⁹ Нильс Бор пытался объяснить гносеологические трудности современной физики тем обстоятельством, что мы

вынуждены воспринимать новые данности, фиксируемые искусственно созданными приборами (радиоволны, рентгеновское излучение и много других такого рода новых "вещей"), в *форме понятий и целостных представлений*, сложившихся на основе весьма ограниченной *живой* чувствительности. (Глаз способен воспринимать только узкий диапазон световых излучений, ухо — столь же узкий диапазон другой реальности — волновых колебаний воздуха). Сумев уловить принципиально новую данность, мы представляем ее по-

232

Все восприятия, попадая в сферу сознательного внимания, предстают перед нами в понятийно-предметной форме. Таковы и "искусственные восприятия" неизвестных раньше "вещей". Ведь любой специальный прибор (новое воспринимающее устройство) строится экспериментатором не вообще для "чего-нибудь", но с конкретной целью проверить уже *наличные* гипотетические представления, сформулированные мышлением теоретика на основе известных предметных понятий. Новые данности предстают поэтому в форме заранее заданных гипотетических представлений, даже если они неожиданные и противоречат гипотезе. Их можно анализировать с точки зрения инвариантности, ставя вопрос о степени их адекватности искомому "х". Но при этом общее убеждение об адекватности неожиданных данностей чему-то во вне существующему в научной концепции знания сомнению не подлежит. Возникают трудности с их понятийно-предметной интерпретацией, которые в трансцендентальной физике (в биологии, психологии) можно преодолеть лишь частично. Так, современные физики сопоставляют волновые уравнения с квантовыми матрицами, т. е. пытаются связывать разные методы получения и измерения данных, основанные на совершенно разных предметных понятиях ("волна" — "частица"), и если находят общие численные инварианты, вроде константы Планка⁵⁰, то полагают, что они являются проявлением цельных *реальных* объектов, обозначаемых одним словом — "фотон", "электрон" и т. п.

Как здравый крестьянин, убежденный в реальности своей коровы, физики не сомневаются, что и их "фотоны" тоже реальность, хотя предметная сущность таких объектов явно противоречива. Инвариантное тождество разных способов восприятия таких сущностей может быть выражено уже только числом. Это ведет к разорванности сознания, ибо *неустранимые* предметные представления, отождествляемые численным инвариантом взаимоисключающе: "частицы" имеют определенную *линейную* траекторию, предел распространения "волн" — бесконечность *во все стороны сразу*. Как быть? По средам будем рассматривать электрон как "частицу", а по пятницам как "волну" — по надобности? В зависимости от целевой направленности расчетов и по "принципу дополнительности".

средством соединения взаимоисключающих старых понятий — как "волну" и "частицу" одновременно, сформулировав принципы "дополнительности". Другого способа представления нет. (См. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М., 1961).

⁵⁰ Планк доказал, что кинетическая энергия "частиц" точно пропорциональна частоте колебаний "волн", что выражается в постоянной величине "Л".

233

Как "человек науки" физик не может не верить в реальность исследуемого объекта, хотя уже *ему самому*, без помощи Канта, стало ясно, что сам по себе реальный объект ("вещь в себе" равная "х") и все самодельные идеально-математические представления об объекте — "вещи" разные. Остается утешиться тем, что в идеальной форме своих самодельных понятий все-таки есть возможность ухватить "кусочек" реальности, устрашающим доказательством чего служит чудовищная мощь водородной бомбы. Парадокс современной небывало успешной "трансцендентальной" физики заключается в том, что обретенный "кусочек" реальности оказывается все увесистее по мере того, как яснее осознается принципиальная разница, вплоть до полной несовместимости, идеального и реального. Почему это так — мучительная загадка для физика, толкающая его, против воли, к походу в ту "туманную область", где расположены "жуткие логовища метафизиков".

Современный физик невольно становится гносеологом, хотя в самом жутком из логовищ гносеологии — в "Критике" Канта — никто из современных физиков всерьез пока еще не копал. Поговаривать о таинственном Канте начали корифеи (Нильс Бор, Макс Борн, Альберт Эйнштейн), но разговор этот свелся к уровню представлений, почерпнутых из дремучих учебников философии. Далеко ходить и глубоко копать корифеям некогда, показалось, что ближе к ним стоит "научная философия" — логический позитивизм. С этими ребятами разобраться проще — ведь современный позитивизм повторяет "зады" все той же математизированной физики. Оказалось, что "этих" можно легко поставить на место. Так, Макс Борн пишет: "Позитивизм исходит из предположения, что единственные непосредственно очевидные утверждения описывают *непосредственные чувственные восприятия*. Все другие утверждения суть ... *соглашения*,

искусственно изобретенные для того, чтобы упорядочить и "экономически" упростить поток чувственных восприятий. Эта точка зрения никоим образом не находит обоснования в самом естествознании"⁵¹.

Снисходя до разговора со своими собственными философскими эпигонами — позитивистами, выдающийся теоретик квантовой физики старается не затрагивать такие слишком сложные для недоумков понятия как электромагнитное "поле", "частица", "волна", "эфир"... Он легко раскрывает девственную наивность логического позитивизма посредством анализа таких "классических" для присяжных философов "непосредственных" чувственных восприятий как "стол" и "стул". Читаем: "Когда я смотрю на этот

⁵¹ Борн М. Физика в жизни моего поколения. М., 1963, с. 93,

234

стол или на этот стул, я получаю бесчисленные чувственные восприятия — цветовые пятна, и когда я двигаю головой, эти восприятия меняются. Я могу коснуться этого предмета и опять получить большое разнообразие новых чувственных восприятий, впечатления от различных сопротивлений, шероховатости, теплоты и т. д. Но если сказать по честному, мы наблюдаем не эти несогласованные впечатления, а целостный объект — "стол" или "стул". *Существует процесс подсознательного соединения, и то, что мы реально наблюдаем, есть целостность, которая не равна сумме единичных впечатлений, а есть нечто новое"*⁵².

Последнее положение этого текста практически *буквально* воспроизводит формулировку, которая многократно повторяется в "Критике чистого разума", в книге Канта, которую Макс Борн *не читал!* — он сам с сожалением говорит об этом. Откуда же физик взял эту формулировку? Сам додумался? Макс Борн точно указывает источники: "Я сошлюсь на гештальт-психологию Эренфельса, Келера и Вертхаймера. Слово "гештальт" означает реально воспринимаемую целостность... "стул" *не есть первичное чувственное восприятие*, а образ (гештальт), происходящее в подсознании обобщение чувственных восприятий к новому единству, которое не зависит от изменений этих восприятий. Ибо если я двигаю головой, руками, глазами, чувственные восприятия меняются самым сложным образом, но все же "стул" остается неизменным. Стул является *инвариантом* относительно изменений, происходящих во мне самом и в других вещах или лицах, воспринимаемых мной как образы (гештальтен). Этот факт "инвариантности", надо сказать, весьма очевидный факт, и есть, как мне кажется, то, что мы имеем в виду, когда говорим, что стул "реально существует"⁵³.

Вчитываясь в этот текст физика, я не могу отделаться от впечатления, что это просто цитата из "Критики", включая и "*подсознательное обобщение чувственных восприятий*" (*бессознательное* соединение их по схеме понятия — Кант). Но выпирает в тексте *определение целостности* образа посредством математического термина "инвариант". В "Критике" нет этого термина, поскольку во времена Канта еще не было глубокоразработанной аналитической геометрии со строгой теорией инвариантности. Но суть дела от этого не меняется. Я думаю, что Кант предвосхитил теорию инварианта в своем анализе "схематизма" воображения как "правила построения" любой понятийной предметности. Во всем этом мы попробуем разобраться позже. Пока же послушаем еще Макса

⁵² Борн М. Физика в жизни моего поколения. М., 1963, с. 94. (курсив мой. — Ю. Б.)

⁵³ Там же, с. 95.

235

Борна — его понимание инварианта как общей схемы *устойчивой целостности* человеческих представлений поможет нам легче понять *собственно кантовский* взгляд на вещи, *исходно* направленный глубже, чем поиски современной гештальт-психологии. Макс Борн пишет: "Выражение "инвариант" ...образует звено, связывающее психологические соображения с точным естествознанием. Это — математическое выражение, впервые употребленное в аналитической геометрии с целью дать количественное определение пространственных образов, которые представляют простые тела или их конфигурации ... так называемые инварианты в рассматриваемой фигуре

описывают *только существенное*. Точно то же справедливо, если мы имеем дело не только с геометрической формой и объемом, но и с цветом, теплотой и другими физическими свойствами ... исключается несущественное, случайное... То, что остается, суть инварианты, которые описывают объект. Этот метод в точности эквивалентен тому, который осуществляется в подсознательном мышлении людей, далеких от науки, когда у них создаются образы" ⁵⁴.

Итак, инвариант — каркас устойчивой целостности любого представления — при ближайшем рассмотрении оказывается всего лишь методом "добровольного игнорирования несущественного" (Максвелл). В приложении к *научным* понятиям — это строго формализованный математический метод. Но чем определяется выбор самой точки зрения на "существенность"? Ведь очевидно: то, *что именно* выберем мы как "существенное" определит целиком и конкретное качество данной предметности со всеми ее логическими взаимосвязями. Концепт инварианта, связанный с гештальт-психологией, ставший на твердую почву теории целостного восприятия — дает ей возможность использовать в экспериментах математический аппарат *измерения*, что и пытается практически осуществить современная генетическая ("математическая") психология (П. Фресс, Ж. Пиаже, Б. Инельдер и др.).

Все это очень важно и интересно, но при этом остается открытым *главный вопрос* кантовской "Критики": чем определяется выбор существенности, т. е. принцип организации многообразия? Если существенность задана, математическая теория инварианта работает — как в живом мышлении, так и в кибернетическом. Но человек, в отличие от машины, способен *легко заменять* одну "существенность" на совершенно иную. В науке от этого полный хаос: веер самых разных теоретических построений — теорий часто принципиально несовместимых, и вместе с тем все они по-своему

⁵⁴ Борн М. Физика в жизни моего поколения, с. 96. (курсив мой. — Ю. Б.)

236

правы, поскольку "ухватывают" свой кусочек реальности. В чем существо *исходной интенции* разных предметно-целостных построений — гештальтов?

Если ставить вопрос по-кантовски, он будет звучать так: что является *основанием* синтеза чувственности и рассудка? Ясно, что продукт синтеза — инвариантно целостное "гештальт-представление". Но что задает направляющую интенцию синтеза? Вольная воля субъекта? Его *произвол*]

Такова точка "коперниковского переворота" Канта. Насколько мучительным был для него последний шаг к этой своей роковой точке свидетельствуют два текста "Дедукции чистых понятий рассудка" (вторая и третья секции, 15-27) ⁵⁵, где впервые вводится и рассматривается продуктивная способность воображения. Характер переработки указанных разделов во втором издании "Критики" свидетельствует о том, что Кант хотел прикрыть остроту далеко идущих выводов, вытекающих из слишком оригинальной постановки вопроса о конструирующей функции произвола. Во втором издании он выпячивает на передний план в качестве исходной таинственную "трансцендентальную апперцепцию", т. е. "Я", но поскольку "Я" могло пониматься всеми только как *чистая мысль* (в плане декартовского *cogito ergo sum*), это дало повод последователям Канта (в частности, Фихте) приписать "самоаффектацию" рассудку, который, сам по себе будучи строгой *логикой*, априори исключает всякую произвольность. И если как исходное основоположение постулируется все-таки мысль, то все и выводится из самой мысли.

Чувственность как страдательная *воспринимающая* способность и связанная с ней "вещь в себе" как некий "х", воздействующий на чувственность, становятся в такой концепции знания излишними. С Фихте начинается борьба против "досадной непоследовательности" великого учителя — "вещи в себе". Протесты Канта против извращения его теории познания не помогли. Они и не могли помочь, ибо на том уровне знаний представление о "Я" как об "*апперцепции*" (не самоосмыслении, как у Декарта, а *чувственном самовосприятии*) могло казаться лишь причудливым "способом выражения" (терминологической игрой) кенигсбергского парадоксалиста.

Чистое "Я" понималось и по сей день понимается всеми либо как просто "фиктивная функция" или "эпифеномен" — иллюзия (материализм), либо как реальная но "бестелесная", всецело *духовная* мысленная сущность, принципиально не подлежащая *чувственному восприятию*, т. е. "рецепции"

или "перцепции". Чтобы

⁵⁵ Кант И. Критика..., с. 86-118, 190-216, 699-719.

237

адекватно понять кантовскую "трансцендентальную апперцепцию" нужно было бы допустить особое "*внутреннее чувство*", (что и делает Кант) способное воспринимать "вещи" с отрицательной геометрической размерностью,двигающиеся против обычного хода времени, т. е. "вещи" со сверхсветовыми скоростями. До такого рода невероятных "вещей", воспринимаемых особого рода чувственностью, во времена Канта не мог бы додуматься даже самый безумный мистик. Чувственность всецело сводилась к способности восприятия *внешних* воздействий посредством внешних органов чувств: зрения, слуха, осязания, обоняния. Все, что сверх этого — либо чистая мысль, либо просто "ничто" — иллюзии. И в зависимости от точки зрения в интересах монизма иллюзиями могли представляться либо наши мысли (понятия с их качествами всеобщности и необходимости) либо чувственные восприятия (инобытие духа), либо принималось параллельное бытие и мыслей и чувственных данных, основанное на принципе предустановленной гармонии. Но в любом случае все, что выходит за рамки и чистой мысли и *внешних* чувств полагалось равным нулю. Поэтому не только представления о запредельных "сверхсветовых вещах", но и о таких уже обычных для нас сегодня реальностях как радиоволны, альфа-лучи и прочих такого рода данностях, воспринимаемых искусственными органами чувств, должно было казаться бредом. Ведь даже тривиального для современной медицины деления *живых* рецепторов на *экстерорецепторы*, воспринимающие воздействия внешней среды, и *интерорецепторы*, воспринимающие раздражения из внутренней среды организма (в числе последних — *проприорецепторы*, бессознательно воспринимающие изменения положения частей тела и напряжения мышц, что обеспечивает поддержание равновесия), биология времен Канта еще не знала. И тем не менее, Кант, подобно современной медицине, постулирует существование "внутреннего чувства", посредством которого "Я" воспринимает само себя в качестве некоторой временной данности, недоступной внешним органам чувств. Это *чувственная* самоданность "Я" (апперцепция) может выступать перед нами лишь так же, как и все внешние данности, лишь в форме предметно-осознанного явления (пред—ставления), за которым скрывается подлинное наше "Я" в качестве недоступной для полного понимания "вещи в себе" равной "х". Таким образом и получается фантазмагорическое понятие "трансцендентальной апперцепции", т. е. предельного (или, как выразились бы современные биологи, "*порогового*") чувственного *самовосприятия*, которое обнаруживает себя в психическом действии как способность "Я" поворачивать время вспять от будущего

238

к прошлому, от цели к средствам. Проявлениями этой способности являются: 1) тенденциозно-сознательная память, всегда представляющая нам прошлое в соотнесенности с должным будущим и 2) совесть — способность пересматривать прошлое и "исправлять" его, накладывая запрет (табу) на побуждения, детерминированные нашим собственным естеством, но неприемлемые с точки зрения нравственно должного, положенного автономной *волею* "Я" в качестве закона. Однако, Кант понимает, что чистая апперцепция сама по себе все же не может нам дать ничего кроме пустого утверждения "Я — есть". Самосознание, даже трактуемое как чистое чувственное самовосприятие, не есть *самопознание*. Последнее — это процесс самоопредмечивания. Поэтому даже в самой трансцендентальной апперцепции надо найти функцию, обеспечивающую синтез чувственности и рассудка. Должно быть нечто, что обеспечивает нам *сознательное* восприятие собственного "Я" по схеме конкретно-предметного наглядного представления: "Я" не просто как чувство времени, но я — православный, телесно-духовный, курящий, женатый и беспартийный, вспыльчивый и т. д.

РАЗДЕЛ 3.

ПРОДУКТИВНОЕ ВООБРАЖЕНИЕ

КАК КВАДРАТУРА КРУГА. ПРОИЗВОЛ

Начиная разговор о роли продуктивного воображения в кантовской "Критике", следует сразу же подчеркнуть, что ходячие представления об этой таинственной "способности", как о способности человека фантазировать, строить гипотезы, интуитивно усматривать что-либо и т. д., хотя и заключают в себе определенный рациональный смысл, в целом не совпадают с собственно кантовской постановкой вопроса.

Повторяем, основная и определяющая проблема кантовской "Критики" — это вопрос: как возможен синтез чувственности и рассудка, каков механизм, *движущая пружина* этого синтеза? Ведь чувственность и рассудок рядоположны и сами по себе никак не связаны между собой.

Где здесь выход? Выход, очевидно, один — *отказаться от ря-доположности* и допустить некую высшую, непостижимую сферу чувственного рассудка и чувственной априорности, случайной необходимости, всеобщей единичности! Итак, приходится предполагать сферу, где сходятся все начала и концы, где квадратура круга оказывается осуществленным фактом.

239

Итак: "существуют два ствола человеческого познания, происходящие, возможно, из *общего*, но нам не известного корня, а именно, чувственность и рассудок; посредством первой предметы даются, посредством второго мыслятся". В одном месте Кант говорит об "*общем* корне" как "возможном", а в другом — как о "существующем". Но этот корень "нам неизвестен"⁵⁶.

Но действительно ли до такой уж степени "неизвестным" остался Канту этот "корень"?

Послушаем самого Канта: "В исследуемом нами случае, очевидно, должно существовать нечто третье, однородное в одном отношении с категориями, а в другом отношении с явлениями и обуславливающее возможность применения категорий к явлениям. Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, *интеллектуальным*, а с другой — *чувственным*. Такой характер имеет *трансцендентальная схема*"⁵⁷.

"Схема чувственного понятия ("чувственного понятия"! — квадратного круга. — Ю. Б.) ... есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения *a priori*"⁵⁸. К этому можно добавить еще: "Этот схематизм нашего рассудка в отношении явлений и чистой формы их есть сокровенное в недрах человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам едва ли когда-либо удастся проследить и вывести наружу"⁵⁹.

Современная аналитическая геометрия, перерастающая в тензорную алгебру, приемы этого искусства выявила и изложила в форме теории *инварианта*. Но Кант этого знать не мог. Он исходил из доступных ему представлений.

Итак, схема, т. е. "продукт и как бы монограмма чистой способности воображения", есть в то же время "схематизм нашего рассудка". Больше того, способность воображения лежит в конечном счете и в основе "трансцендентальной апперцепции". Читаем Канта: "Трансцендентальное единство апперцепции относится к чистому синтезу способности воображения, как к априорному условию возможности всякого сочетания многообразия в одном знании. Но *a priori* может происходить только *продуктивный синтез способности воображения*, так как *репродуктивный синтез* опирается на условия опыта. Следовательно, принцип необходимого единства чистого (продуктивного) синтеза способности воображе-

⁵⁶ Приводя эти высказывания Канта, крупнейший представитель современного иррационализма Мартин Хайдеггер торжествующе потирает руки: "Итак, кан-товская философия приводит нас к неизвестному!" (*Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 83).

⁵⁷ *Кант И. Критика...*, с. 119 (177); 221.

⁵⁸ Там же, с. 120 (181); 223.

⁵⁹ Там же.

240

ния *до апперцепции* составляет основание возможности всякого знания, в особенности опыта"^м.

Однако оставим пока в покое "продуктивную способность воображения" и попробуем предварительно рассмотреть ее "продукт" и "монограмму" — "схему".

Здесь следует, прежде всего, подчеркнуть, что именно это узловое понятие Канта (а через него и сама "продуктивная способность воображения") подверглось наибольшему извращению в послекантовской философии. Немецкая философия (начиная с Фихте и кончая современными неокантианцами — без каких-либо исключений) не нашла ничего лучшего, кроме трактовки "схематизма времени" и самой "продуктивной способности" в плане ходячих пошлостей ассоцианистской психологии. Так, например, Виндельбанд пишет: "Если индивидуум произвольно по законам ассоциации создает из материала своих восприятий новые сопоставления, то эту деятельность называют воображением...". Иронизируя над своим "великим учителем", Виндельбанд продолжает далее: "Такова — "коперниковская точка зрения", открытие которой Кант приписывал себе и которая необходима-для того, чтобы сделать понятным отнесение наших представлений к предметному миру" ". Следует подчеркнуть, что Виндельбанд — один из наиболее добросовестных исследователей Канта. Но как истинный "неокантианец" он, конечно,

усматривает "коперни-ковский переворот" отнюдь не в учении о способности воображения.

Согласно кантовским интерпретаторам схема — это простая *ассоциация*, чисто пассивное *усмотрение аналогии* временных (а следовательно, и пространственных, ибо "чистый образ всех предметов чувств вообще есть время" ⁶²) отношений и — категорий.

Не будем, однако, здесь подвергать критике это ходячее представление о кантовской "схеме", но используем его в качестве своего рода "эвристического" принципа выяснения подлинной сущности и значения продуктивной способности воображения, после чего у нас еще будет повод вновь, уже под другим углом зрения рассмотреть "схему". Такой "ход" представляется возможным тем более, что есть все основания предполагать, что и сам Кант использовал подобный "эвристический" прием, чем и дал повод к многочисленным недоразумениям "интерпретаторов".

Итак, мы можем чисто пассивно фиксировать аналогии между некоторыми временными и пространственными отношениями и

⁶⁰ Кант И. Критика... , с. 96 (118); 712. В данном случае цитируется текст первого издания, приведенного переводчиком (Лосским Н.) в качестве примечания.

⁶¹ Виндельбанд В. История новой философии. СПб, 1905, Т. 2, с. 64.

⁶² Кант И. Критика... , с. 121 (182); 224.

241

категориями рассудка. Например, "схемой субстанции служит устойчивость реального во времени", схема причинности "состоит в последовательности многообразия" и т. д. Как нетрудно заметить, здесь воспроизведены все те же старые "схемы" классического эмпиризма, на основании которых Юм пришел... отнюдь не к утверждению необходимости и всеобщности рассудочных понятий!

И в самом деле, *пассивная* фиксация подобных аналогий еще абсолютно ничего не решает. Из случайного факта одновременности ощущений, например, не следует с необходимостью, что перед нами единая и целостная вещь. Другой человек мог бы, возможно, произвести другую "ассоциацию", что и случается, когда "тень принимают за плетень". История познания доставляет бесчисленные примеры подобных "случаев".

Итак, не снимается все тот же старый вопрос: *как случайная одновременность или последовательность наших ощущений может превратиться в объективно существующую вещь или, скажем, причинное отношение между вещами!*

Согласно постановке вопроса, имплицитно присущей всей "Критике чистого разума", вывод здесь может быть один. Синтез чувственности и рассудка может быть произведен лишь в *деятельности*, а именно — в *произвольной* и в этом смысле "слепой", субъективной деятельности продуктивного воображения.

Мы сознательно употребляем здесь именно это "жесткое" слово — "произвол", чтобы подчеркнуть всю оригинальность кантовской постановки вопроса. Сам Кант чаще предпочитает употреблять более мягкие термины — "самодетельность", "свобода". И тем не менее "произвол" более точно выражает специфику кан-товского открытия. Впрочем, и сам Кант часто поясняет: "свобода, т. е. произвол!" ⁶³.

Итак, Кант утверждает: "Синтез есть первое, на что мы должны обратить внимание, если хотим судить о первом происхождении наших знаний. Синтез вообще, как мы увидим это впоследствии, *есть исключительно действие способности воображения, слепой*, хотя и необходимой функции души; без этой *деятельности*, мы не имели бы никакого знания, хотя мы и редко осознаем ее в себе" ⁶⁴.

"*Соединение (conjunctid)* многообразия вообще никогда не может быть воспринято нами через чувства, и, следовательно, не мо-

⁶³ См., например, определение искусства — сферы, где наиболее отчетливо и ярко проявляется деятельность продуктивного воображения: "Искусством следовало бы назвать только создание чего-либо через свободу, т. е. через произвол". (Кант И. Критика способности суждения. СПб, 1898, с. 172).

⁶⁴ Кант И. Критика... , с. 74 (103) (курсив мой. - Ю. Б.); 174.

242

жет также заключаться в чистой форме чувственного наглядного представления (т. е. во времени и

пространстве. — Ю. Б.); ведь оно есть акт самодеятельности силы представления... мы не можем представить себе ничего соединенным в объекте, чего прежде не соединили сами; среди всех представлений соединение есть единственное, которое не дается объектом ("вещью в себе". — Ю. Б.), а может быть произведено только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности" ⁶⁵. Кант хорошо понимал всю колоссальную значимость своего открытия. Он писал: "Что воображение есть необходимая составная часть самого восприятия, об этом, конечно, не думал еще ни один психолог. Это происходит отчасти вследствие того, что эту способность ограничивают только деятельностью воспроизведения, а отчасти вследствие того, что предполагают, будто чувства не только дают нам впечатления, но даже и соединяют их и производят образы предметов, между тем как для этого, без сомнения, кроме восприимчивости к впечатлениям, требуется еще нечто, именно функция синтеза впечатлений" ^М. "Итак, у нас есть чистая способность воображения, как основная способность человеческой души, лежащая в основании всех априорных знаний. При помощи ее мы приводим в связь многообразие наглядного представления, с одной стороны, с условием необходимого единства чистой апперцепции, с другой стороны. Эти крайние звенья, именно чувственность и рассудок, необходимо должны соединяться друг с другом при помощи этой трансцендентальной функции способности воображения" ⁶⁷.

Сразу же возникает множество вопросов.

Если произвольно придать совпадению данного порядка ощущений характер всеобщности и необходимости, т. е. придать этим ощущениям характер объективного предмета, — если все это есть дело слепого произвола, — то какова цена такой "всеобщности" и "необходимости"?

Но, во-первых, Кант отнюдь не пытается утверждать, что "предмет" — это и есть вне и независимо от нас существующая "*вещь в себе*". Предмет, согласно Канту, это *лишь "явление"* ^М продукт субъективной деятельности: это наше, человеческое произведение, хотя воображение в данном гипотетическом случае, ничего не "сочиняет". Его функция заключается лишь в произвольном возведении случайного эмпирического комплекса в ранг су-

⁶⁵ Кант И. Критика... , с. 87, 190.

** Там же, с. 97, сноска (цитируется текста первого изд.); 713. ⁶⁷ Там же, с. 99 (124); 716. См. также весь текст "Трансцендентальной дедукции чистых понятий рассудка" первого издания.

243

щественного основания предметности данного рода. И в этом-то и заключается его "продуктивность". Ибо произведенный в результате синтеза "предмет" уже больше не нуждается ни в каких эмпирических подпорках. Он сам становится *правилом* представления эмпирических данностей и в качестве всеобщего получает "идеальную" жизнь *вне и до* всякой эмпирии. Данный вопрос можно рассмотреть с другой стороны. Предмет, несмотря на свой априорный (всеобщий) характер, именно потому и является лишь субъективным произведением, что в основе синтеза лежит *произвол* продуктивного воображения. В противном случае, т. е. если бы в основе этого синтеза лежал не произвол, а нечто само по себе *необходимое*, предмет не был бы просто "явлением", но получил бы двойную характеристику как "вещи для нас", так и "вещи в себе". Последнюю возможность Кант предусмотрел, приняв "эвристическую" гипотезу божественной "интеллектуальной интуиции", т. е. интуиции (чувственности) не произвольно и слепо, но необходимо, органически соединенной с рассудком. Продуктом подобной "разумной интуиции" (или "интуитивного разума") был бы не "предмет" знания, не явление, но сама "вещь в себе". Акт такой интуиции был бы актом божественного творения ^М или, применительно к человеку, актом творения чисто *шизофреническим* — галлюцинаторным.

Кант не рассматривал последнюю возможность. А между тем современная психопатология доказала, что наши внешние органы чувств действительно могут стимулироваться и "изнутри" самим мышлением, давая набор *чувственных галлюцинаций* — зрительных, слуховых, осязательных и т. п. При этом опять-таки срабатывает общий принцип гештальт-психологии: шизофреник бессознательно стремится строить и свою галлюцинацию как целостный инвариантный для разных органов чувств образ. В определенной мере это характерно и для всякого *нормального* идеального представления. Принципиальная разница между нормальным воображением и галлюцинацией состоит в том, что образ нормального идеального представления, включающий в свою системность действительные внешние рецепции, нацелен на соотнесение с реальностью, тогда как галлюцинация сама всецело представляется реальностью. В галлюцинации стирается *познавательное* отношение — отношение между идеальным и реальным. И поскольку ⁶⁸ "Рассудок, посредством самосознания которого было бы дано вместе с тем многообразие наглядного представления; рассудок, благодаря представлениям которого существовали бы вместе с тем объекты этого представления, не нуждался

Кант решает проблему знания, его не интересуют чистые галлюцинации. Другое дело, что сама концепция произвольности воображения приводит к выводу об ограниченности человеческого знания. Посмотрим, в чем проявляется эта ограниченность.

В отличие от божественного (или шизофренического) "чувственного рассудка", кантовская "самодеятельность" есть не творчество в себе и для себя сущих вещей (всякого бытия вообще), но лишь предметов знания, идеальных предметов—целей нашей деятельности. Поэтому она — "воображение". *Это интеллектуальная интуиция конечного знания.* — В чем же выражается ее конечность?

Согласно Канту исходно, всякое знание есть созерцание, т. е. "наглядное представление". Если, например, "эвристически" допустить божественное знание, оно было бы "чистым созерцанием", т. е. наглядным созерцанием самой целостности, органично включающей в себя связь всеобщности и единичности, представляющей каждую единичность как наглядно данную всеобщность. Это чистая интеллектуальная интуиция, или разумное, априорное, доопытное созерцание. Но доопытное созерцание не может быть *воспринимающим* (оно же — доопытно!) — оно чистое творчество бытия из небытия. Напротив, человеческое нормальное созерцание — по существу своему воспринимающее, эмпирическое, нетворческое и потому — конечное. Конечность его состоит в том, что априорные рассудочно-предметные формы "накладываются" на него лишь как бы *со стороны*, а главное, *произвольно*. В результате произвольного синтеза эмпирической чувственности и самих по себе пустых, абсолютно бессодержательных форм всеобщности "творится" лишь явление. Таким образом, человеческое созерцание изначально ограничено рассудком, а рассудок — созерцанием. В этом — их конечность. Иными словами, конечное, эмпирически воспринимающее созерцание, чтобы стать познанием, всегда нуждается в *определении* воспринятого как той или иной всеобщей *сущности* (это *есть* стол, камень, линия, движение и т. д.), т. е. нуждается в рассудке — "*способности суждения*" "

В дальнейшем при рассмотрении "схемы" продуктивного воображения мы увидим, что всякая идеальная сущность есть *правило* воспроизводства предмета, или, выражаясь гегелевским языком, *мера*. Конечность человеческого созерцания, согласно Канту, заключается в том, что оно всегда ограничено этой субъективной, на

⁶⁹ "Способность суждения" не следует путать с "продуктивной способностью воображения". В способности суждения, т. е. "подведения" воспринятого под уже наличный априорный предмет, тоже существенную роль играет воображение. Но это воображение *репродуктивное*. Напротив, продуктивное воображение *впервые* создает сам предмет.

основе произвола возникшей мерой; оно всегда ограничено "способностью суждения", которая "есть способность подводить под правила, т. е. различать, подходит ли нечто под данное правило (*casus datae legis*) или нет" ⁷⁰.

Здесь делался упор на конечность (ограниченность) созерцания. Но не следует думать, что, с точки зрения Канта, "разум" менее конечен.

Прежде всего следует подчеркнуть, что Кант не противопоставляет "разум" и "рассудок". Разум для него — это тот же рассудок, но претендующий на самостоятельную значимость вне синтеза с чувственностью. Доказать иллюзорность этих претензий и вместе с тем показать, почему подобные иллюзии возникают — задача трансцендентальной диалектики. "Рассудок и способность суждения имеют свой канон истинного, т. е. обладающего объективным значением применения... Между тем разум в своих попытках высказать что-либо о предметах *a priori* и расширить знание за границы возможного опыта, имеет во всех отношениях диалектический характер, и его мнимые утверждения вовсе не укладываются в правила" "

Конечное человеческое созерцание ограничено рассудком. Но рассудок *еще более конечен*, ибо он абсолютно *формален* и сам по себе не имеет совершенно никакого содержания. Чтобы реализоваться в знании, он вынужден прибегать к окольным путям

соотнесения с эмпирической чувственностью. А главное, на этом пути его ждет "грехопадение" синтеза с продуктивной деятельностью воображения, "закон" деятельности которой — произвол! Конечность рассудка, иными словами, в том, что он лишь *формально-всеобщее*. Все свое содержание он заимствует из эмпирической чувственности. Лишь *способ*, которым это содержание включается в логическую взаимосвязь всеобщих понятий, — есть дело рассудка. А в своей изначальной основе этот способ оказывается лишь функцией произвола продуктивной деятельности воображения.

⁷⁰ Кант И. Критика... , с. 116 (172); 217.

⁷¹ Там же, (171). Что понимает Кант под "правилом", было кратко указано выше. Более подробный разбор этого понятия мы дадим при рассмотрении "схемы".

246

РАЗДЕЛ 4.

ПРЕДМЕТ КАК "ПЕРВООБРАЗ".

НОМИНАЛИЗМ ИЛИ РЕАЛИЗМ?

Что же может дать нам априорная предметность, построенная на основе субъективного произвола и *поэтому* не имеющая никакого отношения к "вещам в себе"? Ведь именно последние в конечном (вернее было бы сказать — "первоначальном") счете воздействуют на нашу чувственность, и, чтобы выжить, нужно давать на их воздействие *адекватный* ответ. Произвол воображения, на первый взгляд, может "продуцировать" лишь совершенно фантастическую и никак не адекватную "вещам в себе" картину. Но это — "на первый взгляд".

Придавая сочетанию чувственных данностей характер всеобщности, т. е. закрепляя это сочетание в форме предмета, продуктивная способность воображения тем самым *впервые* создает этот предмет — не "вещь в себе", а "вещь для нас", "феномен", "явление". Естественно, предмет этот не адекватен "вещи самой по себе". Что это значит? Это значит, что предмет этот является лишь идеальной *сущностью*, но не реальным *существованием*. Общезначимость идеальной сущности закрепляется в результате "символизации" ее эмпирическими средствами языка. Самый трудный из всех вопросов — как оказывается возможным переход от всеобщности к общезначимости — Кант в своей "Критике чистого разума" не рассматривает. Стоит лишь подчеркнуть, что в противоположность современным позитивистским концепциям, Кант не сводит язык к логическому или семантическому содержанию слов. Согласно Канту, язык как средство выражения это: а) тон (модуляция); б) движение (жестикуляция); в) слово (артикуляция). На основе такого понимания языка Кант строил классификацию искусств: а) музыка, б) пластика, в) поэзия".

Итак, предмет не адекватен "вещи самой по себе". Он является лишь сущностью, но не бытием. И тем не менее, это, согласно Канту, тот единственный "*объект*", который *противостоит* "*субъекту*", о котором субъект вообще может иметь пред—ставление.

"Вещь в себе" не может противостоять субъекту (т. е. не может быть пред—ставлением), ибо она ему не дана. Ощущения, которые являются ее непосредственным продуктом, неотделимы от субъекта, неотличимы от него; они — *сам субъект*. Ведь если я, например, чувствую боль, это не значит еще, что я обязательно противопоставляю ее себе как некую вне меня существующую

⁷²

См.: Кант И. Критика способности суждения. СПб, 1898, с. 173.

247

"сущность", "вещь", т. е. при этом я отнюдь не обязательно чувствую сужение сосудов головного мозга или "камень" в печени. Эта боль есть я сам. Но это не самый удачный пример. Здесь уже присутствует, по крайней мере, зародыш пред—ставления. А ведь существует множество чисто *подсознательных* восприятий, вызывающих инстинктивные ответные реакции, о которых я могу и не подозревать. Многие нервные связи вообще замыкаются не в головной коре, а в спинном мозгу. И об этих "ощущениях" мы не можем иметь никакого представления. Это уж истинно "вещи в себе".

Для того чтобы "отделить" ощущение от субъекта, его надо сначала "перенести" в сознание, т. е. синтезировать с формами рассудка. А этот синтез и есть функция "произвола" воображения. Только пройдя через горнило деятельности воображения и соединившись (в той или иной степени "отчетливо" или "неясно" — здесь "работают" теории просветительского рационализма) с априорными рассудочными формами, восприятия могут превратиться в противостоящий субъекту объект, предмет знания. Учитывая при этом, что уже в самом первоначальном акте своего "проявления", выступая еще в непредметной форме, еще до синтеза с предметными формами рассудка — восприятие уже "дано" в априорных (т. е. не принадлежащих самой "вещи в себе")

формах чувственности, например, боль как чистая временная длительность "Я", длительность той или иной интенсивности"; учитывая все это, не следует удивляться, что наибольшую трудность представляет для Канта вопрос — как вообще мы можем образовать идею "вещи самой по себе"?⁷³ Ведь, повторяем, единственный объект, который нам "дан", предстает перед нами — это созданный произволом нашей субъективной деятельности предмет, явление.

Будучи однажды создан и выражен в языке, предмет получает самостоятельную жизнь; но его "жизнь" есть жизнь лишь *сущности*, но не *существования*. Он — предмет лишь *возможного* опыта.

"Предмет возможного опыта" следует отличать от чистых трансцендентальных "предметов" (точнее уже не "предметов", а "идей", например, субстанция вообще, причинность вообще и т. д.). Чистые трансцендентальные "предметы" не являются предметами в собственном смысле этого слова, ибо здесь невозможен синтез с чувственностью. Иными словами, относительно них невозможен никакой опыт. Поэтому чистые трансцендентальные категории

⁷³ Кант вообще сводит проблему ощущения к проблеме "интенсивной величины". См.: *Кант И. Критика...*, с. 132-137; 241-248.

⁷⁴ Ведь согласно Канту, идея — это фантом "диалектического разума", не могущий быть синтезированным с созерцанием, а посему и не имеющий критерия истины.

248

(например, субстанция, качество, количество, отношение и т. д.) следует отличать от предметов ("чувственных понятий") сущностей в подлинном смысле этого слова. Красную треугольную вещь, например, мы можем представить. Но представление качественно-количественной субстанции вообще невозможно. Она остается лишь "регулятивной" идеей спекулятивного разума. "Абсолютное целое всех явлений есть *только идея*, так как мы никогда не можем составить представления об этом целом, и потому оно остается *проблемой без разрешения*"⁷⁵.

Итак, предмет имеет эмпирическое происхождение в том смысле, что это чувственная "данность", возведенная продуктивным воображением в "ранг" всеобщего понятия. Но став таковым, предмет порывает со своим эмпирическим происхождением и становится условием и правилом *всего будущего эмпирического опыта*. Он становится *образцом*, "прообразом" (ср. платоновская идея), идеальным предметом. Будучи произведен однажды, это предмет — прообраз (конкретное содержание этого прообраза — инвариантная "схема") бесконечно воспроизводит себя в бесчисленных "ликах" чувственной данности — *существования*.

Обращение к Платону здесь не случайно. Платон, пожалуй, единственный философ, говоря о котором, Кант считает нужным употреблять эпитет "великий". К слову сказать, в противоположность неокантианцам, Кант не старается "подтянуть" Платона "под Канта". Напротив, он достаточно определенно отграничивает свои "трансцендентальные идеи" от "идей" платоновских. Раздел "Об идеях вообще" он поэтому и начинает с разговора о разных значениях слов, а именно — слова "идея"⁷⁶.

Любопытна кантовская характеристика платоновских "идей". Кант, несомненно, весьма одобряет то, что "Платон находил идеи преимущественно в области *практической* деятельности, т. е. в деятельности, основанной на свободе". Однако "у Платона идеи суть первообразы самих вещей ("вещей в себе". — Ю. Б.), а не только ключ к возможному опыту, каковы категории". При этом знаменательно, что именно здесь Кант критикует Платона *за идеализм!* "В этом отношении я не могу следовать за ним, точно так же, как не могу согласиться с его мистической дедукцией идей и с преувеличениями, которые привели его как бы к гипостазированию идей; впрочем,

возвышенный язык, которым он пользовался,

⁷⁵ *Кант И. Критика...*, с. 216 (385); 359.

⁷⁶ Платоновский "эйдос" скорее ближе к кантовскому предметному чувственному понятию, но он не имеет ничего общего с "идеями" в собственном кантовском смысле этого слова. В свою очередь "эйдос" не следует отождествлять с "чувственным понятием", ибо эйдос — не идеальный предмет, но "вещь в себе".

249

развивая это учение, вполне может быть заменен более спокойным и более соответствующим природе вещей изложением"⁷⁷.

Итак, предмет, согласно Канту, содержащий в себе произвол воображения, не адекватен "вещи самой по себе", бытию, существованию. Но сознательная (т. е. представимая) "встреча" с бытием для человека становится возможной лишь "в горизонте" предметности.

Таким образом Кант в своем учении о синтезе воображения *раскрыл механизм* того в общем-то довольно тривиального факта, который был обнаружен в конце XIX века и послужил основой "гештальт-психологии". Этот факт заключается в том, что образ представления никогда не

"слагается" из отдельных компонентов, но напротив, целостный образ у человека всегда в той или иной форме предшествует осознанию его составных частей. Причем, после представления составных "элементов" (т. е. уже вторичного акта) можно вновь вернуться к целостному образу и уточнить, корректировать его, т. е. признать в нем новый, уже иной целостный предмет, например, уже не круг, но незавершенный эллипс, не дерево, но лишь картонную декорацию, и т. д. Этой особенностью во многом объясняются те трудности, которые встают перед кибернетикой, поставившей сегодня задачу сконструировать системы, способные "узнавать" хотя бы самые простейшие образы. Ведь кибернетические системы построены на механическом принципе комбинирования элементов. Их можно заставить "мыслить", но в них нельзя вложить свободного, "само-деятельного" воображения, они никогда не смогут пред—ставлять.

Итак парадокс: предметность — это всеобщность, возникающая как продукт произвола воображения. Но именно с этой парадоксальной точки зрения Кант попытался решить многовековой спор номинализма и реализма (рационализма и эмпиризма). Оба они оказались неправы. Оба в конечном счете вынуждены апеллировать к постороннему божественному вмешательству в человеческий процесс познания. Номинализм — к мистически-иррациональному, непостижимому разумом высшему существу TM; реализм — к рационалистическому богу Фомы Аквината — субъекту творческой "интеллектуальной интуиции" ⁷⁹.

⁷⁷ Кант И. Критика... , с. 209-210; 349-350.

⁷⁸ Ср., например: Дуне Скот, Беркли и современный иррационализм, бог которого, правда, выступает уже не в старом добром христианском облике, но в экзотических восточных или античных одеждах "слепой мировой воли" (Шопенгауэр), "судьбы бытия" (Хайдеггер) и т. д. Позитивисты не создали своего бога лишь потому, что они презирают "метафизические" вопросы вообще; их фетиш — "факт".

⁷⁹ Ср., например, бога окказионалистов, или воспетого как творца этого "лучшего из миров" (лучшего — ибо разумного) бога Лейбница и, наконец, бога современных неотомистов.

250

Как и *реализм*, Кант постулирует доопытность и всеобщность "универсалий". Он самый резкий противник сведения их лишь к "*nomina*" — пустым названиям, знакам. Но, в противоположность реализму, у него эти универсалии существуют не реально (вне и независимо от субъекта), но лишь как *функция субъекта*, да притом еще произвольная, "самодеятельная" функция.

Как и *номинализм*, Кант постулирует реальное существование лишь эмпирического, того, что аффицирует чувственность и составляет ее многообразие. Но, в противоположность номинализму, это "реально существующее" оказывается у Канта не самым близким и доступным субъекту "объектом", но, напротив "чем-то *самым далеким*, да и вообще адекватно непостижимым — "вещью в себе". Ведь "объектом" у Канта оказывается не "вещь в себе", но лишь "сущностная" универсалия. Не эмпирия предшествует универсалии, но, напротив, лишь в горизонте универсалии мы впервые можем *сознательно* (т. е. с "открытыми глазами") встретить эмпирическое "существование". Иными словами, не глаз как физиологический орган дает нам видение, но — понятие, а в конечном счете лишь способность воображения, есть наш подлинный "глаз", наше зрение. Без понятия (точнее — без воображения) самый совершенный орган зрения слеп. Например, орлиный глаз устроен так, что он "может" видеть больше и лучше, чем глаз человеческий. И тем не менее он не видит и тысячной доли того, что видит полуслепой, прикрытый стеклами очков глаз цивилизованного, обладающего системой произвольных предметных понятий человека.

Кант показал несостоятельность традиционной теории образования понятий как абстрагирования "свойств" реальных предметов. Согласно его точке зрения, понятие *не продукт, но субъект представления*; более того, только в произвольной синтезирующей деятельности воображения, как бы "накладывающей" на бесконечное эмпирическое многообразие времени и пространства (многообразие — вне этой деятельности совершенно "*подсознательное*") всеобщие и необходимые формы понятия, — представление *впервые* и возникает как представление. Без воображения мы имели бы перед собой, выражаясь языком Гегеля, лишь "темную ночь, в которой

все кошки серы". Да так оно и бывает с людьми, не имеющими тех или иных понятий (это тоже один из тех "удивительных" фактов, которые обнаружила современная экспериментальная психология). Ведь если у человека нет никакого понятия о том или ином предмете, то последний для него просто не существует. Попробуйте, например, среднего европейца заставить отличить китайский иероглиф от японского. А ведь фи-

251

лологу эта разница бьет в глаза, так же как фальшивая нота режет слух музыкально развитого человека.

"Всякое знание требует понятия, каким бы несовершенным или темным ни было оно"⁸⁰, — утверждает Кант. И в этом со своих позиций ему вторит Гегель, именно в этом смысле истолковавший библейское утверждение: "Вначале было слово".

Однако, вернемся снова к парадоксу "произвольной" необходимости и "субъективной" всеобщности. Постараемся, в согласии с Кантом, ответить на вопрос — зачем нам они такие?

Следствием произвольного построения предмета является то, что он, в противоположность "вещи в себе", существованию остается лишь сущностью, "понятием".

А необходимость понятия не есть необходимость "существования", не есть необходимость "вещей самих по себе". Это *логическая*, математическая или априорная, т. е. *"доопытная"* необходимость. Такая необходимость может быть выражена, например, формулой: если *A* есть *B*, то *C* равно *D* и т. д. Необходимость перехода от *A* к *D* и далее здесь "фатальная", ибо она *априорна* и неумолимо действует независимо от чего бы то ни было. Абсолютно независимо!.. Но именно в этом-то и заключается ее главный порок, ее "первородный грех" — печать "незаконного брака" с произволом воображения. Она — *лишь логическая* необходимость, но не необходимость *бытия*.

В самом деле, раз *A* тождественно *B*, то с абсолютной необходимостью "работает" вся система точно, как в математике⁸¹. Ну а если *A* — *не тождественно!*

Например, априорно (в результате цепи логических умозаключений) установлено, что *если A* (луна "сама по себе") *действительно есть B* (т. е. действительно есть тот предмет, которому, согласно нашему сегодняшнему убеждению, присущи известные законы движения в солнечной системе), *то необходимо следует D* (необходимо следует, что в точно определенное время произойдет солнечное затмение).

Итак, *если A есть B!* — на этом держится вся сложная цепь логической необходимости. Ну, а если *A — не есть..?* Ведь эмпирия

⁸⁰ Кант И. Критика... , с. 90 (106); 705.

⁸¹ Лишь одна математика может считать себя чисто "априорной", т. е. абсолютно независимой от какого бы то ни было "опыта" наукой. Все ее построения (если, конечно там нет формально-логических ошибок) *априорно достоверны* и необходимы. И "эмпирические" науки лишь постольку науки, поскольку они в состоянии использовать математический аппарат. В этом их недостаток, но в этом и великое преимущество, ибо они в противоположность математике, имеют в своем "горизонте" бытие. Можно быть гениальным математиком и абсолютным профаном во всем, что касается реального (а не идеального) существования.

252

бытия не зависит от нашего сознания и она отнюдь не обязана (коль нет "предустановленной гармонии") считаться с необходимостью, *a priori* установленной произволом продуктивного воображения. Что если луна столкнется с огромным метеоритом или разрушится согласно неизвестной нам пока внутренней "необходимости", если она, наконец, окажется чем-то существенно иным по сравнению с нашим сегодняшним понятием (предметом) луны, что и обнаружится впервые в предсказанный час солнечного затмения, обнаружится в том, что затмение не состоится! Что если...

Математика не допускает подобных "метафизических" вопросов. Она независима от "низменной" эмпирии. Но ведь и эмпирия независима от математики. Ведь эмпирия, в отличие от сущности, — существование! — и существует она "сама по себе", ежедневно и ежечасно опровергая и тем

самым *поправляя*, а главное, *направляя* математические построения, поскольку последние хотят быть *приложимыми* к чему-либо существующему, не оставаться лишь чистой математикой, чистой и непорочной необходимостью и всеобщностью. Эта "ущербность" математического знания буквально "шокирует" современных неопозитивистов, противопоставивших "метафизике" идеал строгой "научности" и математической точности. Ведь, согласно Б. Расселу, оказывается, что "математика есть наука, в которой мы не знаем ни того, о чем мы говорим, ни того, истинно ли то, что мы утверждаем"⁸².

Итак, всякий предмет (как и всякая предметная, логическая необходимость) есть предмет идеальный или, что то же самое, не есть "вещь сама по себе". В самом деле, на протяжении своей истории человеческая продуктивная способность воображения создавала много различных "предметов" под названием "луна". Одно дело луна в представлении, скажем, древнего грека эпохи родового строя, который и видел ее в ином образе, чем мы, а именно — с глазами, ртом и прочими атрибутами живого человеческого лица. Ведь *антропоморфизм* был когда-то не просто теорией, а *способом* ("схемой"!) *представления*. Мы уже не сможем увидеть этой "луны", сколько бы ни старались. Ибо даже воображая себе "лунное лицо", мы уже знаем, что это лишь воображение. Переход от первоначального целостного образа к новому — тоже целостному! — образованию — процесс *необратимый*. Обнаружив, что перед нами незавершенный эллипс, мы не можем заставить себя вновь увидеть в нем круг.

⁸² Цитируется по кн.: *Рубинштейн С. Л.* Бытие и сознание. М., 1957, с. 158.

253

Совсем другое дело луна в представлении современного обывателя, хотя физиологическое строение его глаза то же, что и у древнего грека. И уж совсем иную "луну" знает современный астрофизик.

Было много "предметов" под названием луна. Возможно, в процессе дальнейшего уточнения сегодняшнего целостного представления (гештальта) появятся и новые предметы этого рода. Но луна "сама по себе" была, есть и будет... лунной "самой по себе". Иными словами, банальная истина (но не для гегельянцев, конечно!) — бытие не есть сознание, сознание не есть бытие. Т. е., конечно, с точки зрения "онтологии", космически-метафизической спекуляции чистого, не обремененного никакими представлениями разума, — бытие и сознание тождественны. Но поскольку человек хочет познавать, хочет сознательно и лишь постольку *свободно действовать*⁸³, он должен отличать идеальную сущность от реального существования, от "вещи самой по себе". И *лишь это различие* впервые дает человеку стимул к собственно *теоретическому* познанию, стимул к постоянному исправлению и уточнению своих первоначальных представлений.

Все это относится не только к нашим обыденным представлениям, но и к самым строгим *научным* понятиям, посредством которых формулируются так называемые "законы природы". Современная "трансцендентальная физика" выявила своего рода "ми-фологичность" практически всех основоположений классической физики, еще вчера казавшихся незыблемыми и *абсолютно* истинными. Почему надо верить в то, что и новые наши "законы природы" не окажутся завтра в значительной мере искусственными построениями продуктивного воображения? Впрочем, именно так *откровенно* и выглядят современные математические представления о "корпусулах-волнах", о природе "эфира", электромагнитных и гравитационных "полях". Но выявляется и парадокс: чем *яснее осознается искусственность* наших идеальных построений, тем более эффективными средствами — инструментами "схватывания" реальности — они часто оказываются. Прежде всего это касается фундамента всей современной науки — математики. Так, Макс Борн вынужден констатировать: "хотя исторически многие ветви математики и обязаны своим существованием физическим стимулам, все же то, чем занимаются сегодняшние математики, это *игра с абстрактными идеями*... Они *придумывают* себе системы

⁸³ А древний грек, например, с его "врожденным" космически-мифологическим, а позже — онтологически-натурфилософским сознанием действовал еще далеко не "сознательно" и в очень малой степени свободно, ибо он еще почти не отличал идеальное от реального, а самого себя — от природы вообще. См. об этом: *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, а также "Историю античной эстетики". М., 1963.

254

аксиом, исходя из логических и эстетических точек зрения, и развивают из них удивительные образы. Иногда физики находят среди них что-нибудь пригодное и используют его. Иногда набор математических инструментов бывает настолько полезен, что заставляет думать об *окончателном* решении собственно физической проблемы"⁸⁴.

Но, что касается "окончателности", то современные физики, в отличие от "классиков", уже куда более осторожны. Говоря об "окончателных" пределах, возведенных в ранг *абсолютной*

закономерности, — таких, как скоростной или температурный (-273° по Цельсию) пределы, — Макс Борн пишет: "Каждый закон природы устанавливает в известном смысле предел: то, что ему противоречит, недостижимо. *Такое положение вещей оказалось в известной степени обратимым...* препятствие является *отправным пунктом* для нового позитивного знания, для познания *нового закона природы*. Английский математик, сэр Эдмунд Уитгекер, считал этот эвристический принцип таким важным, что дал ему название, которое можно перевести как "принцип невозможности". В подобном случае почти всегда оказывается, что в существующей теории имеются высказывания о понятиях (таких как одновременность), которые эмпирически недоказуемы. Тогда... их отбрасывают или изменяют так, как этого требуют *новые законы*".

Наука в той мере освобождается от мифологичности, в какой она сама осознает искусственную относительность своих "законов природы", инструментальность всех своих построений. В наше время только безнадежные шизофреники и философы-метафизики могут еще исходить из абсолютного тождества бытия и мышления, хотя *исходно* первобытное аутистическое сознание было именно таковым — очень похожим на коллективную шизофрению. Различение между идеальным и реальным это первый шаг к *знанию* — к познавательной исследовательской интенции вообще.

В историко-философском плане здесь огромный интерес представляет проблема *возникновения* пранауки — *философии*, отчленения ее от прагматически-фетишистского, антропоморфического мифа.

Современный человек видит в мифе лишь продукт воображения. И иначе он не может, как не может видеть он и луну с человеческим носом. Но для первобытного человека миф был отнюдь не продуктом свободной фантазии "художника". Первобытный человек вообще еще слишком мало отличал свое воображение от реального существования, себя самого (со всем своим сознанием)

⁸⁴ Борн М. Физика в жизни моего поколения. М., 1963, с. 433. (курсив мой. — Ю. Б.)
255

от природы в целом. Миф для него был целостной, окончательной, единственно реально существующей (идеально-реальной, в смысле абсолютной тождественности обоих компонентов) действительностью. Поэтому возникновение философии (рефлексии вообще), явившейся свидетельством распада мифа и рождения уже в некоторой степени размышляющего человеческого индивидуума, было колоссальным шагом вперед.

О том, что древняя натурфилософия возникла и развивалась в постоянной борьбе с "единовластием" мифа, свидетельствуют страстные выступления всех древнегреческих натурфилософов, а затем софистов, против "ортодоксальной" мифологии. Сократ, например, который, подобно ранним буржуазным просветителям, хотел, чтобы все предстало "пред судом разума", был даже приговорен к смерти за "подрыв" старинных мифологических родовых традиций, на которых, держался уже начавшийся разлагаться Афинский полис ⁸⁵.

Гераклит (а ведь это был типичный аристократ и по происхождению — из царского рода, и по убеждениям) считал Гомера чуть ли не самым вредным злодеем за то, что тот "пропагандировал" мифологию.

Однако было бы крупнейшей ошибкой поддаться соблазну принять речи древнегреческих мыслителей за "чистую монету". Несмотря на подчас страстную борьбу с мифом, античная философия *не вышла за его пределы*. Можно сказать, что вся античная философия, включая неоплатоников (предтечу христианства), лишь рефлектировала по поводу все того же древнего "пралоги-ческого" и когда-то монолитно целостного мифа, тем самым *рационализируя* его ⁸⁶. При этом должно быть ясно, что вышеупотребленное словечко "*лишь*" нужно принимать "со щепоткой соли", ибо это "*лишь*" обозначает *огромную историческую эпоху* в развитии человеческого сознания. Масштабы здесь весьма громоздки. Ведь слово *лишь* можно употребить и по отношению к европейской философии, которая в значительной своей части только рационализовала миф христианский.

⁸⁵ Блестящий анализ "процесса Сократа" см.: Гегель Г. Соч., Т. X, с. 69—88.

⁸⁶ См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики, с. 128—135, 501—552.

256

РАЗДЕЛ 5.

ДИАЛЕКТИКА БЫТИЯ. ВРЕМЯ И САМОВОСПРИЯТИЕ

Мы выяснили, что, согласно Канту, предмет, произведенный синтезом воображения, есть предмет идеальный, *несуществующий*. И тем не менее он становится *орудием* преобразования самого существующего. Ибо, лишь создав идеальный предметный инвариант (схему), человек впервые получает возможность познания в собственном смысле этого слова. Создав идеальный предмет, человек впервые получает сферу, в которой он может сознательно *встретить* существование. Лишь в "горизонте" идеального предмета-понятия "дом", например, мы можем встретить тысячи самых различных и совершенно непохожих друг на друга эмпирически существующих "домов". В этой сфере впервые может реализоваться и самое "непонятное" слово языка — "есть". Слово, ставшее в формальной логике пустой *связкой*, обозначением *тождества* субъекта и предиката. Создав идеальный предмет, человек впервые получает *критерий* классификации (единицу измерения) бесконечного и непрерывного пространственно-временного чувственного потока. Да, собственно, лишь при наличии идеального "предмета-единицы" (а следовательно, и упорядоченного дискретного "многого") впервые становится возможным не подсознательное, а именно сознательное восприятие непрерывного чувственного потока ощущений. Неважно, что "предмет-единица" не адекватен вещи самой по себе. У него другая роль. Он становится *мерой*⁸⁷, принципом оценки, масштабом. Ведь неважно, что мы применяем в качестве единицы линейных или весовых измерений: сантиметр или дюйм, килограмм или фунт (дюймовую или метрическую системы).

Килограмм как такового — "в себе" — не существует. Это идеальный предмет, предмет "для нас". Но лишь "в горизонте" этого идеального инварианта мы впервые можем "встретить", скажем, кусок железа весом в килограмм (точнее, *примерно* в килограмм, ибо даже искусственно созданный платиновый эталон есть

⁸⁷ Употребляя это слово, мы имеем в виду категорию, разработанную в гегелевской "Логике". Следует, однако, подчеркнуть, что использование гегелевской категории в данном контексте весьма условно. В противоположность кантовскому принципу, гегелевская "мера" покоится на тождестве бытия и мышления, т. е. является онтологической характеристикой самого бытия, а не сущности, идеального предмета, в сфере и в форме которого, согласно Канту, впервые становится возможным "схватить" бытие.

257

килограмм лишь с очень высокой степенью приближения"), который "для удобства" мы назовем одним словом "гиря" — да и воспринимать его уже будем не просто как "железо", а как "гирию", которая может быть и не железной, но медной, пластмассовой и т. д. — это для *данной направленности* нашего представления несущественно.

Здесь приоткрывается "тайна" гегелевской диалектики тождества и различия. Она заключается все в том же словечке "есть", благодаря употреблению которого в качестве "связки" суждения, килограмм становится куском железа, давлением пара, упругостью пружины и т. д.

Мы не будем здесь анализировать "Логику" Гегеля. Укажем лишь, что присущая ей мистификация заключается в том, что *изначальное противоречие* смысла слова "есть" Гегель "снимает" в "учении о сущности" таким образом, что "есть" оказывается лишь *логической функцией* "связки", тождества различного. Таким образом противоречие "сохраняется". Но "есть" здесь уже совершенно не при чем. Это уже противоречие чистой сущности, понятия. Изначальное бытие "снимается" до такой степени, что становится "лишним словом", чем-то вроде суеверия, пережитка. Здесь Гегель, конечно, опирается на "факты", ибо поскольку "есть" становится лишь логической функцией, оно действительно начинает выпадать из языка. Мы говорим: "лежит медная гирия", а не "лежащее *есть* медное *есть* гирия".

В самом деле, в чем заключается изначальная противоречивость "понятия" бытия? По Канту — в том, что оно не есть понятие, не есть идеальный предмет, сущность; в противоположность всем остальным понятиям оно "само по себе" беспредметно и не может быть предикатом в суждении. Но поскольку мы вообще можем представлять что-либо лишь в форме понятия (предмета, противостоящего субъекту), "есть" становится для нас изначальным источником всех иллюзий, т. е. "идей", таких как "Бытие", "Субстанция", "Экзистенция"... Но все это "суть только идеи", пишет Кант, и человек "с помощью идей не познает никаких новых предметов, кроме тех, которые познал бы согласно своим понятиям". Поэтому "мы назвали диалектику вообще *логикой иллюзии*". "Синтетические положения, прямо полученные из понятий суть *догмы*"*.

⁸⁸ Идеальность предмета "килограмм" обнаруживается здесь также и в том, что он выступает в качестве *предела*, принципиально недостижимого ни в каком эмпирическом приближении. В математике этот факт выражается в понятии *иррациональной величины*.

⁸⁹ Кант И. Критика... , с. 216 (385), 200 (350), 410 (764); 360, 340, 615.

Итак, бытие не есть понятие. Но представлять, осмыслять мы его можем *лишь в форме понятия*. Эта иллюзия "понятийности" (предметности) бытия самого по себе и послужила основой всей гегелевской идеалистической мистификации. Гегель делает началом всей своей спекулятивной системы бытие как понятие, как сущность. И неудивительно, что все противоречия у Гегеля легко разрешаются ("снимаются") в мышлении, хотя в реально существующей действительности их разрешение оказывается далеко не таким простым делом. Более того, Гегель вообще не ставит вопроса о разрешении *действительно существующих противоречий*. Единственной функцией мышления оказывается "жевание собственного хвоста", т. е. бытия как собственного понятия. Но поскольку это оказывается слишком скучным занятием, мышление вынуждено контрабандой вводить в свою сферу все "снятое" и объявленное "неистинным" иррациональное эмпирическое содержание действительности⁹⁰. Каждый случайно встретившийся и контрабандой протасенный в сферу логической необходимости понятия факт получает тем самым характер всеобщности. Указанием его места в *системе* мышления ему самому придается характеристика "абсолютности" и создается видимость его "*объяснения*", а тем самым и *оправдания*. Таким образом, гегелевская диалектика оказывается на поверку лишь плоской апологетикой, чем-то вроде лейбницевской теодицеи, апологетики этого "лучшего (ибо абсолютно разумного. — Ю. Б.) из миров". Сам Гегель хорошо чувствовал слабое звено своей грандиозной системы тождества бытия и мышления. Не случайно он вновь и вновь (во всех своих произведениях) старается "опровергнуть" кантовское положение о том, что бытие не есть понятие и поэтому не может быть *предикатом* суждения. Опровергнуть Канта Гегелю крайне необходимо, ибо вся диалектика держится на бытии, взятом как понятие (только в этом случае бытие и можно отождествить с "ничто" — "ничто понятия"). При этом Гегель идет на любые софистические увертки, используя все слабые места кантовской аргументации.

Таким "слабым местом" ему показался кантовский "пример" со 100 талерами⁹¹, к "опровержению" которого Гегель постоянно обращается. Суть этого примера состоит в том, что взятые лишь в своей *логической* функции, лишь как понятие "сто действительных

⁹⁰ "Мистическое чувство, которое гонит философа из области абстрактного мышления в сферу созерцания, это — скука, тоска по содержанию". (Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 639).

⁹¹ Кант И. Критика... , с. 347; 522. См. весь разд. "О невозможности онтологического доказательства", с. 343—348; 517—524.

259

талеров не содержит в себе ни на йоту, больше, чем сто возможных талеров"⁹², ибо в логическом (и только в логическом!) смысле "от прибавления, что эта вещь *существует*, к ней ничего не присоединяется"⁹³. И как существующие и как несуществующие в своем логическом содержании сто талеров остаются ста талерами, т. е. "бытие, очевидно, не есть реальный предикат, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы присоединиться к понятию вещи"⁹⁴. "Если я мыслю вещь, посредством каких угодно предикатов и какого угодно количества их (даже всесторонне определяя ее), то от прибавления, что эта вещь *существует*, к ней ничего не прибавляется (в ее логическом определении. — Ю. Б.)"⁹⁵. И, однако, совершенно ясно, что для меня в реальном мире существующего, сто талеров, звенящие в моем кармане, совсем другое дело, чем мое "понятие" об этих деньгах. И так — во всем: одно дело — абстрактные теории электромагнитного поля, другое — реальный звук приемника, уловившего "волны" этого "поля".

Все гегелевские опровержения кантовского различия между бытием и сущностью сводятся к тому, что Гегель объявляет вышерассмотренный пример "рассудочным", "плоским", ибо он взят из области пошлого "наличного бытия", а не из сферы "чистой мысли", "в себе и для себя сущего понятия", *идеи*. "Лишь наличное бытие содержит в себе реальное различие между бытием и ничто... Это реальное различие предносится представлению вместо абстрактного бытия и чистого ничто и лишь мнимого различия между ними... Сто талеров суть не некоторое соотносящееся с собой, а некоторое изменчивое, переходящее. Мышление или представление, которому предносится лишь некое определенное бытие — наличное бытие, — следует отослать к вышеупомянутому первому шагу науки ^ сделанному Парменидом, который очистил свое представление и, следовательно, тем самым, представление последующих времен, возвысил его до чистой *мысли*, до бытия как такового" ⁹⁶.

Гегелю нет дела, во-первых, до того, что Кант построил свою "Критику" отнюдь не на одном "пошлом" примере ста талеров. Вся его "Критика" посвящена детальнейшему обоснованию того, что столь любимая Гегелем "*идея*" есть *основная сфера метафизического иллюзионизма*, ибо за ней не стоит никакое представление, и что "попытка выцарапать из совершенно произвольно пос-

троенной идеи существование самого соответствующего ей пред-

⁹² Кант И. Критика... , с. 347; 522.

⁹³ Там же, с. 346.

⁹⁴ Там же, с. 346; 520.

⁹⁵ Там же, с. 347; 522.

⁹⁶ Гегель Г. Соч., Т. V. М., 1937, с. 74-75.

260

мета была совершенно неестественным предприятием и явилась лишь нововведением схоластического остроумия"⁹⁷.

Во-вторых, нет ему дела и до того исторического факта, что пар^ менидовское *Единое, Бытие* было отнюдь не "чистым", и не "*мыслью*" в новоевропейском "абстрактном" о ней представлении. Это отнюдь не было "абстрактным бытием", равным "чистому ничто"⁹⁸.

Естественно, кантовское доказательство того, что бытие не есть понятие, а следовательно, не может быть "реальным предикатом", было направлено не против Гегеля (хотя наиболее сильно оно бьет именно его как наиболее последовательного идеалиста). Кантовская "Критика" в этом пункте была направлена против декартовского *cogito ergo sum*, против первой серьезной попытки вывести бытие из мышления.

Здесь целесообразно рассмотреть одно из интереснейших мест "Критики", где Кант разъясняет парадокс внутреннего чувства (чувства времени) и которое непосредственно смыкается с его учением о продуктивной деятельности воображения.

Парадокс заключается в том, что "внутреннее чувство представляет сознанию даже и нас самих только так, как мы себе являемся, а не как мы существуем сами по себе" ". Следует сразу же подчеркнуть, что здесь речь идет о "нас самих" не в смысле нашего тела, но о *самовосприятии*, которое делает объектом представления *само-себя*.

Согласно Декарту, *самосознание* это и есть *самопознание*. *Сознание* того, что я — *есть*, вообще является первой предпосылкой и "началом" всякого *познания*. Но по Канту *cogito ergo sum*, т. е. отождествление мышления и бытия, не может дать никакого знания.

В самом деле, чистое *самосознание* того, что "Я — *есть*", т. е. "Я" как лишь голая "экзистенция", есть *ничто*, в том числе и ничто самосознания. Для того чтобы стать реальным, *самосознание* должно стать *самопознанием*, т. е. получить хотя бы какое-нибудь *реальное* определение. Я не могу осознать себя в совершенно пустой и бессодержательной форме "Я — *есть*". Я не просто *есть*, но Я *есть* телесный, с одной стороны, духовный — с другой, сильный — с третьей, лысый, сидящий, пишуший, с красным носом, узловатыми пальцами; я *есть* член профсоюза, пьющий, любящий, ненавидящий, ошибающийся и т. д. Иными словами, всякое познание, в том числе и *самопознание* и в такой же степени реальное *са-мосознание* "я" как существующего неизбежно есть *опредмечивание*.

⁹⁷ Кант И. Критика... , с. 348 (631); 524.

⁹⁸ См. Лосев А. Ф. История античной эстетики, с. 327—339.

⁹⁹ Кант И. Критика... , с. 108 (153); 205.

261

Познать что-либо я могу, лишь "опредметив" его. Например, моему представлению о некоем "х" мало помогает пустое "знание", что "х" существует. "*Есть*" здесь, по сути, равно "*не—есть*". Для того чтобы стать для меня подлинным "*есть*", этот "х" должен предстать в виде, скажем, человека, непосредственно или опосредованно вызвавшего во мне тот или иной (более или менее сложный) комплекс представлений, а следовательно, в виде человека "доброго" или "глупого" и т. д.

Конечно, таков он — *для меня*, в моем представлении. "*Сам по себе*" он может быть и не таков. Но все, что не опредметилось в моем представлении, есть лишь голое существование, $x = 0$. Только так я воспринимаю все, что меня окружает, так же другие люди воспринимают и меня. А главное, точно так же я воспринимаю и самого себя, т. е. самопознание необходимо *становится для меня самоопредмечиванием*.

Гегель, согласно которому бытие абсолютно тождественно понятию, т. е. самой предметности, метафизически абсолютизировал тот факт, что самосознание может проявить себя реально лишь в форме самоопредмеченности. Он вообще, как это ни кажется парадоксальным, был склонен к позитивистскому обожествлению "факта". Так, человек для него (как и любая "сущность", равная бытию) — лишь то, в чем он себя фактически "опредметил", все остальное — пустая болтовня, ибо, согласно Гегелю, недопустимо признавать "вещь в себе". Иными словами, "по плодам их узнаете их"¹⁰⁰. Гегель, конечно, здесь во многом прав. И тем не менее... Если бы он был совершенно прав, мы никогда не ошибались бы ни в людях, ни в вещах, ни в самих себе. А это

случается нередко. Более того, мы слишком часто оказываемся "вещью в себе" даже для самих себя; оказывается подчас, что мы и представления не имели о том, на что мы способны.

Но как это может быть, как это я могу *сам себя* опредмечивать¹⁰⁰?

Содержательной основой всякой предметности является чувственность. Согласно Канту, "Я" имеет две априорные формы чувственности: *внешнее* чувство — *пространство* и *внутреннее* чувство (т. е. *чувство самого себя*) — *время*. Казалось бы, обе эти формы равнозначны и рядоположны. Однако на деле оказывается, что первая форма так или иначе основывается и даже в конечном счете сводится ко второй. Ведь поскольку чувство самого себя, т. е. наличие самого субъекта, есть необходимая предпосылка и усло-

¹⁰⁰ См.: Гегель Г. Т. 1, с. 194.

¹⁰¹ См.: Якоби. "Что приводит в колебание *чистую спонтанность* ("я")? Каким образом его чистая гласная получает согласную, или, лучше сказать, каким образом приостанавливается, прерывая само себя, *беззвучное* непрерывное дуновение этого "я", чтобы приобрести по крайней мере некоторый род гласного звука, некоторый *акцент!*" (Цитируется по Гегелю Г. Соч., Т. V, с. 84).

262

вне всякого субъект-объектного отношения, т. е. всякого познания вообще, "чистый образ всех предметов чувств вообще есть время"¹⁰². Иными словами, человек, согласно Канту, лишь *настолько* способен к самопознанию и к познанию вообще, насколько он "*знает*" время, способен наполнять его предметно-пространственным содержанием.

У разных людей эта способность различна. Во всяком случае, общеизвестен факт, что древние греки, например, не обладали развитым "чувством времени". У них не было "вкуса" к точной хронологии, да и к истории вообще, что выразилось в эпическом, статуарно-пластическом стиле их искусства. На этой ступени развития человек еще не обладал и развитым "самосознанием", он вообще *мало отличал себя от природы*, от того природно-общинного целого (полиса-космоса), в котором он жил и с которым был непосредственно слит. Интерес к истории (времени вообще) впервые начинает проявляться лишь в период разложения классического полиса-космоса, разложения, явившегося результатом рождения "самодетельного", "самосознательного" индивида-личности, противопоставившей свой собственный "разумный" интерес патриархально-природной иррациональной целостности.

Интерес ко времени впервые проявляется лишь в эпоху *эллинизма*, а по-настоящему лишь в эпоху христианского *средневековья*, в мифологическом сознании которого человек впервые резко противопоставляется всему природному вообще. Не случайно, знаменитый "отец церкви" Августин в своей "Исповеди" много внимания уделяет "проблеме времени". Но наиболее характерно изоощренное чувство времени для современной эпохи ускоренного прогресса. Часы, на каждом перекрестке отбивающие все ускоряющийся ритм этого прогресса, стали своеобразным символом. Особенно глубоко развито чувство времени у жителя большого города, обладающего предельным самосознанием своего "Я". Оно подчас доходит до истерии. Человек научился постоянно рассчитывать не только недели, дни, но минуты, секунды. Он всегда бежит, и притом не только тогда, когда он это делает физически. Он разучился отдыхать, всегда внутренне находясь в погоне за будущим, его мучает бессонница. Поистине неразрешимым стал фаустовский "великий вопрос" — возможно ли прийти когда-либо к тому, чтобы сказать: "Остановись, мгновение!". Для урбанистического сознания забвение "заботы", остановка "бега", слияние с настоящим становится возможными разве лишь в некоем экстатическом состоянии.

¹⁰² Кант И. Критика... , с. 121 (182); 224.

263

Вернемся, однако, к кантовскому парадоксу: "Каким образом я, который мыслю, отличаюсь от я, которое само себя наглядно представляет... и тем не менее совпадаю с ним, как один и тот же субъект? Каким образом, следовательно, я могу сказать, что я как интеллект и *мыслящий* субъект, познаю *самого себя*, как мыслимый объект, поскольку я дан себе также в наглядном представлении, т. е. познаю себя только одинаковым образом с другими явлениями, не так, как я существую независимо от рассудка, а так, как я себе являюсь"¹⁰³.

С точки зрения рядоположности, самостоятельности двух форм чувственности, относительно "понятно", как мы познаем *внешний* мир. Вне нас существующая реальность аффицирует внешние чувства, создавая текучее эмпирическое многообразие, которое благодаря деятельности воображения приобретает "твердые" предметно-понятийные формы.

Но как мы познаем самих себя? А без этого познания, *без самовосприятия невозможно и познание внешнего мира*, невозможно вообще *пред—ставленные* чего-либо как *противостоящего мне*. В этом смысле время и есть "чистый образ всех предметов чувств вообще". Но что аффицирует наше

внутреннее чувство, т. е. чувство воспринимающее меня самого, чувство, которое в сущности и дает мне "Я".

Ясно, что сам "Я" это уже *не вне меня* существующая реальность. Что же это? Моя мысль? Тогда прав Декарт: "Я" — это — *cogito ergo sum*. "Все это — то же самое, что индус называет *брамой*, когда он, оставаясь внешне в состоянии неподвижности, а так же в состоянии неподвижности чувствования, представления, фантазии, желаний и т. д., годами смотрит лишь на кончик своего носа и лишь говорит внутренне, самому себе: "Ом, ом, ом", — или даже ничего не говорит, это заглушенное, пустое сознание, понимаемое как сознание, есть *бытие*"¹⁰³.

Но, по Канту, если единственным предикатом "Я" становится чистое бытие, то само "Я" *равно нулю*. "Я" как чистая мысль совершенно *беспредметное*, совершенно пустое, *несуществующее*. Чтобы *реализоваться, самосознание должно предметиться*, но предметность — это уже не просто голая понятийность, но — *синтез с многообразием чувства*.

Но что такое внутреннее чувство? Любое чувство — это *воспринимающая* способность, способность *аффицироваться*. Что же она воспринимает, чем она аффицируется?

¹⁰³ Кант И. Критика... , с. 109 (155); 207.

¹⁰⁴ Гегель Г. Соч., Т. V, с. 86.

264

Повторяем, относительно понятно, если речь идет о внешнем чувстве, воспринимающем вне и независимо от нас существующую вещь в себе (в том числе и наше тело со всеми его "внутренними" состояниями). "*Относительно*" — ибо само это внешнее чувство опосредованно наличием "Я", без "Я" не может быть воспринято ничего и "*вне*" меня (в том числе и мое тело как "объект"), т. е. *невозможно и само "внешнее чувство"*. Так, что же воспринимает чувство самого себя? Чувство "Я", пребывающего во времени, и способное "*воспринимать*" *несуществующее* будущее в качестве должного — цели.

Итак, получается, что "*чувство времени*", т. е. наше *внутреннее чувство само себя аффицирует* из будущего! Но это абсурд. Этого Кант принять не может, ибо согласно его собственному определению, чувственность не может быть самоаффицированием, самодеятельностью, ибо в таком случае она перестает быть чувственностью, страдательной, *воспринимающей* способностью. И тем не менее. Кант констатирует: "Мы представляем себя самих наглядно лишь постольку, поскольку мы внутренне *подвергаемся воздействию*; это кажется противоречивым, так как по-видимому, мы должны были бы при этом относиться страдательно к самим себе"^{ies}. Это "кажется" противоречивым, но ведь это факт! Ведь "сущность" самовосприятия в том и состоит, что "Я" воспринимаю свое же собственное "Я". "Я" *как объект* аффицирую это же "Я" *как субъект!* "Я" как субъект делаю свое это же "я" объектом, т. е. предметом своего же собственного рассмотрения. При этом сам же Кант неопровержимо доказал, что вне чувственного материала мне в качестве чистой мысли, т. е. рассудка нечего было бы "рассматривать", кроме голого нуля, "дырки от бублика". Как же "выкручивается" Кант из этого положения?

Читаем: "Мы должны также признать и относительно внутреннего чувства, что посредством него мы наглядно представляем себя самих лишь постольку, поскольку мы изнутри воздействуем на *самих себя*"¹⁰⁴.

Итак, Кант доказал, что "Я" как чистое самосознание, т. е. как просто мысль (рассудок), равно нулю. Действительно представи-мое нами "Я", так же, как и все другие "вещи", есть *синтез* мысленного (рассудочного) самосознания и *чувственного* самовосприятия. Загвоздка с последним: кто это "мы", которое аффицирует наше внутреннее чувство, т. е. "нас самих"? Ясно, что это не может быть внешняя нам "вещь". Что же тогда? Читаем: "Рассудок, под именем *трансцендентального синтеза способности вообра-*

¹⁰⁵ Кант И. Критика... , с. 108 (153); 205.

¹⁰⁶ Там же, с. ПО (156); 208.

265

жения, производит на *пассивный* субъект, *способностью* которого он является, такое воздействие, которое по справедливости может быть названо аффицированием внутреннего чувства"¹⁰⁵.

Как видим, даже и здесь Кант упорно цепляется за старые, им же самим "в прах" развеянные предрассудки рационалистической метафизики Просвещения. Он специально подчеркивает слово *пассивный*. И что же, согласно ему, воздействует на этот "*пассивный субъект*" (!) на (все-таки!) *пассивное* внутреннее чувство?! Оказывается — это... *рассудок**. Но уж кому, как не Канту, знать, что *рассудок сам по себе равен нулю*. Как же он может воздействовать? Очевидно, *не сам по себе*, но "*под именем*" способности *воображения**. Так что же в конце концов "воздействует"? Рассудок или способность воображения? Или это одно и то же? Может быть "рассудок" — это лишь

псевдоним, а настоящая "девичья", так сказать, фамилия его — "*способность воображения*"? И не "способность" даже. Ибо какая же это "способность", если это *запредельная автономная воля* (сверхсветовая чувственная данность?), проявляющая себя как *продуктивная самодеятельность*, т. е. *самоаффектация*] Вот что пишет сам Кант: "Поскольку способность воображения есть самодеятельность, я называю ее иногда также *продуктивной* способностью воображения и отличаю ее таким образом от *репродуктивного* воображения, синтез которого подчинен исключительно эмпирическим законам, именно законам "ассоциации" ^{1в8}.

Здесь следовало бы четче понять: почему то, что воспринимается внутренним чувством в качестве "Я", есть *собственная моя способность произвольного* воображения, т. е. автономия или свобода моей воли. Как это связано с пониманием времени? Ведь *внутреннее чувство, чувство "Я" это*, по Канту, *и есть чувство времени*. Течет ли время вне "Я". Куда течет и каково оно "само по себе" — это, по Канту, вопросы запредельные. Так, например, если верить классической физике с ее принципом абсолютной всеобщей детерминации или общей теории относительности, то никакого времени с принципиальным различием между прошлым и будущим не существует. Если будущее понимается как простой интеграл совокупного прошлого, то все будущее *уже актуально есть в прошлом* и наоборот — все прошлое содержится в будущем. Ничего и нигде нового не может произойти, ибо все автоматически задано и существует предвечно. В таком "объективном" времени всякий "субъект"— иллюзия.

¹⁰⁷ Кант И. Критика... , с. 108 (154); 206.

¹⁰⁸ Там же, с. 108 (152); 205.

266

Напротив: *субъективное чувство времени* всегда основывается на представлении будущего как открытого для моих решений *- без этого просто нет субъекта. Поэтому внутреннее чувство времени ("Я") оказывается *необходимо связанным* со свободой воли, оно есть *непосредственное восприятие самой автономии моей воли*.

Таким образом вся суть дела упирается в понимание будущего. Открыто оно для полагания моих целей, или всецело предопределено, т. е. *не мое*. Если оно всецело объективное и предопределенное, то *никак не может возникнуть и субъективного чувства времени*, чувства "Я" как моей "самости" — способности как-то влиять на будущее, по своему усмотрению, *изменять ход времени*, т. е. *самостоятельно* действовать. Вопреки всем классическим религиозно-физическим представлениям о фатальной заданности любой будущности, чувство "самости" — "Я" в человеке неистребимо. Впрочем, современная "трансцендентальная физика" вынуждена уже поставить под большой вопрос как понятия "абсолютного" и "объективного" времени, так и принцип всеобщей причинной взаимосвязанности — саму исходную понятийную "схему" представления об объективном ходе абсолютного времени, независимого от субъекта.

Конечно, совсем поставить крест на принципе детерминизма никак нельзя — тогда невозможным было бы научное объяснение и *предсказание* событий. Поэтому приходится как-то выкручиваться, например, разделять понятия "детерминации" и "причинности". Так, Макс Борн пишет: "Теперь мне кажется, что отождествление детерминизма с причинностью было произвольным и внесло только путаницу. Есть такие детерминистические отношения, которые не являются в то же время причинными, например, каждое *расписание или программа спектакля*. Взять такой совершенно банальный пример: на основе программы варьете *можно предсказать последовательность действий*, но было бы трудно утверждать, что акробаты в сцене № 15 вызвали любовную сцену № 16" ¹⁰⁹. В квантовой физике, которая вынуждена отказаться от точного вычисления будущих событий и устанавливает лишь *меру их вероятности*, поскольку *причинная обусловленность "поведения"* отдельных частиц в их взаимодействии принципиально неопределима (Гейзенберг), — в такой физике уже приходится довольствоваться понятием "детерминизма" типа ориентировочной программы варьете, номера которой жестко не взаимосвязаны, могут заменяться, хотя в целом зрелище в какой-то мере будет вероятно соответствовать обещанному.

Если к этому добавить еще и

¹⁰⁹ Борн М. Физика в жизни моего поколения, с. 192.

267

принципиальную нерасчленимость субъекта и объекта в "наблюдении" элементарных процессов (неустранимое влияние измерительного прибора на измеряемый "объект"), то придется признать, что новое понятие "детерминизма" весьма радикально меняет понятие "объективного времени", независимого от нас хода самих вещей: даже в самой точной из современных наук "объективное время" становится отчасти субъективным — лишь "собственным временем" наблюдателя (Лоренц

— Эйнштейн).

Но Кант, решая проблему самовосприятия, *с самого начала* имеет дело только с "собственным временем", с внутренним чувством, которое, оказываясь, воспринимает в качестве своего объекта ("Я") свою собственную произвольную активность — "самоаффектацию", или выражаясь языком современной биологии, собственную "ауритмию". Свободно целеполагающая, т. е. творящая в воображении должное будущее воля воспроизводит в формах своей субъективной деятельности как самое себя ("Я"), так и все окружающие нас "вещи в себе" в виде *предметов внимания* и познания. И лишь в результате произвола самоаффектации, опредмечивающей деятельности воображения, "внутреннее чувство представляет сознанию даже и нас самих только так, как мы себе являемся, а не так как мы существуем сами по себе" ¹¹⁰. Более того, само чувство времени оказывается возможным лишь в результате самодеятельности воображения: "Само понятие последовательности (т. е. "знание" времени. — Ю. Б.) впервые имеет своим источником движение как акт субъекта" ¹¹¹. Таким образом и время как таковое оказывается *"вещью самой по себе"*, которая может быть представлена лишь в *формах нашей деятельности*: "Время, которое вовсе не есть предмет внешнего наглядного представления, может быть представлено нами не иначе, как под образом линии, поскольку мы ее проводим" ¹¹².

Именно субъективная наша *деятельность* лежит в основе всякой предметности: "Это мы и наблюдаем всегда в себе. Мы не можем мыслить линии, не *проводя* (т. е. не *производя*) — Ю. Б.) ее мысленно, не можем мыслить окружности, не описывая ее, не можем представить трех измерений пространства, не *восстановляя* из одной точки трех перпендикуляров друг к другу, и даже время мы можем представить не иначе, как обращая внимание при *проведении* прямой линии (которая должна быть внешне фигурным представлением времени) исключительно на акт синтеза многооб-

¹¹⁰ Кант И. Критика... , с. 108 (153); 205.

¹¹¹ Там же, с. 109 (155); 207.

¹¹² Там же (156). Здесь следует обратить особое внимание на это: *"поскольку мы ее проводим"*.

268

разия, посредством которого мы последовательно определяем внутреннее чувство, и таким образом, имея в виду последовательность этого определения" ¹¹³. Здесь следует обратить особое внимание на то, что подчеркивает сам Кант, а также на то, что "мы последовательно определяем внутреннее чувство", т. е. свое же собственное "Я". Чем мы его определяем ("аффицируем")? Своей же собственной деятельностью!

И после всего этого Кант может с наивным удивлением заявлять: "Я не усматриваю, почему находят столько затруднений в том, что внутреннее чувство аффицируется нами самими. Всякий акт *внимания* ("интенции", если угодно г-ну Гуссерлю. — Ю. Б.) может дать нам пример этого" ¹¹⁴. "Итак, у нас есть чистая способность воображения, как основная способность человеческой души, лежащая в основании всех априорных знаний" ¹¹⁵. В качестве *репродуктивного* — воображение есть *память*, т. е. способность воспроизведения по "законам ассоциации" прошлого предметного опыта *в свете целевой направленности* нашей деятельности — "акта внимания", т. е. в свете *будущего*. В этом качестве оно — основа "способности суждения". Как *продуктивная* самоаффицирующаяся деятельность оно есть непрерывное творчество опредмечивания (а следовательно, и познания) "вещей самих по себе", в том числе и нашего, вне этой деятельности совершенно беспредметного, подсознательного "я" ¹¹⁶.

При этом следует еще раз подчеркнуть, что *вся проблема* заключается здесь в раскрытии такого феномена, как *время*. С точки зрения времени, понятием в своем *субъективном* аспекте как *самосознание*, будущее всегда выступает как целенаправленность этого сознания; прошлое же, т. е. память, всегда оказывается *тенденциозным*. В каждый данный момент оно существует для нас только в соотношении с определенной целенаправленностью в будущее, т. е. *прошлое всегда существует только в форме будущего*. Самосознание, "я", оказывается, таким образом, соотношением прошлого и будущего в *едином* субъекте деятельности; оно, т. е. само "внутреннее чувство", чувство времени, раскрывается как схема *практической целесообразной деятельности* человека в мире "объективного" (чужого) времени, которое для нас есть "вещь в себе" — возможный предмет познания и преобразования. Человек осознает себя как *целеполагающее*, т. е. свободное существо, а весь мир — как *целесообразно устроенный мир*.

¹¹³ Кант И. Критика... , с. 109 (154); 206.

¹¹⁴ Там же, с. 110 (сноска); 208.

¹¹⁵ Там же, с. 98 (текст первого издания, 124); 716.

¹¹⁶ См. там же.

269

Если попробовать трактовать весь этот кантовский узел идей теологически, то получится

следующая картина.

С точки зрения "Я—времени", жизнь в земном мире это стремление осуществить "свое" в жестко детерминирующем меня мире "другого", противостоящего мне в качестве "вещей самих по себе", в том числе и других "Я". Это борьба "Я" с "препятствиями", связанная с болью, трудом, радостями и печалью.

Освобожденная от телесных оков жизнь в трансцендентном мире с обратным ходом "времени—Я", возможно, будет, наоборот, стремлением осуществлять "другое" (или "других") в материале уже чистого "своего". Или, другими словами, — стремлением ограничить чем-то "другим", детерминировать чистое своеволие "Я". Можно ли понимать обратный ход трансцендентного времени так, что новой "потусторонней" моей "целью" станет в "том" мире что-то уже бывшее с "Я" в этом мире? По евангельскому откровению: "То, что свяжете на земле, будет связано и на небе". То, в чем смысл благой откроете для себя на земле, станет смыслом-целью в потусторонности?

Будет ли смена вектора "Я—времени" тоской по прошлой земной жизни, принудительно подчиненной чуждой воле независимых от меня "вещей самих по себе"? Или: тоскуют ли ставшие вольными души в бестелесном потустороннем мире по трудностям и трагедиям земного своего прошлого? Запредельные эти вопросы выходят за рамки "Критики". Достоверных ответов на них получить в этой жизни нельзя.

РАЗДЕЛ 6.

СПОСОБНОСТЬ СУЖДЕНИЯ. ПРЕДМЕТНОСТЬ КАК "МОЗАИКА"

Согласно Канту, лишь создав идеальный предмет, в том числе и такой как собственное "Я", человек впервые получает возможность познания реального. Идеальный предмет становится мерой, принципом оценки, масштабом. Неважно, что сантиметра, идеальных математических линий, окружностей, точек, или, скажем, идеального "человека *вообще*" не существует вне нашей деятельности и сознания. Важно, что есть мера, критерий, принцип оценки, получив которые, человек впервые только и может открыть "реальное", открыть само различие между реальным и идеальным. Предметность и есть эта мера. Сущность — это меновая стоимость существования. Что значит, что предмет становится принципом оценки? Это значит, что наше эмпирическое познание ("опыт") заключается в

270

определяющей способности суждения, которая "оценивает" чувственную данность с точки зрения — настолько последняя "годится" быть наглядным выражением понятия. На этой — *определяющей* ^{III} — ступени познание сводится к "*узнаванию*" в тех или иных чувственных комплексах предметных понятий.

При этом следует разобраться в важном вопросе — что "*шире*" и что "*уже*"? Всеобщее понятие-предмет "шире" своего единичного эмпирического представителя в том смысле, что под него можно "подвести", точнее, его можно представить в образе бесконечного множества явлений, хотя ни одна чувственная эмпирическая данность не выражает этот предмет абсолютно адекватно. В опыте мы не встретим ни идеальной прямой, ни идеального шара, ни идеального дома вообще, ни Человека и т. д.

Но, с другой стороны, эмпирическая единичная данность тоже "*шире*" идеального предмета, ибо эту "данность" можно рассматривать с точки зрения бесконечного числа целевых назначений (определений), принципов оценки, т. е. ее можно представлять, а главное "*употреблять*" в качестве самых различных вещей. Раковину, например, можно рассматривать как вид известняка, сложную геометрическую фигуру, ценное украшение, "дом" моллюска и т. д.

Итак, определяющая способность суждения сводится к "*узнаванию*", т. е. к *определению назначения*, а поскольку этот акт совершился, вступают в действие априорно необходимые, логические схемы предметной связи, в результате чего эмпирическое существование включается в *систему* опыта.

Говоря о "способности суждения", следует подчеркнуть, что на этой стадии познание не есть еще познание в собственном "большом" смысле этого слова. Иными словами, на стадии способности суждения познание не может стать *открытием*. Последнее есть результат *продуктивной* (а не репродуктивной) деятельности воображения; оно есть творчество нового всеобщего предмета (например, новые аксиомы геометрии Лобачевского). Способность суждения, в конечном счете, сводится лишь к "*узнаванию*", к выявлению все новых и новых "представителей" уже готового и давно ставшего общезначимым предмета знания; иными словами, она сводится к отысканию все новых и новых "примеров". "Единственная и при том огромная польза примеров именно в том и

состоит, что они обостряют способность суждения" ^ш.

¹¹⁷ Характерно, что в немецком языке слово "*Bestimmung*" обозначает не только "определение", но и "предназначение", "цель"; на этом совпадении внешне различных "понятий" часто спекулирует Гегель в своей "Логике".

¹¹⁸ Кант И. Критика... , с. 117 (173); 218.

271

Развитие способности суждения у того или иного человека является, в частности, одной из главных причин возрастающей многозначности (образности) слов его языка. Например, "железо" употребляется уже не только как обозначение определенного металла, но "усматривается" и в черстве хлеба, сильном характере и даже в убедительном рассуждении ("железная логика"). Современные неопозитивисты очень недовольны этой "иррациональной" языковой *многозначностью*, которая, по их мнению, является главным источником всякого рода ошибок, заблуждений, теоретических и практических трудностей. Они ставят задачу создания *однозначного*, точного, предельно рационализованного языка, могущего быть легко "закодированным" в математических символах. И это действительно очень важная *техническая* задача. Но именно *техническая*, не более. Ибо однозначным "эсперанто" может удовлетвориться лишь кретин да кибернетическая система.

Уже отсюда ясно, что "способность суждения" отнюдь не самая тривиальная и "легкая" способность. Повторяем, даже здесь огромную роль играет деятельность воображения — воображения репродуктивного. Ведь способность "суждения" (определения, целевого назначения чувственной данности), т. е. определения места каждой "встреченной" данности в целостной логической системе опыта, есть способность *практически применять* все наши знания, все наше идеальное: многовековым развитием человечества накопленное, но мертвое без живого репродуктивного воображения богатство. И неудивительно, что недостаток способности суждения Кант называет "глупостью": "Недостаток способности суждения есть собственно то, что называют глупостью; против этого недостатка нет лекарства. Тупой или ограниченный ум, которому недостает достаточной силы рассудка и собственных понятий, может однако с помощью обучения достигнуть даже учености. Но так как вместе с этим подобным людям недостает способности суждения, то не редкость встретить очень ученых мужей, которые, применяя свою науку, на каждом шагу обнаруживают этот непоправимый недостаток" ^ш. Простейший способ поставить "в тупик" такого мужа — это выдвинуть перед ним те же самые "научно" опредмеченные, "возвышенные" вопросы в форме "тривиальной" *практической* прозы.

Итак, предметность, несущая в себе "первородный грех" произвола, не может быть адекватной существующему, вещи самой по себе. Следствием этого и является то, что все логические построения эмпирических наук *относительны* и ценны лишь постольку,

¹¹⁹ Кант И. Критика... , с. 117 (сноска); 218.

272

поскольку они "*работают*". Теплород, например, заменяется движением молекул, геометрически-статусный, пластический атом Демокрита вытесняется электронно-силовым атомом современной физики, корпускулярную теорию сменяет волновая, а затем квантовая теория и т. д. Все это естественный ход развития науки — деятельность непрерывного уточнения первоначальных "схем". Ведь в процессе познания каждый день обнаруживается, что существующее не охватывается наличной предметностью. Поэтому создаются все новые и новые предметы. А поскольку процесс их творчества далеко не всегда мгновенный акт гениального "озарения" индивида, новые предметы получают жизнь в старой словесной оболочке, постепенно вытесняя старый предмет, стирая следы первоначального, древнего значения того или иного слова. За примерами здесь недалеко ходить. Достаточно произвести историко-филологический анализ значения *любого* слова нашего современного языка.

Повторяем, что естественный ход развития познания. В самом деле, как познать данную "вещь", существующую "саму по себе", т. е. вне и независимо от нас, от нашей деятельности вообще, в том числе и от нашего познания? Подведение ее под тот или иной предмет-понятие, т. е. вовлечение ее в ту или иную форму нашей целесообразной деятельности, оставляет в темноте бесконечное множество других, несущественных с точки зрения данного определения (целевого назначения) сторон этой самой по себе существующей вещи. Чтобы вызвать их из темноты, нужно последовательно подводить эту "вещь" под другие понятия, делать ее (по принципу "*а также*") все новым и новым предметом. В этом "*а также*" суть *дискурсивности*, прерывности, "рассудочной ограниченности" рационального знания. В этой прерывности заключается "тайна" знаменитых "апорий" Зенона, над которыми "ломали головы" философы. Но недаром Кант столь упорно доказывал несостоятельность и принципиальный иллюзионизм всякой метафизики. Апории Зенона

"неразрешимы" в плане метафизической абсолютной истины, ибо *все*, в том числе и непрерывное "само по себе" движение, мы можем познать лишь в наших прерывных *предметных формах*, а всякий предмет по существу своему есть *дискретная единица* "измерения" непрерывности "вещей самих по себе". Иными словами, всякую *"интенсивную"* величину мы можем представить лишь в форме *"экстенсивной"*¹²⁰; и именно поэтому в балансе у нас всегда оказываются *иррациональные* величины. Мы не можем *представить* движение иначе, чем в образе

¹²⁰ Об экстенсивных (*"предметные* наглядные представления") и интенсивных ("реальные, составляющие предмет ощущения") величинах см.: Кант И. Критика... , с. 130-137; 234-248.

273

"тела", которое в предыдущее мгновение *"находилось"* в точке "А", а в последующее *"оказалось"* в точке "В". Это *предметное* представление неустранимо, как бы мы ни дробили "мгновения" и "расстояния" между точками. Следует ли отсюда вывод, что движения не существует? Ясно, что движение было, есть и будет осуществляется "само по себе", вне и независимо от дискретных, дискурсивных предметных форм его восприятия нашим сознанием. Более того, что *впервые* может стать познанным, а стало быть сознательно использованным и реально, на практике преобразованным лишь тогда, когда "схвачено" и "втиснуто" в рациональные предметные формулы. Итак, изначальный произвол синтеза продуктивного воображения обуславливает то, что мы никогда не узнаем, например, какое именно зерно делает кучу. Не узнаем лишь потому, что такая вещь, как "куча", не есть нечто "само по себе" существующее, но лишь *идеальный предмет*, логическим содержанием (а следовательно, и практическим назначением) которого как раз и является относительная количественная *неопределенность* содержащегося в ней зерна. Именно эта "нарочитая" неопределенность дает возможность, не прибегая к утомительному счету, представлять в образе (по "схеме") "кучи" и 1380 и... 1385567589 зерен. Если же нас не удовлетворит такого рода представление, мы (опять-таки произвольно!) можем создать новый идеальный предмет, содержанием которого ("нарочитым", конечно) будет математически *точная величина*.

Итак, мы никогда не узнаем какое именно зерно делает кучу, ибо в данном случае такой предмет, как "зерно" является *"границей"* такого "наличного бытия", как "куча"¹²¹. Но стоит ли из-за этого впадать в *иррационалистическую* крайность. Разве это дает основания отвергать дискурсивный, "плоско-рассудочный", изначально зараженный "man's" Разум? То, что в результате развития самого Разума и в его же пределах оказалось возможным поставить вопросы, неразрешимые дискурсивными понятийно-предметными средствами — все это не дает никаких оснований для экзистенциалистских призывов возвратиться к откровенной мистике, встать "перед лицом смерти" и т. д.

Да, мы, очевидно, никогда не сможем абсолютно адекватно познать "вещь саму по себе", т. е. реальное бытие. Не сможем, ибо между последним и предметным понятийным познанием всегда будет оставаться то различие, какое существует между играющим непосредственными переживаниями всех красок шедевром ис-

¹²¹ Диалектический анализ категории "граница", произведенный с объективно-идеалистических позиций, см.: Гегель Г. Соч., Т. V, с. 117—125.

274

кусства, скажем, картиной Рафаэля, и *мозаичной* копией ее. Как бы тонко мы ни дробили субъективно-произвольный понятийно-предметный материал *нашей* картины мира, она все равно останется мозаикой, более или менее утонченной. Это важно усвоить, чтобы не сбиться в *идеализм типа Гегеля*, который постулировал абсолютное тождество бытия и мышления, т. е. "вообразил", что не только *наша картина мира*, но и мир "сам по себе" есть не что иное, как понятийно-предметная мозаика, т. е. *система категорий*. Более того, с его точки зрения, *сам мир* становится более утонченной мозаикой лишь в той мере, в какой все утонченнее становится наше познание его. В этом утончении, усложнении категориальной системы, по его мнению, и заключается суть объективного (объективного здесь в смысле "вещи самой по себе") развития. И только в этом смысле мировое развитие здесь может "совпадать" с историческим развитием человечества, с процессом самопознания надындивидуального или "абсолютного" духа.

Наше познание — лишь мозаика. Но, чтобы не сбиваться в *иррационализм*, следует помнить, что и мозаичная картина (даже самая грубая, первобытно-мифологическая) есть *картина мира "самого по себе"*, ибо создается она отнюдь не как "искусство для искусства", но как орудие жизненно-необходимой, сознательно-*практической* ориентации реально существующего человека в реально существующем и отнюдь не мозаичном самом по себе мире. Произвольно продуцированный идеальный предмет ("кирпич" мозаики) имеет первоначальное назначение быть *орудием* практи-

ческого, целенаправленного преобразования "вещи самой по себе". Он, если угодно, и есть сама идеально опредметившаяся и лишь постольку могущая быть реально, человечески-сознательно опредмеченной *целью*.

Рациональное познание — лишь мозаика. Но эта мозаика есть *картина мира самого по себе*, ибо сама эта картина (т. е. то, что можно "созерцать") возникает как необходимый побочный продукт практической деятельности, направленной на преобразование "вещи самой по себе". Произвольно продуцированный воображением идеальный предмет изначально практически (а не созерцательно) соотнесен с "вещью в себе", поэтому он имплицитно, внутри себя содержит и единственный критерий своей истинности — практическую *применимость*.

Таким образом, оказывается, что в конечном счете "вещь сама по себе" корректирует продуцированную воображением нашу картину мира, определяет, в частности, *структуру расположения* "кирпичей" мозаики. Произволу воображения, если оно хочет, чтобы его продукт был практически значимой *осуществимой* це-

275

лю, а не просто галлюцинацией волей-неволей приходится приспосабливаться к "произволу" "вещей самих по себе". Именно "произвол" вещей самих по себе — бытия — заставляет нас постоянно обновлять свои "орудия", постоянно "дробить" и уточнять свои понятия — предметы. Это процесс бесконечный. Ибо как бы мы ни дробили первоначальные "кирпичи" ("гештальты", "схемы"), мозаика в конечном счете останется лишь мозаикой. Как бы бесконечно долго мы ни дробили стороны многоугольника — мы не получим окружности. В балансе у нас навсегда останется иррациональное число, недостижимым пределом которого будет окружность. Вычислить ее "длину" мы можем лишь с той или иной *степенью приближения*. Но усматривать в этом "бессилие" разума значит уподобляться голодному человеку, который не может утолить свой голод только потому, что ему предлагают не идеальную "пищу вообще", но вполне реальный хлеб, масло, мед и даже жареных рябчиков.

Мы можем отобразить реальность лишь с той или иной степенью приближения. Но единственно реальным, а не "метафизическим", вопросом здесь может быть: *с какой именно степенью!* На этот вопрос отвечает современная физика, открывшая инвариантный предел "дробления" — постоянную Планка, число "А". Но это число настолько мало, что в обыденной жизни им можно легко пренебречь. И все-таки: чем более утонченной становится наша мозаика, чем больше она готова "слиться" с вещью самой по себе, тем более мы осознаем изначальную "мозаичность", произвольность, если угодно, нашей картины мира.

Первобытного человека вполне удовлетворяло представление луны как живого лица богини с человеческим ртом и глазами. Звезды — блески на небесном пологие, *потолке* мира. Современного астрофизика совершенно не удовлетворяют все новейшие, сложнейшие теории; он видит в них лишь одни вопросы. Правда, на свете живут не одни астрофизики. Большинство фанатично убеждены в том, что сегодняшняя картина мира, в противоположность всем прошлым "неистинным", единственно и окончательно истинная, "естественная", "непридуманная". И это касается абсолютно всего их окружающего. Учреждения феодализма суть учреждения искусственные, учреждения буржуазии — естественные. Всякая религия, кроме той, которую исповедуют они сами, есть изобретение человеческое, тогда как их собственная религия есть божественное откровение.

Однако вернемся к Канту. Итак, оказывается, что в результате произвола продуктивной деятельности воображения мы не просто творим "фантазии", но с помощью этих фантазий, направленных

276

на практическое освоение действительности, мы и *теоретически* познаем "вещь саму по себе". Таким образом, оказывается, что — "отличие понятия вещи в себе от понятия явления не объективно, а чисто субъективно. Вещь в себе есть не другой объект, а другое отношение представления к тому же самому объекту" ^{III}.

Как мы видим, "агностицизм" Канта заключается лишь в том, что он призывает никогда не успокаиваться в деле познания на достигнутых результатах и не уподобляться теологам, для которых лишь собственные представления являются абсолютной истиной, все остальные — ложь и грех, достойные адских мук.

Сам Кант — лучший пример "вперед смотрящего" критицизма. В 1755 г. появилась "Всеобщая естественная история и теория неба" Канта, в которой был устранен вопрос о "первом толчке", поставленный *механистической* астрофизикой. И если бы большинство естествоиспытателей не

ощущало того отвращения к мышлению, которое Ньютон выразил предостережением: физика, берегись метафизики!, то из открытия Канта можно было уже тогда извлечь весомые выводы. Ведь в открытии Канта заключалась отправная точка современных астрофизических представлений.

Достойна сожаления не только судьба естественнонаучных открытий Канта, не понятых его современниками. Не менее *печальна и судьба кантовского собственно философского наследства*. Пос-лекантовский идеализм (включая и "неокантианство" конца XIX — начала XX в.) предпринял ожесточенный поход против "вещи в себе", обвинив Канта в "непоследовательном рационализме". Сейчас пластинка переменялась. Современная экзистенциальная философия обвиняет Канта в том, что он был "непоследовательный иррационалист"¹

Кант действительно был "непоследователен". Он не допускал тождества мышления и бытия, но верил при этом во всепобеждающую мощь творческого познания. Имея в виду "людей науки" и обращаясь к фанатичным служителям государства и церкви, он писал: "Предоставьте этим людям делать свое дело; если они обнаружат талант, если они произведут глубокие и новые исследования, одним словом, если только они проявят разум, то во всяком случае разум от этого выиграет. Если же вы кричите о государственной измене, если вы созываете, как бы для тушения пожара, людей, ничего не понимающих в таких утонченных вопросах, то вы ставите себя в смешное положение... В самом деле было бы нелепо ожидать от разума разъяснений и в то же время на-¹²² Это следует иметь в виду тем, кто в согласии с фихтевско-гегелевской "традицией" привык "клеить" Канта за агностицизм и "абсолютную" непознаваемость "вещи в себе".

277

перед предписывать ему, на какую сторону он непременно должен стать... вам нет нужды призывать стражу, чтобы противопоставить общественную силу той партии, перевес которой кажется вам опасным"¹²³.

РАЗДЕЛ 7.

КАНТОВСКАЯ ТЕОРИЯ ОБРАЗОВАНИЯ ПОНЯТИЙ И ЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ

Пришло время поставить наиболее радикальный вопрос кантовской "Критики". Каков тот "материал", из которого лепятся "кирпичи" мозаичной картины мира? Какова природа и внутренняя структура продуцированных самодеятельностью воображения предметных представлений? На первый взгляд кажется, что здесь перед нами поставлена старая логическая проблема образования понятий. Но это — лишь на первый взгляд. Согласно Канту, эта проблема является вовсе *не логической**.

Ведь речь идет не об абстрактном *родовом* понятии формальной логики, но о *предмете*, т. е. о продукте изначального синтетического *единства чувственности и рассудка*. Проблема образования идеального предмета не может быть логической, формальной проблемой, ибо предмет в самом себе уже содержит не только рассудочную форму, но *чувственное* содержание. Как таковой он, конечно, понятие, но не абстрактное, родовое, но в самом себе содержательное, чувственное понятие. В отличие от чистых категорий, *предметное* понятие не может иметь чисто логического происхождения, ибо посредством имплицитно наличного в нем чувственного содержания оно изначальное (внутри самого себя) соотносено с чем-то *вне и независимо от нас* существующим. Иными словами, проблема образования и природы предмета не может быть проблемой логической постольку, поскольку *чувственность не есть сфера логики*.

Во всем этом следует разобраться подробнее. Ведь, например, Гегель тоже трактует понятие отнюдь не только формально-логически. Понятие для него тоже есть в самом себе содержательный предмет. И вместе с тем понятие для него — это *логическая* категория, "снявшая", а тем самым "вобравшая" в себя все богатство "бытия" и "сущности".

Кант доказал, что любой предмет наглядного представления конструируется понятием. Без понятия нет осознанного восприятия.

¹²³ Кант И. Критика... , с. 415 (775); 622.

278

Но следует ли из этого, как полагали Фихте и Гегель, *что сама мысль и стимулирует чувственное восприятие*, создавая иллюзию чего-то "внешнего" — иллюзию отличной от мысли "вещи"? То, что отчасти именно *таким способом* создаются наши целостные предметные представления экспериментально доказывает сегодня гештальт-психология. Любое предметное представление (гештальт) действительно включает в себя в качестве необходимых элементов своей образной целостности чувственные "самоаффектации" — иллюзии. Но значит ли это, что современная психология доказала правоту именно Гегеля? Доказала, что наша чувственность — лишь "инобытие логики", а весь окружающий нас мир это лишь субъективное произведение мысли

(Фихте) или объективное коллективное представление (Гегель) — *общезначащая галлюцинация?* Кант, доказавший, что вся предметно-логическая схематика, поставляющая нам образы внешних вещей, суть субъективная деятельность воображения, тем не менее, признавать себя постоянно галлюцинирующим шизофреником не желал. Как "человек науки" он полагал, что за фасадом наших предметно-логических образных схем есть еще кое-что и *само по себе существующее*, улавливаемое субъективными средствами нашего восприятия. И любое наше содержательное "чувственное понятие" кроме своей логической формы несет в себе и чужой след чего-то самого по себе сущего. Поэтому, по Канту, генезис предметных понятий — не есть *логическая* проблема.

Согласно Канту, суть дела упирается тут в два пункта: 1) всякое предметное понятие обязательно включает в себя определенного рода чувственное содержание, хотя на уровне идеального представления (вне реального восприятия) это чувственное содержание схематично воспроизводится воображением посредством произвольной *самоаффектации* — здесь действительно вроде бы сама мысль стимулирует органы чувств, но — 2) *исходно* всякое чувственное содержание все-таки не является субъективным продуктом мысли, ибо оно по природе своей по своему генезису есть "явление", т. е. "способ воздействия" на наши органы чувств вне и независимо от нее существующих "х" — "вещей в себе". На уровне современных психофизиологических экспериментов это выглядит так. Каждая внешняя "вещь" по-своему раздражает наши рецепторы. Данный "предметный" набор раздражений (галлюцинацию) можно вызвать искусственно — электрошоком, или путем гипнотического внушения, стимулирующего определенную частоту и направленность биотоков, или собственным волевым усилием — воображением. Но *исходно* данный порядок чувственных

279

раздражений все-таки задается — формируется — взаимодействием с вещью самой по себе. Мы произвольно (мыслью) можем задействовать лишь *уже сформированный* тип чувственной нервной связи. Другими словами, каждой иллюзии чувственного содержания, включенного в целостный образ предметного идеального представления ("чувственного понятия") предшествовала реальность — след вещи самой по себе.

Выше мы уже отмечали, что для Гегеля проблема чувственности не составляет никакого труда, ибо он как последовательный идеалист отверг "вещь в себе". Чувственность таким образом превратилась у него лишь в *иллюзию* чего-то другого, вне понятия существующего. На деле это для понятия — *"свое-другое"*.

Кант самым резким образом выступал против подобной идеалистической метафизики.

Естественно, что при этом он имел в виду, конечно, не Гегеля, а его предшественников. Вот что он пишет: "Лейбнице-вольфовская философия сообщила всем исследованиям о природе и происхождении наших знаний совершенно неправильную точку зрения, признавая различие чувственного знания от умопостигаемого только логическим. На самом деле, это различие трансцендентальное (т. е. выходящее за пределы логики. — Ю. Б.). Оно коренится не просто в форме отчетливости, а в происхождении и содержании знаний" ¹²⁴.

Конечно, сам Кант еще во многом разделял предрассудки рационалистической метафизики. Это выразилось уже в том, что главный вопрос своей "Критики", сконцентрировавший все важнейшие антиномии докантовской философии, он поставил в форме *логической* проблемы синтетического суждения. Но при ближайшем рассмотрении оказалось, что "объяснение возможности синтетических суждений есть задача, с которой общая логика не имеет никакого дела и которой она не должна знать даже по имени" ¹²⁵. Имея в виду современные дискуссии, можно выразить это кантовское положение и следующим образом: Кант не так нетерпим, как отец "содержательной" диалектической логики Гегель. Пусть формальная логика ("математическая", "символическая", "семантическая" и т. д.) занимается своим весьма полезным делом. Пусть оттачивает свои "формализованные" конструкции. Не следует только гипостазировать область ее применения, ибо вопрос о *происхождении* нашего знания (в том числе и о *происхождении самой этой логики*), об *отношении сознания к бытию* — не ее дело.

Однако вернемся к поставленному выше вопросу. Как же "сконструирован" идеальный предмет?

Какова его "природа"? Иными сло-

¹²⁴ Кант И. Критика... , с. 55 (62); 145.

¹²⁵ Там же, с. 126 (193); 231.

280

вами, *какова природа самой продуктивной самодеятельности воображения*¹? Кто-нибудь после Канта брался исследовать этот вопрос?

Неокантианство, вызванное к жизни естественнонаучной реакцией против гегелевских диалектических спекуляций, выставившее лозунг "назад к Канту", совершенно не поняло кантовской постановки вопроса. Не поняло потому, что оно тоже было *идеализмом*, с порога отвергающим "вещь в себе" как "досадную непоследовательность" учителя. Именно поэтому неокантианство явилось чем угодно, но только не "кантианством". И это с особой рельефностью выразилось в неокантианской трактовке теории образования понятий.

Здесь нет места подробно освещать эту чисто историко-философскую тему. Поэтому мы лишь очень кратко рассмотрим теории крупнейших представителей Баденской и Марбургской школ — Риккерта и Кассирера, что поможет нам при анализе кантовской "схемы".

Что касается Риккерта, он действительно шагнул назад, но не "к Канту", а много дальше. В своих "Границах естественнонаучного образования понятий" он по существу лишь возродил плоскую, созерцательную теорию абстрактных родовых *nomina*, призванных "упрощать" экстенсивное и интенсивное многообразие телесного мира. Первый раздел его книги так и называется: "Многообразие телесного мира и упрощение его благодаря общему значению слов".

Конечно, Риккерт понимает, что дальше чисто пассивного сравнения и классификации на такого рода понятиях не уедешь. А поскольку современная ему наука отнюдь не ограничивается классификацией (подобно науке средневековой, на почве которой и родилась теория абстракций), он вынужден делать оговорки: "Понятия были бы всего лишь комплексами признаков, если бы они служили лишь для классификации" ¹²⁶.

Что же Риккерт предлагает науке вместо классификации? Да ту же самую классификацию, только несколько "подправленную". Оказывается прежняя, "донаучная" классификация была случайной, "произвольной". Поэтому нужно сделать ее "необходимой". А для этого нужно не останавливаться на понятии, но переходить... к суждению, сделать само понятие "эквивалентным" суждению: "Классификация, остающаяся только классификацией, всегда произвольна. Необходимую классификацию всегда можно установить лишь принимая в соображение теорию... стало быть, образование понятий, а конечно, и понятия, в этом случае, где

¹²⁶ Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1903, с. 62.

281

дело идет о познании некоторой доли действительности, равным образом логически эквивалентны суждению" ¹²⁷. И эта пошлая болтовня на тему о классификаторской функции понятий, единственная ценность которых в том, что они пусты (чем пустее, тем ценнее!), оказалась возможной и даже "популярной" после того, как был Кант, после того, как был, в конце концов, Гегель! Эта наивная болтовня претендует на титул новейшей ("нео") философии, на то, что она "развивает" Канта! Поистине, неисповедимы пути профессоров философии.

Теория Кассирера несравнимо интереснее риккертовской. Да это и естественно, ибо неокантианство как законное детище современного индустриально-интеллектуального "поточного" производства имеет свою строжайшую специализацию: *баденский* "цех" специализируется на изготовлении *культурно-исторических* концепций, *марбургский* — логических, гносеологических, *естественнонаучных*. Риккерт в данном случае допустил "вольность". Будучи булочником, он решил шить сапоги, за и что и получил здоровенную оплеуху от сапожников ¹²⁹.

Кассирер в первой же главе ("К теории образования понятий") своего главного логического сочинения "Познание и действительность" не оставляет "камня на камне" от концепции родовых абстракций, которые, согласно традиционной логической теории, суть продукты "счастливого дара забвения, свойственного нашему духу", духу, главная функция которого состоит в том, чтобы ставить "на место действительного восприятия его изувечные, бескровные остатки" ¹³⁰. На основе анализа обширного логического материала Кассирер основательно доказывает, что если допустить традиционную посылку, никак не избежать вывода, что "мышление, поднимаясь от низших понятий к высшим и более объемлющим, все время движется в области одних лишь отрицаний" ¹³¹. Но кому нужно такое мышление? Наука призвана отнюдь не "предавать забвению" по возможности большее количество конкретных свойств и отношений вещей, но, напротив, выявлять и

¹²⁷ Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий, с. 63.

¹²⁸ "Надлежит еще более отрешить понятие от воззрения, чтобы в самом деле преодолеть многообразие воззрения. Лишь таким образом нам удастся построить совершенные понятия, не содержащие в себе ничего, кроме того, что обще различным единичным воззрениям, и поэтому определенно содержащие в себе это общее..." (Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1903, с. 49). "Упрощение данной действительности составляет истинную сущность естественнонаучного понятия" (там же, с. 55) и т. д.

¹²⁹ Уничтожающую критику Риккерта Кассирером см. в соч. последнего "Познание и действительность", СПб., 1912, с. 286—303.

¹³⁰ Кассирер Э. Познание и действительность, СПб., 1912, с. 30, 31.

¹³¹ Там же, с. 30.

282

объяснять их. Где же здесь выход? Каково же действительное происхождение предметных понятий?

Подлинное понятие производится отнюдь не путем "абстрагирования" или логического "выведения" из "пустого" чего-то еще более "порожного": "Понятие не выводится, а предполагается наперёд" ¹³⁰, — вот вывод Кассирера. И нужно сказать, что здесь он (в противоположность Риккерту) действительно близок к Канту. Но всего лишь *близок*, ибо он (как и вся послекантовская философия) отвергает кантовскую постановку вопроса о *чувственности*, непосредственно связанной с "вещью самой по себе".

Для Кассирера, как и для всего послекантовского идеализма, вообще не стоит проблема чувственности. Поэтому из его "наперед" заданного понятия и не получается предмета. Он, как и Кант, хочет сделать понятие *изнутри* содержательным, но эту содержательность он, как и Гегель, хочет найти в *самом мышлении*.

"Всякая истина — есть *система*" — это гегелевское положение целиком разделяет и Кассирер.

Ведь, согласно ему, единственное, что у нас имеется, — это "система идеальных предметов, совокупное содержание которых выражается целиком в их взаимных отношениях" ¹³³. Кассирер в своем роде лишь более "последователен", чем Гегель, во всяком случае, менее склонен к мистике. В его понятии вообще ничего не остается от чувственности, даже гегелевской чувственной "иллюзорности" "недоразвитого" понятия. И неудивительно, что единственно доступной нам содержательностью оказывается у Кассирера чистая *функциональность* мышления, наиболее адекватно выраженная в функциональной упорядоченности математического числового ряда. "Методическим преимуществом науки о числах оказывается как раз то, что в ней оставляется без рассмотрения "что" элементов, образующих некоторую определенную поступательную связь, и рассматривается лишь "как" этой "связи" ¹³⁴.

Таким образом, абсолютно все содержание идеального "предмета-понятия" сводится к его *месту в системе*, к его *функциональным связям* с целостной системой мышления. Вне этих связей предмет-понятие равен нулю.

С этих позиций Кассирер обрушивается на позитивистское понятие "*факта*". В результате кропотливого анализа истории математического и естественно-научного знания и современных физико-математических теорий Кассирер доказывает, что все подлинно научные понятия оказываются лишь "средствами *предста-*

¹³¹ Кассирер Э. Познание и действительность, с. 29.

¹³³ Там же, с. 58.

¹³⁴ Там же, с. 59.

283

вить "данное" в виде рядов и закрепить для него определенное место внутри этих рядов. Научный эксперимент дает это последнее окончательное закрепление; но чтобы оно было возможно, необходимо теоретически установить и обосновать сами принципы ряда, сами *точки зрения*" ¹³⁵. Таким образом, от *самого по себе* эмпирического "факта" при ближайшем рассмотрении не остается ровным счетом ничего: "Так, например, каждый астрономический "факт" заключает в своей формулировке весь аппарат понятий небесной механики, затем основные учения оптики и даже все существенные части теоретической физики вообще" ¹³⁶.

Следует подчеркнуть, что здесь Кассирер опять-таки близок к Канту. Но опять-таки *лишь близок*. Положение: "Всякая истина — есть *система*" — это изначально *кантовское* положение, а не гегелевское, как принято считать. Однако у Канта оно имеет иной смысл, чем у абсолютного идеалиста Гегеля и у абсолютного "неокантианца" Кассирера. В *противоположность Гегелю*, кантовская система принципиально не может быть *завершенной*, ибо абсолютная истина навсегда останется "вещью в себе". В *противоположность Кассиреру*, кантовская "мозаичная" система не есть абсолютно самодовлеющее, лишь на себе самом основанное и в себе самом необходимое мышление. Кантовская предметная система есть продукт произвола воображения, и в качестве "*самодовлеющей*" она всего лишь *сновидение*. Напротив, как *действительная система опыта*, как картина мира — она связана с *вне и независимо от мышления* существующей вещью самой по себе; и не просто связана (ибо и сновидения "строятся" воображением на основе чувственных восприятий ¹³⁷), но, главное, в процессе систематической целенаправленной практической

деятельности постоянно и непрерывно уточняется и корректируется "вещью самой по себе". Этим непрерывным практическим *уточнением* (непрерывным "сличением" нашего "произвола" с "произволом" "вещи самой по себе") и отличается сон от яви.

Таким образом, Кассирер действительно "приближается" к Канту. Но при этом он остается абсолютным идеалистом. Его

¹³⁵ Кассирер Э. Познание и действительность, с. 196.

¹³⁶ Там же, с. 301.

¹³⁷ Сновидения строятся на "некритической" трансформации произвольной деятельностью воображения случайных чувственных восприятий. Например, давление одеяла может предстать в образе Иванова, с которым у меня были какие-то неприятные отношения, которые я мог не осознавать. Здесь интересно то, что моя "подсознательная" неприязнь к Иванову, рационально заторможенная в "дневном" сознании, может впервые обнаружиться именно в сновидении, когда деятельность воображения не скована жесткими рамками рациональной системы дневного сознания. Собственно на таких фактах и строится психоаналитическое толкование снов.

284

чисто функциональная система "идеальных предметов" не имеет никакого "выхода" в действительность, она вынуждена замкнуться в самой себе, *саму себя* объявить единственно действительной "вещью самой по себе" — фортепиано, которое само на себе играет. И неудивительно, что Кассирер, в конце концов, обращает свои взоры не к Канту, а — к Платону, трансформированному в духе "чисто мыслительного" априоризма другим неокантианцем — Наторпом.

Характерно, что изучение Канта и здесь положительно сказалось на "вкусах" Кассирера. Он выхватывает из Платона наиболее рациональную идею, ту, за которую Кант назвал Платона "великим" ¹³⁸, а именно: космически гипостазированное понимание *целесообразной деятельности*. "Знанию простой смены явлений Платон прежде всего противопоставляет рассмотрение их *телеологической* связи. Мы не имеем истинного познания естественных процессов, пока мы рассматриваем их только в качестве индифферентных зрителей; мы его получаем лишь тогда, когда рассматриваем весь развертывающийся перед нами процесс, как некоторое *целесообразно* расчлененное целое. Мы должны понять, как один момент требует другого, как все нити сплетаются между собой, чтобы под конец соединиться в *одну* ткань... Мы не сумеем понять истинно какое-нибудь отдельное явление, если не укажем ясно его место в совокупном плане действительности ("действительность" здесь понимается, конечно, как телеологически заверченный космический "разум". — Ю. Б.)... Последним и решительным основанием этого (т. е. целостной системы разумной действительности. — Ю. Б.) может быть лишь "благое и справедливое" ("Федон", 99 и ел. 109). Чувственное бытие должно быть сведено к его идеальным основаниям; но завершением царства идей является *идея добра*, в которую таким образом упирается все наше понимание" ¹³⁹.

Как отмечалось выше, Кант выделял именно это направление мыслей Платона. Но при этом он, в противоположность Кассиреру, отнюдь не склонен был к слепому подражанию "великому" философу. Он критикует его за идеализм, не соглашается "с его мистической дедукцией идей и с преувеличениями, которые привели его как бы к гипостазированию идей". Иными словами, Кант выделяет рациональное зерно в учении Платона о целесообразно расчлененной и целесообразно функционирующей системе идеальных предмето-целей. При этом Кант совершенно точно фиксирует "истоки" этого хода мыслей. Истоки платоновской

¹³⁸ См.: Кант И. Критика..., с. 209-211; 349-354.

¹³⁹ Кассирер Э. Познание и действительность, СПб., 1912, с. 117—178.

285

"натурфилософии идей" Кант усматривает в учении о человеческом *общественном* сознании, о "полисе-космосе", о "*государстве*" ¹⁴⁰. Но Кант "не согласен" с гипостазированием этого учения в космически-онтологический идеализм, не согласен, иными словами, с допущением метафизического, *вне* и *дочеловеческого* существования человеческих целей, "*добра*" и "*идей*" самих по себе.

Близким к Канту оказывается и другой, также некритически воспринятый Кассирером ход

платоновских мыслей. А именно — его *пифагорейско-математическое* учение: "Первый и необходимый шаг состоит повсюду в том, чтобы превратить чувственно-неопределенное, которое как таковое, нельзя охватить и заключить в твердые границы, в *количественно* определенное, управляемое мерой и числом. Особенно ясно развивают это требование позднейшие платоновские диалоги, как, например, Филеб... Бытие лишь постольку *космос*, целесообразно расчлененное целое, поскольку оно управляется строгими математическими законами. Математический порядок есть одновременно и условие и первооснова состава действительности; числовая определенность вселенной есть вернейшая порука ее внутреннего самосохранения" -¹⁴¹.

Канту близок и этот ход мыслей "великого Платона", ибо кантовский идеальный *предмет* по своей инвариантной "схеме" есть прежде всего "*экстенсивная*" (арифметическая — временная и геометрическая — *пространственная*) величина. Но вместе с тем Кант отнюдь не склонен пифагорейски трактовать величины-меры как "вещи сами по себе". Согласно Канту, *величины* и количественные ряды — это лишь *предметные формы* субъективной деятельности^m.

По Канту, количественная определенность "вещи" (единство — множественность, включенность в числовой ряд) суть априорно-категориальная функция предметно-понятийной "схемы". Но — "*схема* чувственного понятия... есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения *a priori*"¹⁴³. Здесь особое внимание следует обратить на "*a priori*", которое служит в данном

¹⁴⁰ См.: Кант И. Критика... , с. 211 (373); 351.

¹⁴¹ Кассирер Э. Познание и действительность, с. 178—179.

¹⁴² О проблеме "количества" см. очень интересную работу Э. В. Ильенкова, помещенную во 2-м томе "Философской энциклопедии" (М., 1963). Здесь дан блестящий анализ этой категории у Гегеля, и особенно в "Капитале" Маркса. Несравненно слабее историко-философский очерк понимания этой категории, особенно в античности и у Канта. Автор остается под гипнозом *гегелевской* диалектики, что выразилось, на наш взгляд, в тенденции трактовать меру (например, золото как мера стоимости, как "*пространственный эквивалент*" времени, здесь — "рабочего времени", т. е. *абстрактного труда*) как присущую вещи самой по себе качественно-количественную определенность.

¹⁴³ Кант И. Критика... , с. 120 (181); 223.

286

контексте прямым указанием на допытность, *внеэмпиричность* "схемы" продуктивного воображения. Так что такое "схема"?

Этот узловый пункт кантовского учения оказался наиболее пострадавшим в процессе развития послекантовской философии. Глава "О схематизме", так же как и "Трансцендентальная дедукция чистых понятий рассудка", где вводится "самодетельность" *продуктивного* воображения, либо трактовались в плане эмпирического ассоцианизма, либо характеризовались просто как "темные". Даже в таком глубоком исследовании, как "Диалектика Канта" Асмуса В. Ф., эти действительно "путанные" изыскания характеризуются не иначе, как "схоластикой непомерно раздутого гносеологического копательства"^u.

Попробуем здесь покопаться и мы.

Выше, говоря о целостных образных представлениях "чувственного понятия" и *мы тоже* исходили из ассоцианистской психофизиологической установки, характеризуя чувственное содержание предметных понятий как "нервный след" вещи самой по себе, воспроизводимый *репродуктивным* воображением посредством диктуемого рассудком определенного порядка "самоаффектации" рецепторов. Механизм таких рассудочно-чувственных идеальных образований (гештальтов) экспериментально вскрыт современной наукой и можно легко доказать, что именно такая интерпретация вроде бы полностью соответствует Канту, ибо и он сам начинал с того, что любая предметность есть *синтез* двух элементов: 1) *внешних* чувственных данных, явленных нам в априорных формах времени и пространства, и 2) уже *полностью субъективных, наших* рассудочных форм — "чистых понятий рассудка", т. е. "категорий". При этом было ясно, что деятельность репродуктивного воображения, поставляющего понятию соответствующий "след" чувственного содержания, *задается* рассудком, т. е. *репродуктивное* воображение, хотя и творит чувственную иллюзию, не является полностью произвольным.

Но что такое воображение *продуктивное*? Воображение *полностью* априорное — никак не

связанное с извне заданным чувственным содержанием и, наоборот, *само задающее* "схему" чувственного понятия? Ведь теперь Кант утверждает нам, что сама "схема" чистых понятий рассудка есть "продукт чистой способности воображения *a priori*", а в качестве таковой эта способность сама является априорным условием всякой возможной чувственной ассоциации, т. е. уже *вторичного* — *репродуктивного* воображения.

Чистое априорное воображение, не обусловленное ни рассудком, ни "следами" прошлого восприятия, очевидно будет тождест-

¹⁴⁴ См.: Асмус В. Ф. Диалектика Канта. М., 1929, с. 17.

287

венно *чистому произволу* или, если выразиться аккуратнее, чистой *свободе воли*. Что продуцируется такой волей? Из кантовской этики мы знаем, что продукт "автономии воли" есть *должное*, которое призвано, как установленный нами самими всеобщий необходимый закон, определять нашу моральную деятельность *независимо от любой реальности*. Так обстоит дело в сфере практической *ценностной* ориентации. Ну, а как в теоретической — познавательной сфере нашей деятельности? Что в *познании* может стать продуктом чистой свободы воли — априорного произвола воображения? *Познавательно-должное*, т. е. сами наши рассудочные категории? Такие "вещи" как числовые ряды, абстрактно-геометрические инварианты, схемы тождества и различия, причинности или модальности?

Получается именно так. Кант утверждает, что априорная самодеятельность *продуктивного* воображения оказывается в конце-концов подлинным и единственным основанием трансцендентальной дедукции чистых понятий рассудка, т. е. буквально *всех* наших логических форм (включая и всю математику), которые *сами по себе*, являясь чистыми "монограммами" автономии воли, не обусловлены никакой внешней реальностью и *именно потому* и обладают качествами всеобщности и абсолютной самодовлеющей необходимости. Правда, это всего лишь необходимость установленной нами *должной* — *идеальной* логической связи, а не самой реальности, которая никогда целиком не вписывается в нашу логику, обязательно оставляя "в себе" нечто "иррациональное".

Произвольная наша логика целиком "не от мира сего" — *идеальна*. Но *нацелена она* на реальность. Так же, как на реальность нацелен и любой наш нравственно-ценностный императив — чистый продукт автономии нашей воли. Цель любой *практической деятельности* — подчинить реальность, привести ее в соответствие с установленным нашей волей императивом *должного*. Достигается это путем попыток практической переделки "негодной" реальности, в том числе и собственного естества, неадекватного нами же вымышленному "идеалу".

Так, по Канту, проявляет себя автономия воли в "практическом разуме". Но, оказывается, точно так же ведет себя и априорное продуктивное воображение в сфере разума чисто теоретического — *познавательного*. Что означает "понять" явление-[^]екого "х", специфическим способом раздражившего наши рецепторы? Познавая, мы стремимся каждое явленное нам "х" (чувственный след "вещи в себе") втиснуть в априори заданную целостную систему логически необходимых взаимосвязей своей идеальной предметности, стараясь возможно точнее *определить* место дан-

288

ного "х" в установленных нами "закономерных" рядах "должного быть" — в инвариантных друг другу рядах качественных и количественных, причинно-следственных и модальных. Определение места данной реальности в идеально-логических наших конструктах обозначает ее *понимание* — более-менее ясное, ибо действительность (вещь сама по себе) и идеальность (необходимо-должное) всегда совпадают только в какой-то мере, только отчасти. Поэтому *абсолютно точной* наукой является лишь математика, ибо сама по себе она, как и чистая наша логика, — не от мира сего.

С точки зрения чистой логики (гегелевской, например, или современной — математической) все реальные вещи безобразно несовершенны ("недоразвитые понятия"), так как не поддаются полному пониманию и адекватному логическому моделированию. Хуже того: злодейский философ Кант доказывал, будто кроме самых разных строптивых явлений, "ухваченных" нами, но не подлежащих исчерпывающему пониманию, можно предполагать бытие даже таких странных "вещей в себе", которые существуют совсем рядом с нами или внутри нас, но пока еще *ни в какой*

мере не соприкоснулись с нашим сознанием — вообще не попали в поле внимания и самого смелого воображения. Их "для нас" пока еще как бы просто и нет. Так же, как для Спинозы, Лейбница, Гегеля еще не было и *не могло быть в принципе, даже в качестве гипотетического допущения*, таких "вещей" как живые вирусы гриппа, пронизывающие Вселенную невидимые глазом радиоизлучения, или "кванты энергии", проявляющие себя одновременно и как "частица", и как "волна"... С точки зрения тождества бытия и мышления или предвечно предустановленной их гармонии, если чего-то нет в сознании, того просто *быть не может* в реальности. И напротив: все, что мыслимо — обязательно суть реальность, ибо "каждому модусу мышления соответствует модус протяжения" (Спиноза) и поэтому "все разумное — действительно" (Гегель). Таково кредо как докантовского, так и всего послекантовского *логического* идеализма. По существу, это кредо мало чем отличается от убеждений первобытного человека и современного шизофреника. Однако, вернемся к Канту. Я думаю, не случайно, что узловые разделы "Критики" — "О схематизме" и "Трансцендентальная дедукция чистых понятий рассудка" — были восприняты *всеми* учениками как чрезвычайно путаная схоластика гносеологического копательства. Надо признать, что в логике кантовского исследования здесь действительно проявилось изрядная доля мистификации. В самом деле. Согласно *исходным* определениям Канта, функция произвола воображения — *синтез*, связь двух элементов знания: чувственности и рассудка. Продуктом синтеза *каких эле-*

289

ментов становится сама "схема" или "чисто рассудочное понятие", которое — "есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения"? Что может играть *здесь* роль "чувственного содержания"? Или, другими словами: что "отражают" (воспринимают) сами наши логические категории — императивные формы идеальной всеобщности и необходимости? И каким органом чувства эта мистическая реальность могла бы восприниматься?

Кант отвечает: "*Внутренним*" чувством!" "Чувством времени", которое есть "самовосприятие Я". И это самовосприятие — "есть чистая способность воображения (свобода воли! — Ю. Б.) как основная способность человеческой души, лежащая в основании всех априорных знаний"^{М5}.

Так значит "внутреннее чувство" суть "автономия воли"? Но ведь Кант исходно определял чувственность как *страдательную* способность — способность "Я" испытывать воздействия *извне*. Теперь же внутреннее чувство — основа всех основ — оказывается "самовосприятием", "самоаффектацией", спонтанной "*самодеятельностью*". И что такое чувство может воспринять? Запредельные трансцендентные "вещи"? Такие, как собственная самодеятельность, своя свобода воли, как собственное "Я—время". Время, повернутое вспять, проявляющее себя как целенаправленная память-представление?

Воистину, все это действительно кажется схоластикой раздутого самокопательства. Никак иначе все это не могло восприниматься учениками Канта — людьми "последовательными". Одно из двух: либо наше чувственное "Я" (апперцепция) всецело *страдательное* (материализм с его "теорией отражения"), либо оно целиком самодеятельное ("самоаффектация"), но тогда оно *чистая мысль*, и нет, кроме "Я" никаких "вещей самих по себе"; всякая чувственность это "свое—другое" понятия. Если эти строго последовательные воззрения перевести на современный научный язык, то: в первом случае, сознательное "Я" — это "эпифеномен", т. е. "фиктивная функция"; во втором — чисто "аутистическое мышление", т. е. шизофрения. И надо признать, что, вопреки строжайшей критичности своего метода, кантовское представление о самодеятельном "внутреннем чувстве" — "Я" оказалось столь же противоречивым и непоследовательным, как представление современной физики о световой "волне—частице".

Кант, как обозвал его Фихте, был "человеком трех четвертей головы" и именно потому он оказался по меньшей мере на "чет-

¹⁴⁵ Кант И. Критика... , с. 98 (124); 716.

290

верть" выше всех "строго последовательных" учеников своих, в том числе самых великих, таких как Гегель.

Итак, Кант, с самого начала своей "Критики" в качестве исходных и абсолютно самодовлеющих элементов всякого возможного знания постулирует априорные *рассудочные понятия* и *чувственность*, саму по себе совершенно безотносительную к рассудочным бессодержательным формам. При этом воображение первоначально вводится лишь как некий проблематичный "неизвестный нам" *общий* "корень", призванный сыграть роль "связки" двух рядоположных элементов знания, имеющих разный источник. А в "*Пролегоменах*" этот "*корень*" и вообще не

рассматривается (очевидно, чтобы избежать "гносеологического копательства" и сделать изложение более "популярным" и "удобным" для интерпретаторов). Роль "среднего термина" играет трансцендентальная апперцепция, которую в данном контексте можно истолковать по-декартовски как чистую мысль, т. е. понятие. Но затем все чистые понятия и прежде всего само "Я" оказываются продуктами ("монограммой") воображения — *внутреннего чувства*, воспринимающего такие трансцендентные "вещи", как свобода воли "Я".

Таким образом, мистификация вроде бы явная. Но является ли она *сознательным* "эвристическим приемом"? Уточним вопрос. То, что эта мистификация оказалась в конечном счете лишь "эвристическим приемом", — это факт. Но было это *сознательно* использованным "приемом"? При всем уважении к Канту на этот вопрос, очевидно, следует ответить отрицательно. Кант вышел из созерцательной философии Просвещения, и для начала он принял все основные ее посылки. Принципиальным отличием от предшествующих ему узких эмпириков и рационалистов было то, что Кант взял в качестве исходной предпосылки своей "Критики" не рационализм с его априоризмом и врожденными идеями и не эмпиризм с его релятивистским сенсуализмом, *а то и другое вместе*. Антиномия рационализма и эмпиризма тем самым не ликвидировалась, она была лишь преобразована в не менее острую антиномию метафизически застывших априорных абстрактных рассудочных категорий и совершенно иррациональной по содержанию лишь пассивно воспринимающей чувственности. Эти два элемента были даны. С них Кант *начал* свою "Критику".

На протяжении всей своей "Критики" Кант бился над тем, чтобы "связать" свои исходные элементы в единый узел живого продуктивного познания. И он связал их! Посредством *запредельной* функции свободной воли—произвола продуктивного воображения! Что получилось в результате? Кант искал оснований, и "полномочий" *чистого теоретического разума*. Но нашел он нечто

291

совершенно иное. Оказалось, что никаких *собственных* "полномочий" у чистого теоретического разума нет и быть не может. *Сам по себе* он лишь плод чистого воображения, лишь сновидение. Все свои "полномочия" и всю свою "объективность" он может получить лишь от чего-то совершенно иного, а именно — от по существу своему *практической* (а отнюдь не теоретической, "познавательной"), *предметной, чувственной, сугубо "заинтересованной" деятельности*. Таким образом, на поверку теоретический разум с его установкой на чистое *знание* оказался лишь побочным продуктом "практического разума" — ценностно-ориентированной деятельности, призванной по законам своей автономной воли перестраивать "негодное" бытие. Мог ли Кант безоговорочно сразу принять этот вывод — результат своего "гносеологического копательства"? В конце-концов принял! — стал создавать свою "Критику практического разума", где "автономия воли" *сразу* стала *исходным* "понятием". В "Критике чистого разума" это еще не так. Здесь сам Кант старался еще смягчить, как-то "прикрыть" жесткую остроту своих выводов. Конечно, окончательные "замести следы" помогли ему его "последователи". Но это не их вина, так как сам Кант, несмотря на методичность своего мышления предпочел застрять в якобы неразрешимых антиномиях — столь "ужасным" казалось ему его открытие. Идеалистическая диалектика, явившаяся побочным продуктом открытия *произвольной основы познания*, легко вышла из затруднения; она сделала Канта "последовательным" в рамках собственной односторонности.

Первым и важнейшим актом этого превращения явилась "небольшая операция" над кантовским продуктивным воображением. В руках Фихте оно, сохранив свой "самодетельный" характер, свою "самоаффектацию" перестало быть *воображением**. Оно обернулось *интеллектуальной интуицией*, т. е. стало чистым и "в самом себе" необходимым творчеством бытия из небытия, т. е. чистой логикой, "выводящей" из своего исходного основоположения — из "Я" — все мыслимое бытие. Вещь сама по себе в такой конструкции оказалась ненужной. Первым субъектом такого "творчества", естественно, стал сам Фихте. Однако претензия на единоличную абсолютную творческую власть над всем миром оказалась слишком предосудительна для обыкновенного профессора философии¹⁴⁶, и он поспешил укрыться за некое *"надындивидуальное Я"*, превратившееся позже в гегелевский "абсолютный дух".

¹⁴⁴ "Толпа ведь полагала, что фихтевское "Я" есть "Я" Иоганна Готлиба Фихте и что это индивидуальное "Я" отрицает все прочие существования. "Какое бесстыдство! — восклицали добрые люди, — этот человек не верит, что мы су-

292

Конечно, позволялось и "воображение". Но лишь *репродуктивное* (а не "априорное" — продуктивное), лишь эмпирическое, *ассоциативное*. Но в качестве такового оно выпадало из

сферы философии, становилось предметом "пошлой" эмпирической *психологии*. Такая же судьба постигла и "продукт" самодеятельности воображения — пред мет- *схему*. Последний превратился в саморазвивающееся логическое "содержательное" понятие. Что у Канта было сверх того, объявлялось "темной" схоластикой гносеологического копательства! Таким образом, Кант был "исправлен" и превратился в "последовательного" идеалиста. И это несмотря на то, что сам Кант, вопреки своему "врожденному" отвращению ко всякой публичной склоке и к газетам в особенности счел необходимым опубликовать 28 августа 1799 г. "*Публичное заявление*", в котором с предельной четкостью и определенностью было объявлено:

"Я объявляю сим, что считаю *фихтевское* наукоучение совершенно несостоятельной системой. Ибо чистое наукоучение есть не более и не менее, как только логика, которая не достигает со своими принципами материального момента познания, но отвлекается от содержания этого последнего как *чистая логика*; стараться выковать из нее некоторый реальный объект было бы напрасным, а потому и никогда невыполнимым трудом... Что же касается метафизики, сообразной фихтевским принципам, то я настолько мало склонен принимать в ней участие, что в одном ответном послании советовал ему заняться вместо бесплодных мудрствований (*apices*) культивированием его прекрасной способности излагать, которой можно было бы с пользой дать применение в пределах критики чистого разума. Но им это предложение мое было вежливо отклонено с разъяснением, что "он все же не будет терять из виду схоластического момента" ¹⁴⁷.

А ведь Фихте был самым талантливым учеником и последователем Канта! Недаром Кант в своем "*Публичном заявлении*" вынужден был с горечью апеллировать к Богу: "Охрани нас, боже, лишь от наших друзей; с врагами же нашими мы и сами справимся!" ¹⁴⁸ шествуем, мы, которые гораздо толще его и в качестве бургомистров и судейских делопроизводителей даже приходимся ему начальством". Дамы спрашивали: "Верит ли он хоть в существование своей жены? Нет? И это терпит мадам Фихте?" (Гейне Г. Соч., Т. VII, с. 118).

¹⁴⁷ Цитируется по *Фихте И.* Ясное как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937, с. 102, примеч. 5.

¹⁴⁸ *Кант И.* Критика... , с. 103.

293

РАЗДЕЛ 8.

"СХЕМАТИЗМ" ВООБРАЖЕНИЯ КАК СПОСОБ ЦЕЛЕСООБРАЗНОГО "ОТРАЖЕНИЯ" И ПЕРЕДЕЛКИ МИРА

Что же такое кантовское не логическое "содержательное понятие" — предмет-схема? Читаем: "Представление об общем приеме способности воображения, доставляющем понятию образ, я называю схемой понятия. В основе наших чувственных понятий действительно лежат не образы предметов, а схемы" ¹⁴⁹. Но воображение есть автономия воли — произвольная *деятельность*. Конечно, через след воспринимающей чувственности *оно связано с "вещью самой по себе"*, но вне непрерывной материально-практической "проверки" остается лишь "сновидением". Так "схемой" чего является наше чувственное предметное понятие?

Получается, что предметное понятие, единственно-реальный "кирпичик" нашей "мозаичной" картины мира, есть схема нашей же целесообразной самодеятельности. Именно самодеятельности! — Ибо целесообразная деятельность присуща и животным. Но животное потому и не обладает понятием, что его деятельность чисто стихийна, *инстинктивна*, бессознательна. Это обстоятельство хорошо понимал Маркс, положивший понятие *человеческой* трудовой деятельности в основу всех своих концепций: "Мы предполагаем труд в такой форме, в которой он составляет исключительное достояние человека. Паук совершает операции, напоминающие операции ткача ¹⁵⁰, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что прежде чем строить ячейку из воска, он уже *построил ее в своей голове*. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении работника, т. е. *идеально*. Работник отличается от пчелы не только тем, что изменяет форму того, что дано природой: в том, что дано природой, он осуществляет в то же время и свою *сознательную* цель, которая как закон определяет способ и характер его действий" ¹⁵¹. По Канту это значит: "как закон" потому, что должное-цель — это и есть идеальный предмет, т. е. продуцированный автономной волей синтез чувственной данности и *необходимости* понятия. Цель — лишь постольку идеальная цель, поскольку она

¹⁴⁹ Там же, с. 120 (180); 223.

¹⁵⁰ Именно потому и "напоминающие", что мы и паука можем представить лишь в формах нашей предметной деятельности. На этом и был основан древний фетишистско-религиозный антропоморфизм.

294

как *этически* должное всеобща и необходима, т. е. поскольку она *осознанный закон деятельности*. В противном случае она — лишь бессознательный случайный чувственный животный "аффект".

Здесь имеет смысл рассмотреть вопрос, в самой форме постановки которого уже содержится метафизическая антимония. Чем являются наши идеальные предметные понятия — пассивными отражениями, копиями вне и независимо от нас существующих вещей или чистыми продуктами нашей же самодеятельности?

Сама постановка этого вопроса требует однозначного ответа: "да" или "нет"; что сверх того, то от лукавого. И на протяжении всей истории философии профессора метафизики говорили свое "да" или "нет". Это касается даже и такого принципиального противника однозначных ответов, как Гегель, с его — все-таки! — вполне однозначным, абсолютным идеализмом. Чего уж тут ждать от неокантианцев! У них тем более должен быть заранее заготовлен "категорический", вполне идеалистический ответ. И даже Риккерт, слегка попутавший, как мы видели, Канта со средневековым номинализмом, а посему, казалось бы, готовый признать понятия "отражениями", пишет: "Может ли научное познание быть приравняваемо к отображению? На этот вопрос приходится дать категорически отрицательный ответ" ¹⁵¹.

Давая "категорический" ответ на поставленный выше вопрос, как правило, запутываются в решении простых проблем не только "идеалисты", но и "диалектические материалисты". Так, что же такое наше идеальное предметное понятие? *Субъективная деятельность или отражение?* Кант достаточно "однозначно" ответил на этот замысловатый вопрос. Его "чувственное понятие" оказалось *совмещенным* "отражением" двух разных реальностей: трансцендентной — той, которая воспринимается "внутренним чувством", и материальной — той, которая воспринимается чувствами внешними. Или — *целесообразно направленным отражением!* При этом, отражением внешней реальности понятие является лишь настолько, насколько оно непрерывно "оправдывает" себя в процессе материальной практической деятельности. В этом качестве предметное понятие оказывается "отражением внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли" ¹⁵³.

Попробуем ближе рассмотреть "структуру" и происхождение предметного понятия — *схемы*.

¹⁵² Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий, с. 215.

¹⁵³ философская энциклопедия, т. 2, с. 219. Цитируется определение "идеального", сформулированное Э. В. Ильенковым.

295

"Схема сама по себе, — пишет Кант, — есть всегда лишь продукт способности воображения, но так как этот синтез воображения имеет в виду *не единичное* наглядное представление, а только *единство в определении чувственности*, то схему следует все же отличать от образа. Так, если я полагаю пять точек одна за другою..., то это — образ числа пять. Наоборот, если я мыслю только *число вообще*, безразлично, будет ли это число пять или сто, то такое мышление есть скорее представление о *методе соединения множества*" ¹⁵⁴.

Постараемся разобраться в этом кантовском положении, содержащим в себе исходное определение *современного* понятия "инвариант":

а) Схема "*доставляет образ*", но сама схема *не есть* образ. В самом деле, "образно" мы можем представить не число вообще, не окружность вообще, но лишь пять груш, трех человек, вполне конкретную, данную окружность диаметром в 5 или 45 см — не более, не менее. Образа окружности "*как таковой*" получить мы не можем. Хотя, подчеркиваем, сам эмпирический образ окружности впервые становится представимым при наличии инвариантного понятия окружности "как таковой". Без этой окружности "как таковой" не было бы и эмпирического образа конкретной окружности. В этом смысл положения, что именно "*схема доставляет образ*", а не наоборот.

б) Что же такое эта "окружность как таковая", которую мы никак не можем адекватно представить образно? Может быть все же можем? Ведь согласно Канту, схема, т. е. *чувственное* всеобщее, лежащее в основе *чувственного* единичного, тоже представление, т. е. в основе своей нечто *чувственное*. Что же это такое? *Представлением чего является само всеобщее?* Кант дает вполне определенный ответ. Схема — это "как бы монограмма способности воображения *a priori*". Но воображение — это не "вещь", это — *деятельность*. Следовательно, схема есть представление не эмпирического случайного предмета, но *самой деятельности!* Или, как говорит Кант, "схема есть... представление о методе соединения", о методе синтеза разнородного.

Итак, схема есть наглядное представление *о методе построения всякого эмпирического образа*.

Схема есть априорное правило построения всех эмпирических образов данного идеального всеобщего предмета. (Вспомним рассмотренные выше кантовские положения: "Мы не можем мыслить линии, не проводя ее мысленно, не можем мыслить окружности, не *описывая* ее...").

¹⁵⁴ Кант И. Критика... , с. 120 (180); 222. (курсив наш. - Ю. Б.)

296

Любопытно, что некоторые аналогичные "догадки" можно "обнаружить" и в докантовской философии, в частности у Спинозы, хотя у последнего они остаются лишь "догадками", не имеющими определяющего значения в его общей метафизической системе. Тем не менее приведем одно занимательное рассуждение Спинозы, что поможет нам проиллюстрировать ход кантовских мыслей.

Спиноза в данном случае "бьется" над проблемой истинного определения вещи: "Чтобы можно было назвать определение совершенным, оно должно будет выразить внутреннюю сущность вещи и не допускать того, чтобы мы взяли вместо нее какие-нибудь свойства вещи" ¹⁵⁵, т. е. здесь, согласно Спинозе, нельзя следовать традиционной теории определения — *абстрагирования свойств!* В качестве примера ложного "несовершенного" определения Спиноза рассматривает *общепринятое в математике* определение круга: "Если определить его (круг. — Ю. Б.) как фигуру, у которой линии, проведенные от центра к окружности, равны, то всякий видит, что такое определение совсем не выражает сущности круга, а только некоторое его свойство" ¹⁵⁶.

В чем же усматривает Спиноза подлинно всеобщее определение круга, его "внутреннюю сущность"? Очевидно, "внутреннюю сущность" "*сотворенной вещи*" следует искать в самом *акте творения*. Всеобщее определение (понятие) круга должно выражать правило построения данной вещи, т. е. должно выражать сам целесообразный метод ее производства, ибо все частные свойства данной вещи имплицитно заключены в самом правиле *ее построения*.

Читаем: "Если данная вещь — сотворенная, то определение должно будет, как мы сказали, содержать ближайшую причину. Например, круг по этому правилу нужно будет определить так: это фигура, *описываемая* какой-либо линией, один конец которой закреплен, а другой подвижен" ¹⁵⁷. Из этого всеобщего (и в то же время — чувственно-наглядного) определения сами собой вытекают и все божественные свойства круга, в частности, и тот факт, что в идеальной окружности все радиусы должны быть равны. Более того, данное всеобщее понятие не просто "доставляет образ" круга "самого по себе". Главное его назначение — дать метод (схему!) практического воспроизводства любых, бесконечно разнообразных кругов. Ведь по существу, в качестве "*совершенного*" *определения* Спиноза дает не что иное, как *описание конструкции и*

¹⁵⁵ Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957, Т. 1, с. 352.

¹⁵⁶ Кант И. Критика... , с. 352. Что касается этого: "всякий видит", здесь Спиноза, конечно, явно увлекся. Это до Канта "видел" далеко не "всякий". И сам Спиноза, переходя к метафизико-математическим построениям своей "Этики", закрывал глаза на свой принцип "совершенного" определения.

Там же.

297

способа действия простейшего инструмента — циркуля. То, о чем он здесь "догадался" — суть кантовского "схематизма".

Схема — это не эмпирический "созерцательный" образ. "Понятию о треугольнике, — пишет Кант, — вообще не мог бы соответствовать никакой образ треугольника. В самом деле, образ всегда ограничивался бы только частью объема этого понятия и никогда не мог бы достигнуть всей общности понятия, которое должно иметь значение для всех треугольников, прямоугольных, остроугольных и т. п. Схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мышлении, и обозначает правило синтеза способности воображения" ¹⁵⁸, т. е. правило, метод воспроизведения и лишь постольку — восприятия и представления любых треугольников.

Отражением чего является это лишь в нашем мышлении существующее понятие-схема? Очевидно, отражением лишь нашей целесообразной деятельности? Отражением лишь "*зачем*" и "*как*", но не "*что*"!

Да, с одной стороны, схема может быть отражением лишь нашей субъективной деятельности, ибо она показывает не "что" предмета, а лишь "для чего" и "как" он нами делается.

Но, с другой стороны, именно постольку становится возможным впервые получить устойчивый образ и самого "что" предмета. Правда, это "что" может предстать перед нами лишь в формах нашей деятельности, т. е. лишь в формах "зачем" и "как".

Попробуем разобраться, как это все происходит.

Мы приняли, что всякое всеобщее понятие фиксирует лишь "как", т. е. показывает способ, метод, правило нашего целесообразного производства и воспроизводства данного предмета. Иными словами, всякое всеобщее понятие фиксирует (как бы "цементирует", "отливает" в предметную форму) то — "как" и "зачем" мы "это" делаем.

Например, есть миллионы совершенно ни в чем не похожих друг на друга домов. И однако все эти совершенно различные "вещи" мы воспринимаем и представляем по одной схеме — для чего и по какому принципу эти вещи построены, а следовательно, могут быть нами воспроизведены.

В самом деле, почему совершенно различные эмпирические вещи (например, деревянное сооружение, или, скажем, фотографию этого сооружения, т. е. кусок бумаги) мы можем представлять как образ, *наглядный* вид дома? Подчеркиваем, мы представляем данную вещь именно как *образ дома*, а не чего-нибудь еще, ибо представляя это "нечто" именно как дом, мы не только мыс-

¹⁵⁸ Кант И. Критика... , с. 120 (180); 223.

298

ленно, но зрительно фиксируем внимание на "чертах", характерных именно для дома. *Мы никогда не видим что-то вообще.* "Что-то вообще", "вещь сама по себе" видеть нельзя.

Зрение всегда понятийно *направлено*, и видит лишь что-то в той или иной степени *определенное*. Именно поэтому то, что видит человек, не может увидеть орел, и наоборот. Направленность зрения в данном случае проявляется уже в том, что мы способны рассматривать фотографию как образ, вид дома. При этом мы не видим самой фотографии — бумаги с черно-белыми пятнами и полосами. Мы видим "дом", а не "фотографию". Ту же самую вещь мы можем рассматривать и не как образ "дома", но как образ, вид "фотографии" вообще. В этом случае мы будем видеть *бумагу*, покрытую черно-белыми или цветными пятнами, но не увидим при этом дома. Характерно, что ребенка, не знакомого еще с искусством рисунка, очень трудно заставить "опознать" в фотографии образ известного ему предмета. Он "видит" только кусок "грязной" бумаги и больше ничего. Дети лишь постепенно научаются видеть рисунок, чертеж. Напротив, взрослый цивилизованный человек практически *мгновенно* "переключает" направленность своего зрения. Отсюда, из этой мгновенности — иллюзия, будто одновременно можно видеть и "кусочек бумаги" и "дом", который на ней изображен.

Итак, почему совершенно непохожие вещи мы можем представлять как наглядный образ именно "дома"? Например, ребенок спрашивает: "Что такое дом?" В ответ мы объясняем, "для чего" строится дом, а тем самым и "как" он должен быть построен. Затем мы указываем на какую-то вещь (фотографию, макет, строение или просто чертеж) и говорим: "Это есть дом". Иными словами, мы утверждаем, что данное эмпирическое "нечто" показывает, как выглядит *дом вообще*. Но ведь, казалось бы, данное "нечто" показывает что-то совсем иное. Оно скорее показывает, что дому совсем не обязательно выглядеть так, как выглядит именно данное "нечто": дом может быть не деревянным, но каменным, не двадцатипятиэтажным, но камышовой хижинкой и т. д. И тем не менее — *это есть дом!* Мы его видим как "дом", а не что-нибудь иное. Что же мы в нем видим? Что "направляет" наше зрение? Мы в нем видим и даже осязаем *само всеобщее* — наше идеальное понятие-цель. Мы видим в данной эмпирической вещи "нечто", *предназначенное* служить укрытием от снега и дождя, т. е. мы *заранее ищем глазами* в данной вещи крышу. Увидим ли мы здесь еще что-нибудь? Это уж зависит от степени утонченности наших понятий, или, что то же самое, всеобщих "схем" построения данного предмета.

Обладая системными чувственно-понятийными схемами, мы разглядим и двери с замками, и окна с решетками и сделаем соответствующий вывод. Зверь не увидит не только замка, но и самой двери, даже если случайно ткнется в нее лбом. "Натренированный" глаз архитектора даже в древнем строении разглядит больше, чем средний обыватель, современник этого строения. И чем более развиты и утончены у этого архитектора всеобщие понятия, тем больше неповторимого, *самобытного своеобразия* заметит он в каждой детали, т. е. тем больше отклонений от стандартных схем увидит он здесь. Чем более развито и утонченно всеобщее, тем более полно наглядно и четко дается нам эмпирическое "единичное" — "вещь сама по себе".

Итак, всякое предметное всеобщее понятие есть не просто фантом, оно — схема (метод) производства и воспроизводства предмета. Как таковое — оно тоже чувственное (хотя и внеэмпирическое, произвольное и лишь постольку всеобщее) представление — *представление способа нашей целесообразной деятельности.*

Однако здесь возможен один "детский" вопрос. Вы показали, скажут нам, что всеобщее понятие есть схема производства и воспроизводства предмета; показали это на примере "дома", который мы, люди, действительно *сами* производим и воспроизводим и который служит *нашим целям*. Но как быть, скажем, с обыкновенной собакой? Неужели всеобщее понятие "собака", обуславливающее само видение различных собак, тоже есть *схема* нашего "производства" и "воспроизводства" этих животных? Ведь, как знает всякий ребенок, собака была создана не человеком, а Природой. И до сих пор неизвестно, по каким принципам Природа "строила" это животное и какую при этом преследовала "цель". Неизвестно, была ли вообще таковая.

На этот вопрос, согласно Канту, можно ответить: "Вы заблуждаетесь относительно Природы. Природа производит *"вещи в себе"*. Та же собака, которую мы знаем, мы видим, была произведена не Природой, а нами самими. Конечно, в данном случае речь может идти только о производстве инвариантного идеального *представления*. Поэтому, в отличие от реально построенных нами домов, собака для нас — лишь "явление". Что такое она "в себе", какова ее "собственная мера", мы не знаем, ибо понятийная схема собаки производилась нами по тому же принципу, как и всякий, установленный автономией *нашей воли* закон — идеально-должное. Идеальная схема "собаки" делалась нами точно так же, как и исходное первое коллективное представление — тотемическое табу, или возникшее позже понятие "дом". Но свое, продуцированное нашей волей представление нравственно-должного мы

300

способны и *практически воплощать* в реальных наших поступках. И такие идеальные вещи, *целиком адекватные нашим ценностям-целям*, как "дома", мы умеем тоже строить не только в воображении, но и *реально*, из любого подручного материала. И очевидно именно такого типа понятия, выражающие субъективные *наши ценности*, были *первичными*.

Другое дело — собака. С какой "целью", кем и как она была "сделана", мы не знаем. Но пытаемся догадаться — понять ее идеальный "проект". Это значит, что точно так же, как и схемы искусственных наших собственных произведений (наших домов, топоров, самолетов), мы пытаемся строить в воображении гипотетические представления об окружающих нас непонятных "спроектированных" не нами "вещах в себе". Разумеется, речь здесь идет уже лишь о субъективных наших способах их сознательного *представления* и предметного *восприятия*, может быть, и практического *использования* в наших целях, но не реального их *творения*, ибо в данном случае за горизонтом самодельных наших схем их понимания обязательно остается в них что-то иррациональное. Делать живых собак самих по себе — "свое-другое" понятия — удавалось лишь таким диалектическим магам, как Фихте и Гегель. Им это ничего не стоило, поскольку их мышление было всецело тождественно бытию. Но современным ученым удается реально творить лишь жалкие кибернетические подобию и весьма противоречивые биологические теории. Похоже, что "сотворенная" по не известному нам проекту собака навсегда для нас в какой-то мере останется "вещью в себе", хотя каждый ребенок умеет образно представлять ее, отделяя от всех других "вещей".

Но разница между понятиями "собака", "дом" и первым нравственным императивом должного (табу) не только в этом. Для того, чтобы научиться строить инвариантные схемы собачьих и всяких других образов (предметных образов вещей самих по себе), очевидно нужно было *сначала* овладеть принципом строительства "*своего-должного*" — собственной своей "самости". А это было делом очень рискованным, на первых порах почти что самоубийственным, ибо оно требовало отказа пращеловека от непосредственно-рефлекторного взаимодействия со "средой", и внешней, и внутренней, прежде всего со своим естеством — табуирование собственных зоологических побуждений. Лишь рискнув пойти на великий антропогенетический бунт против природно-естественной обусловленности своей деятельности — сумев прервать бессознательно-рефлекторный детерминизм, *противопоставив* всей "Богом данной" реальности *свое должное* с осознанием механизма его *произвольного* созидания, пращеловек становится Человеком —

301

субъектом любого сознательного строительства — и идеального, и реального.

В своевольном прерыве природной детерминации и заключается вся суть, ибо и реальное "строительство" само по себе ничего не дает. И пчела строит себе нечто подобное дому, но она сама не знает, что она строит и зачем. Она это делает *непроизвольно*, бессознательно.

Лишь сумев прервать бессознательно-рефлекторный детерминизм, сумев *вернуть время вспять*, научившись его пересматривать в памяти и "*исправлять*" в воображении, приводя в соответствие с установленным своей волей должным, и при том найдя способ символически выражать *воление свое как соборное*, т. е. выражать его в *общезначимой форме коллективного представления*, первобытный человек впервые закрепил способ своей целесообразной деятельности в виде всеобщей *схемы-понятия*. Тем самым он впервые научился "строить", в собственном смысле этого слова, не только реально, но сперва идеально, *в воображении*. Тем самым впервые он узнал *время*, ибо научился в воображении "воспроизводить" не что иное, *как временную последовательность своих же собственных должных действий* ¹⁵⁹. Произвольно *заново* устанавливая в сознании временную последовательность своих действий, человек создает тем самым и идеальную "схему" — первопонятие. Он научается воспроизводить схему своей произвольной деятельности в воображении. Точнее, своим первоначальным актом произвольно направленного (а не бессознательно-аффективного) *внимания* он произвел само воображение — сферу всякого творчества. В воображении он уже идеально (т. е. в виде всеобщих произвольных схем-проектов) может "строить" не только свои дома, топоры, но и собак, птиц, горы, деревья, собственное "Я" и даже различных чертей и богов, построенных воображением по схеме нашего "Я".

При этом сам Кант подчеркивает, что все эти продукты воображения могут приобрести объективный, т. е. не только логически всеобщий, но *общезначимый* характер лишь тогда, когда найден способ "*общественно*" закреплять их, когда этими продуктами становится "*возможно делиться со всеми*, ибо иначе... они

¹⁵⁹ Кант называет "схему" понятия "схематизмом времени". Ведь "само понятие последовательности впервые имеет своим источником движение как акт субъекта" (с. 109). Производя схему этого движения, "я произвожу само время" (с. 121), т. е. произвожу самосознание. Производя схему последовательности субъективной деятельности (т. е. идеальное понятие), человек впервые производит свое "Я", "Я", сознающее себя субъектом деятельности, т. е. пребывающего во времени.

302

были бы только *субъективной игрой* способностей представления" ¹⁶⁰, т. е. шизофренией.

Однако вернемся к поставленному вопросу относительно всеобщего понятия "собака". Повторяем, согласно Канту, та собака, которую мы знаем, мы *представляем*, "произведена" не Природой, а человеком. Что касается "ребенка", утверждающего, что Кант говорит неправду, так это смотря какой ребенок. Ребенок, живший, скажем, в родовой общине, был уверен, что не только собаку, но и всю землю со всеми тварями, и небо, и звезды "сделал" его прапрадедушка — бог, т. е. тот же человек, только самый "первый" — мифический основатель рода. Древние люди, очень мало отличавшие идеальное от реального, строили догадки, как это он — бог — умудрился все это "сделать"? Очевидно, при помощи *слова!* Ведь слово — это важнейший магический фетиш у всех первобытных народов; фетиш, которому приписывалась мистическая сила творения идеально-реального предмета. "*Вначале было слово*", — вещает Библия .

Не будем же по вопросам теории образования предметных понятий апеллировать к "ребенку" ¹⁶². Обратимся к Канту: "Понятие собаки, — пишет Кант, — обозначает правило, согласно которому моя способность воображения может нарисовать форму четвероногого животного в общем виде, не ограничиваясь каким-либо единичным частным образом из сферы моего опыта или вообще каким бы то ни было возможным конкретным образом" ^{III}.

Как видим, Кант предусмотрел "детские" вопросы и взял в качестве примера не только треугольник (или круг, как Спиноза), но именно *собаку*. Всеобщее понятие собаки оказывается, согласно Канту, также лишь схемой воображения, т. е. продуктом нашей самодеятельности, всеобщим "правилом" представления любых бесконечно разнообразных собак. И, конечно, для Канта было совершенно ясно, что *в отличие от домов* строим мы не живых собак "самих по себе", но — лишь "схемы" их представления, обеспечивающие целостно-образное (гештальт) их восприятие.

¹⁶⁰ Кант И. Критика способности суждения. СПб, 1898, с. 89.

"Земля же была безводна и пуста... и сказал Бог: да будет свет; и стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму назвал ночью... И сказал Бог: да будет..." и т. д. Как мы видим, согласно представлению древнего человека, весь "процесс" творения бытия из ничто заключался в "назывании". "Назвал", следовательно, "отделил" ("положил границу" — Гегель), следовательно, и "увидел", и даже "оценил": "хорош", — говорит.

¹⁶² Это, конечно, не значит, что нам вовсе не следует прислушиваться к "детскому лепету". Как показало развитие современной психологии, конкретный анализ развития детского мышления может явиться огромного значения экспериментальной базой проверки теорий взрослых и даже очень старых философов.

¹⁶³ Кант И. Критика... , с. 120 (181); 223.

303

Как производятся нами предметно-устойчивые рассудочно-чувственные образования (схемы восприятия) сегодня, помимо Канта, пытаются разгадать теоретики современной науки. Им это совершенно необходимо, чтобы понять "природу" таких своих новых "вещей" как "квант", "электрон" и т. д. Но чтобы понять принцип конструкции новых предметов, приходится разбираться со способом понятийно-образного построения и всех старых, казалось бы, общеизвестных "вещей". Но еще Ньютоном было сказано: "Физика, берегись метафизики!" Поэтому и современные теоретики предпочитают обращаться не к трансцендентальной гносеологии, а к родной им чисто *математической* теории инвариантности (тензорной алгебре) — главному инструменту новой релятивистско-квантовой физики. Вот, например, что с этой математической точки зрения думает об устойчивости наших обыденных предметных представлений уже цитированный нами Макс Борн: "Если человек видит собаку, то, сидит ли она около него, прыгает ли вокруг или бежит прочь и исчезает вдали, превратившись в маленькое пятнышко, он *всегда будет видеть собаку*. Все это огромное множество чрезвычайно различных чувственных впечатлений соединяется бессознательным процессом, происходящим в его голове, в одно понятие "собака", которая всегда остается той же самой собакой во всех этих аспектах. Я предлагаю для этого следующее выражение: посредством *бессознательного* процесса разум *конструирует "инварианты восприятия"*, последние же суть то, что простой человек называет "реальными вещами"." ¹⁶⁴ В отличие от *бессознательно* усвоенных предметных конструктов обыденного восприятия ¹⁶⁵, экспериментальная наука целенаправленно ищет *инвариантность* полученных разными способами многообразных опытных данных, стремясь ее выразить в виде строго формализованной математической формулы. И если удастся вычислить точный количественный инвариант (количественную пропорциональность), соединяющий множественность различных опытных данных, то считается, что открыт *целостный* реальный объект. Классическим примером такого инварианта в современной физике стала постоянная Планка (Л), позволившая соединить "волновые" и "корпускулярные" представления одного и того же объекта. В отличие от *бессознательных* процессов обыденного идеального представления, современная математика посредством *аксиоматического* утверждения определенных констант нарочито конструирует любые фантазмагорические "предметы". И если

¹⁶⁴ Борн М. Физика в жизни моего поколения, с. 205.

¹⁶⁵ Показать, как они формируются в детском мышлении под влиянием *принуждающего* социального фактора — задача генетической психологии.

304

экспериментальной науке удастся использовать эти строго необходимые произвольно-математические построения, наполнив абстрактные формулы реальным физическим или химическим *опытным* содержанием, тогда речь идет о фундаментальном открытии новой реальности, вроде "электромагнитного поля" или "кванта": "Бесчисленное множество возможных наблюдений и здесь связывается посредством *неизменных характеристик, инвариантов* (чисто количественных. — Ю. Б.), которые хотя и отличаются от простого восприятия, но так же, как и последние, служат указателями вещей, объектов" ¹⁶⁶.

Кант современной тензорной алгеброй не владел. Поэтому сразу же после своей попытки анализа понятийной "схемы" собаки он пишет: "Этот схематизм... есть сокровенное в недрах человеческой

души искусство, настоящие приемы которого нам едва ли когда-либо удастся проследить и вывести наружу" ¹⁶⁷. И стоит заметить, что в значительной мере это пророчество Канта пока еще сохраняет силу. Современная теория инвариантности исчерпывающе вскрывает конкретные механизмы производства таких *всеобщих* конструкторов как, например, "треугольник", "квант", "бит", "электрон". Но если речь заходит о конкретном способе построения понятийно-чувственной "схемы" обыкновенной собаки, то приходится делать ссылки на "бессознательные процессы". Макс Борн в этом факте не видит принципиальной проблемы: "Единственное различие между этими объектами (спекулятивно-научными. — Ю. Б.) и объектами повседневной жизни состоит в том, что последние *возникают* инстинктивно, в то время как объекты науки *создаются* сознательным научным мышлением. Во времена, когда фрейдовские идеи о сфере подсознательного стали общим достоянием, можно смело считать это различие между объектами повседневной жизни и объектами научного исследования как различие второстепенное" ¹⁶⁸. Кант, напротив, видит в этом различии фундаментальный вопрос. Что касается созданных *нами самими* предметов, будь-то моральный императив, геометрическая фигура или любая из единиц измерения, — тут все ясно, это всецело "вещи для нас". С собакой дело иное. Она не построенный по спроектированной *нами* схеме дом.

Всеобщая схема собаки, если угодно, — лишь *гипотеза*. Это мы сами произвольно построили в воображении идеальную собаку и *лишь постольку* получили всеобщую схему ее эмпирического

вос-

¹⁶⁶ Борн М. Физика в жизни моего поколения. М., 1963.

¹⁶⁷ Кант И. Критика... , с. 120 (181); 223.

¹⁶⁸ Борн М. Физика в жизни моего поколения, с. 97.

305

производства в различных образах — в виде нами же созданных глиняных статуэток, механических (или даже кибернетических!) игрушек, а главное — в *образах* живых вне и независимо от нас существующих четвероногих животных! Но что касается последних — здесь и заключается главная трудность. Каким образом схема произвольной деятельности нашего воображения может соответствовать вещи самой по себе. Ведь живая собака — не механическая игрушка. Она "сделана" не нами; действительная "схема" ее "производства" нам не дана. Живая собака существует *до нас и вне нас*, и ей совершенно безразличны все произвольно выдуманные нами всеобщие схемы ее производства; все схемы эти по отношению к ней остаются лишь *гипотезами*.

Итак, все тот же старый вопрос: какое отношение могут иметь произвольные схемы нашего должного к вещам, существующим до нас и вне нас. Или, иными словами: каким образом оказывается возможным применять математику к многообразию эмпирических данных? Сами по себе — *теоретически* — все *синтетические* предметные "схемы" гипотезы. Ведь "продуктивность" воображения заключается в том, что оно произвольно "переносит" всеобщую схему производства "вещи для нас" на "вещь в себе". В данном случае представляет собаку "сделанной" кем-то примерно по тем же принципам, как и "дом", или, скажем, "круг". И эти схемы остаются лишь фантазиями, лишь гипотезами до тех пор, пока они не включены в сферу опыта. Только в этой сфере и может обнаружиться, что наша схема в значительной мере плод воображения. Например, предположим, согласно моей первоначальной *всеобщей* схеме образного представления собака была устроена так, что у нее нет зубов. Поэтому я спокойно подставляю ей ногу... и на собственной шкуре убеждаюсь, что моя идеальная схема и вещь сама по себе — разные вещи. Что же мне делать? Очевидно, одно — поскорее забыть старую схему и построить новую, утонченную, которая будет работать до тех пор, пока я не "заработаю" новый синяк. От синяков тут уж никуда не денешься. Мы, конечно, можем уберечь ребенка от ушибов и шишек, но тем самым мы лишим его возможности научиться *самостоятельно ходить*. Это приложимо и к мышлению. У кого никогда не бывает ошибок, нет и *собственных* мыслей.

Сколько же раз мне придется производить подобные уточнения? Очевидно, всю жизнь. Во всяком случае, человечество занималось этим на протяжении всей истории, передавая мне свой опыт через систему понятий-слов. Что же касается собаки, она только тогда перестанет быть для нас "вещью в себе" и вся без "остатка" станет "вещью для нас", когда мы сумеем не только в воображе-

306

нии, но на практике воспроизвести ее так же, как мы делаем дома, стулья, часы и т. д. Но это маловероятно. Пытаясь ее "смоделировать", мы, возможно, и сделаем что-то очень занятное и полезное, но *другое*.

И это относится не только к собаке, но и ко всем "вещам в себе". Колоссальной важности этапом в познании, например, солнца явилось *практическое* создание такой искусственной "модели" нашего светила, как водородная бомба. Этот "пример" хорош тем, что в нем наглядно зафиксирован тот "факт", что собственно *теоретическое* познание (направленность на "истину") является необходимым, но *лишь* побочным продуктом изначально практической и весьма заинтересованной направленности на что-то иное. Во всяком случае, ясно, что огромные деньги с мобилизацией всех ресурсов страны правительство тратило не для того, чтобы удовлетворить чисто теоретический интерес группы ученых — их интерес к истине.

И вместе с тем, каковы бы ни были цели осуществления этого грандиозного эксперимента и скольких "синяков" он ни стоил бы человечеству, теоретический, идеальный интерес ученых был удовлетворен. Их заумные релятивистско-квантовые фантазмагии получили статус истинных. Хотя истинность явилась здесь лишь необходимым побочным продуктом утилитарно-практической вполне зверской цели. Почему *необходимым!* Да потому, что хотя исходной движущей "целевой причиной" человеческой деятельности является отнюдь не поиск "истины", но стремление к осуществлению сугубо утилитарных и часто весьма сомнительных целей, тем не менее, поскольку цель поставлена *сознательно*, т. е. идеально, она для своего реального осуществления необходимо нуждается в идеальных же средствах, т. е. предварительно должен быть выработан идеальный план (схема) ее осуществления. Но там, где появляется идеальная схема, необходимо встает вопрос и об *истине*, т. е. необходимо появляется "*интерес*" к *вещи самой по себе*, ибо схема для того и создавалась, чтобы практически, *не идеально*, а реально осуществить должную ценность, осуществить ее *на самом деле*. Для этого идеальная схема должна быть истинной, т. е. хотя бы в какой-то мере отражать "вещь в себе", не имеющую, со своей стороны, никакого отношения к нашим целями — идеальным схемам их осуществления. Теория, согласно которой наше идеальное понятие (определение — предназначение — *Bestimmung*) тождественно вещи самой по себе, т. е. что рыба создана для того, чтобы нам ее съесть, а мы сами — для того, чтобы благодарить господу бога за рыбу, эта теория вряд ли соответствует действительности, хотя ее защитником был "даже" Гегель!

307

Чтобы действительно выполнить свое назначение, идеальная схема-план должно стать хотя бы отчасти *истинной*. Для того чтобы удовлетворить свой субъективный, утилитарный интерес, человек должен заинтересоваться "вещью самой по себе", т. е. *должен отвлечься от своего собственного интереса*] Он необходимо должен "включить" в схему своей субъективной цели *познавательную* схему "вещи самой по себе".

В чем же критерий истинности познавательной схемы? Ведь и ее человек может создать лишь произвольно, как "монограмму" собственной целесообразной деятельности. Очевидно, единственный путь проверить истинность идеальной схемы — решиться применить ее в опыте. Иначе она навсегда останется лишь вероятной гипотезой, а наша цель — абстрактно-ценностным императивом. Для того чтобы выработать истинные представления о приемах плавания, нужно *рискнуть* войти в воду. Случается, что при этом люди тонут, и *никогда не бывает*, чтобы воображаемые приемы оказались абсолютно истинными, не бывает, чтобы "новичок" не нахлебался воды. Но *лишь войдя в воду*, человек научается плыть более или менее хорошо ¹⁶⁹.

Чтобы стать практиком, к чему человек изначально и предназначен своим происхождением из животного, "вождеющего" мира, ему необходимо искать "истину", стать *теоретиком*. Но чтобы теория выполнила свое назначение, стала истинной, ей самой необходимо обратиться к практике. Истина всякой теории в том, что с помощью ее применения мы можем осуществить свою цель. Но теория становится окончательным результатом всего "хитрого" и мучительного процесса удовлетворения идеально осознанного, но животного в своей основе вожеления!

В самом деле, ведь биологически заданное вождление — преходяще. Будучи удовлетворенным, оно исчезает, и на его месте возникают новые вождления. Истина же, закрепленная в форме практически проверенной *всеобщей* схемы-понятия, остается и может служить средством реализации *любых* субъективных целей. И чем больше человек отделяется от своих животных предков, тем меньше значения он придает своим животнo-биологическим вождлениям. Истина может стать для него *самоцелью*. А высшим воплощением — "жилищем" истины — оказывается для него само идеальное. Сознание как должно жить становится важнее *самой*

¹⁶⁹ Высмеивая гегельянцев, Маркс писал: "Одному бравому человеку пришло однажды в голову, что люди тонут в воде только потому, что они одержимы *мыслью о тяжести*. Если бы они выкинули это представление из головы, объявив, например, его суеверным, религиозным, то они избавились бы от всякого риска утонуть" (*Маркс К. и Энгельс Э. Соч.*, Т. 3, с. 12).

308

жизни. Ведь идеальное (в том числе и такая всеобщая схема, как "Я") оказывается единственно прочным, пребывающим, непреходящим среди непрерывно-изменчивого потока чувственных импульсов.

Таким образом, "чистый разум", не обладающий сам по себе никакими "собственными полномочиями" (Кант); разум, явившийся "рабом" и "орудием" практики, в конце концов "*перехитрил*" своего "вождеющего" господина и сам стал самоцелью. В этом собственно и заключается рациональный смысл знаменитого гегелевского учения о "*хитрости Разума*" и о "*господстве и рабстве*". Категория "*хитрости*" как *опосредующей* деятельности мышления действительно является высшим достижением гегелевской диалектики. И если очистить ее от основанной на тождестве бытия и мышления мистификации, то окажется, что Гегель в виде "*хитрости*" "схватил" сущность "*чувственно-сверхчувственной*", материально-практической целесообразной деятельности человека ¹⁷⁰.

Характерно, что и сам Гегель, там, где он "забывает" о своих исходных посылках, обращается не к чистому разуму, лишенному Кантом самодостаточности, а к живой человеческой практике: "*Средство* есть нечто *более высокое*, чем *конечные* цели внешней целесообразности; *плуг* почтеннее, чем непосредственно те наслаждения, которые подготовляются им и служат целями. *Орудие* сохраняется, между тем как непосредственные наслаждения проходят и забываются. В своих орудиях человек обладает властью над внешней природой, хотя по своим целям он скорее подчинен ей" ¹⁷¹. Как видим, Гегель здесь в качестве "средства", которое становится самоцелью, рассматривает уже не просто *идеальное понятие*, но вполне материальное *орудие труда*. Тем самым выявляется, что между всеобщей схемой целесообразной деятельности (идеальным понятием) и орудием этой деятельности нет непроходимой пропасти. Не случайно об уровне "сознания" той или иной исторической эпохи судят по применявшимся здесь орудиям труда. Этот способ оценки качества исторически данных *познавательных* схем-понятий не марксизмом был придуман, он марксизмом был использован в качестве *универсального* масштаба измерения всяческого "прогресса", представляемого как смысл истории и наивысшее благо. Но то, что принято называть "духовностью", *нравственно-ценностные* представления данного общества, в этот масштаб никак не укладываются. В отличие от *познавательных* схем,

¹⁷⁰ Определение "хитрости" см.: *Гегель Г. Соч.*, Т. 1, стр. 318—319. О "рабстве" и "господстве" - *Соч.*, Т. IV, с. 93-99, а также Т. III, с. 220-226.

¹⁷¹ *Гегель Г. Соч.*, Т. VI, с. 205.

309

эффективность *нравственных* идеалов чаще всего оказывается обратно-пропорциональной уровню материально-технического развития.

В данном случае мы ведем разговор о *знании*. Прогрессивное развитие объединяющегося человечества в этой сфере действительно налицо и по мере рыночной космополитизации получает все большее ускорение. Но и стоит прогресс не дешево: ведь его продукты — не только плуги и скрипки, и комфортабельные аэробусы, но и отравленная земля,

вездесущая пошлость СМИ и водородные бомбы. А еще важнее то, что прямым результатом обретения человеком трезвого прагматичного знания становится *утрата* им непосредственно-детского ощущения своей "*самости*" (и коллективной вольной "*соборности*" единоверцев) — обратное порабощение "Я" вещами, теперь по преимуществу уже социальными, но становящимися почти столь же чуждыми, как и природная "вещь в себе". По мере практически-познавательного прогресса "Я" вынуждено все более жестко подчиняться безлично-"машинной" логике счета, лишенной всякой нравственно-ценностной " мифологичности".

Овладение реальностью путем превращения интимно близкого каждому "нравственно-должного" в безлично-логическую необходимость познавательного понятия очевидно было на первых порах делом весьма мучительным и рискованным. Историческая шлифовка ценностно-познавательных схем стоила человечеству множества "синяков", ибо у наших предков, решившихся на сумасшедший акт вольного *идеального* представления должного, не было никакого иного способа связать свои произвольные схемы с реальностью, кроме метода проб и ошибок — нужно было рискнуть войти в воду, чтобы научиться плыть. Впрочем, от "синяков" не застрахованы даже и современные наши "высокоразвитые" граждане цивилизованных обществ, хотя большую часть своих познавательных "схем-приемов" они получают *готовыми*. Получают их не посредством взаимодействия с природной "вещью в себе", что сегодня привилегия специалиста-экспериментатора, но путем усвоения "вторичной реальности" — в значительной мере уже очищенного от культово-нравственной мифологичности космополитически *общезначимого* научного языка, становящегося аккумулятором всякого "чистого" знания. Таким идеальным всечеловеческим аккумулятором сегодня становится машинный язык кибернетических роботов.

Добытое потом и кровью всех предшествующих поколений и включенное в понятийно-логическую сеть мышления современное "точное" знание становится *принуждающей* силой, сковывающей трансцендентное своеволие "Я" не менее жесткими узами, чем

310

"архаичный" прямой диктат суровой природной среды. Парадокс заключается в том, что именно в меру возрастающих наших знаний мы способны все более радикально переделывать этот "негодный" мир, "покорять природу", но, с другой стороны, оно же само (знание) становится жестким ограничителем и поработителем *самой главной из всех наших ценностей* — трансцендентной свободы воли. Наше знание для нашей воли — как тюремная каменная стена. Это парадоксальное обстоятельство глубоко осознавал Достоевский: "Какая каменная стена? Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика... Уж как докажут тебе, что в сущности одна капелька твоего собственного жиру тебе должна быть дороже ста тысяч тебе подобных и что в этом результате разрешатся под конец все так называемые добродетели и обязанности и прочие бредни и предрассудки, так уж и принимай, нечего делать-то, потому дважды два — математика... Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я не примирюсь с ней" ^{III}.

Достоевский догадывался, что сам человек — "даже и в каменной-то стене ("законах природы". — Ю. Б.) как будто чем-то сам виноват". Кант, как мы видим, своей концепцией произвольности познавательных "схем" вменяет людям эту "вину" прямолинейно, без "как будто". И большинство людей подсознательно чувствует эту свою вину — первородный грех. Выражается это в том, что даже и современным цивилизованным гражданам, покорившим Природу, но оказавшимся в тесной ловушке *собственных* познавательных схем, не менее остро, чем первобытному человеку, все-таки хочется *невозможного*. Чуда! — не того, что уже есть, не того, что научно "доказано" и возможно, но чего-то того, что *должно быть*, морально должно — *вопреки* дважды два и другим всем известным законам природы. В чем состоит это "трансцендентно-должное"? В разных соборно-религиозных конфессиях запредельные ценности люди представляют по-разному. Но представляют! Не могут не представлять. Даже если трансцендентное представление уже не религиозно-соборное, а *индивидуально-значимое*, т. е. не культово-нравственное, но чисто моральное.

Итак, мы не знаем, кто, по какому проекту и для чего "создавал" теснящие нас, чуждые вольному

трансцендентному "Я" "вещи в себе", в том числе и собственную нашу зоологическую телесность со всеми ее слепыми инстинктами. Но, "вкусив от дре-

¹¹² Достоевский Ф. М., Соч., Т. 4, М., 1956, с. 142.

311

ва" и построив на месте инстинктов свою идеально-логическую тюрьму, оказались ли мы способными *по-своему* познавать этот сам по себе существующий мир и по мере познания его перестраивать? К концу второго тысячелетия со дня рождения Иисуса Христа, посредством причастия благословившего наше со-творчество, процесс перестройки "негодного" мира божьего стал получать чудовищное ускорение. Похоже, что большая часть нашей природной среды скоро будет превращена в "бедленд" ¹⁷³. Зато почти повсеместно, даже в Сахаре, есть уже "европейского качества" кабаки с дискотеками и телевизоры, выдающие всем (и папуасам, и бедуинам) стандартный набор голливудских грез. Вероятно, осталось не долго ждать, когда с помощью атомных бомб установлен будет в конце концов мировой разумный единый для всех порядок и благоденствие с телескринами в каждой уборной и с проворной полицией...

Получают люди удовлетворение от своего творческого прогресса? Наверное. Но, похоже, многие начинают вместе с тем сознать, что чем более радикально мы переделываем "несовершенный" мир, тем более четко выявляется пагубность самовольного нашего "творчества". С каким же уроком вернемся мы в чистую трансцендентность — на нашу родину?

Нам, христианам, сообщили Благую Весть о том, что первородный смертный грех самовольства снят был с нас божьим крестом. Бог принял муки *за нас*. И поэтому теперь все дозволено? Совесть наша будет навеки покойна? Сможем ли мы в трансцендентности снять свой грех пагубного для Природы сотворчества *с себя сами!* И посредством какого креста нам его там придется снимать, чтобы уже *по собственной своей воле* преобразиться. Как сумел Творец мира этого из беспощадно-грозного Бога-отца преобразиться в милосердного Бога-сына — беспредельно самоотверженного и терпимого. Ведь Природа, которую мы не только "едим и пьем" (евхаристия), но уродуем смеха ради, это — живые плоть и кровь божьи.

¹⁷³ Bad land (англ.) — дословно "плохая, испорченная земля".

заключение

ИЗ "АДА АНТРОПОГЕНЕЗА"

К ГОРЯЧИМ ТОЧКАМ

ИСТОРИЧЕСКОГО

"ЧИСТИЛИЩА"

315

Из общего замысла целостной историософской концепции, возникшей не без влияния Данте, в первых трех очерках данной книги в какой-то степени реализована только первая часть — "Ад антропогенеза". И если дальше следовать классической архитектуре "Божественной комедии", логичен был бы переход и во вторую — "Чистилище истории", а может быть, и в третью.

Содержанием третьей части могла бы стать намеченная в третьем очерке попытка наведения мостов от строго научной методологии к трансцендентной теологической проблематике с обоснованием евангельской эсхатологической идеи: "Царство мое не от мира сего..."

Но все это проекты, вряд ли осуществимые в полном объеме. Здесь, в заключительном очерке, попробуем лишь несколькими штрихами наметить некоторые переходы от антропогенеза в новое — социально-историческое проблемное поле. В отличие от общеизвестных линейных схем общечеловеческого прогресса мы попытаемся здесь показать разновариантность путей культурного и социально-экономического развития.

РАЗДЕЛ 1. ЭТНОС И НАЦИЯ

В современной социологии, начиная с Фердинанда Тенниса, общепринятым стало противопоставление так называемых натуральных, как бы самой Природой заданных "естественных общностей" (*Gemeinschaft*) и исторически образованных, можно сказать, в

какой-то мере сознательно сконструированных политическими и экономическими средствами собственно *социальных* форм "гражданского общества" (*Gesellschaft*). Первые — это отношения родовые, общинные, племенные, этнические — непосредственные продукты антропогенеза. В этот же ряд "естественных" ставят обычно и отношения *национальные*, что приводит к недоразумениям не только теоретическим, но и сугубо практическим, попытки распутать которые посредством прямых политических действий чреваты подчас большой кровью. У нас смешение этих понятий (этнос и нация) вплоть до их полного отождествления стало нормой после выхода в свет замечательных книг Льва Гумилева. Я и сам поклонник этого автора, но для меня очевидно: этнос и нация — вещи, конечно, родственные и вместе с тем *принципиально* разные. С точки зрения общей концепции этногенеза (еще шире — антропогенеза) этой разницей можно было, наверное, пренебречь, что и сделал Л. Н. Гумилев, который пытался дать понимание этнических феноменов, целиком оставаясь в рамках методологии естествознания. Он строил свою концепцию "в

316

пику" ненавистному марксизму, стараясь по возможности исключить в качестве объясняющих факторы социально-экономические и государственно-правовые. Этнос как организм чисто естественный с помощью этой методологии объяснить оказалось возможным. Нацию уже никак нельзя было рассматривать только в качестве естественно-стихийной организации людей, как их антропогенетическое качество, поэтому она осталась за бортом теории этногенеза Гумилева. Но в эпоху кризисную, во время разрыва старых "имперских" связей и попыток конструирования новых геополитических реальностей неучтенная разница начинает бить нам не только в глаза, но и прямо по голове. Неправомое отождествление, освященное популярным научным авторитетом, превратилось в политическое оружие. Трагичный комизм ситуации заключался в том, что к научным идеям великодержавного российского патриота в первую очередь обратились не российские интеллигенты, но самостийники всех мастей, пытающиеся использовать эти идеи в качестве идеологического динамита, способного разнести на куски страну, с этим мне приходилось сталкиваться и в Прибалтике, Казахстане, Армении. На поклон к Гумилеву ездили и калмыки, и татары из Крыма... И вроде бы и возразить им нечем. Кто сегодня посмеет не уважить принцип национального самоопределения? Вплоть до полного отделения!

Я с величайшим почтением отношусь к самоопределению — вплоть до чего угодно. Вместе с тем позволю себе задать вопрос: ну, а что, если каждый этнос, возмнив себя зрелой нацией, станет претендовать на строительство суверенного государства? Что получится? Думаю, не получится ничего, кроме моря грязи и крови — крови, напрасно пролитой, ибо локальный этнос сам по себе не в состоянии прочно удерживать государственный суверенитет, даже если он его добьется на время.

Государственное самоопределение — это святое право только и только нации. Но в отличие от локальных замкнутых на себя этносов первый важнейший признак нации заключается в том, что она исходно, по природе своей полиэтнична, или точнее — *над-этнична*. Например, кто такие современные англичане? Исходно — романизированные кельты, смешавшиеся с германскими племенами англов и саксов, завоеванные потом офранцузившимися норвежцами, т. е. норманнами. Потомки всех этих очень разных в прошлом этносов считают сегодня себя англичанами и соответственно действуют в мире. То же самое можно сказать об итальянцах, немцах, французах и т. д. А русские? Более зубодробительного этнического смешения, из которого выросло (и еще по сей день растет!) органичное национальное единство, можно

317

искать разве что в современных США. Или в древнем Китае? К этому необходимо добавить, что секрет национального единства заключается отнюдь не просто в политическом, т. е. *принудительном* объединении разнородных этнических элементов в рамках единого государства. Например, англичане, сами став нацией, завоевали Индию, на три века включили ее в состав Империи, но при этом уже отнюдь не смешались с аборигенами, не стали относиться к ним так же, как и к самим себе. Имперский принцип объединения столь же принципиально отличен от национального единства, как и сама нация отлична от этноса.

Я думаю, что Гумилев был совершенно прав, рассматривая этнос как "естественную общность" (*Gemeinwesi*) — фундаментальное *антропогенетическое* качество человека. А это значит, что этнос сам по себе не нуждается в государственности, поскольку этническое единство исходно основывается не на искусственно сконструированных рациональных юридических нормах, но на самобытных стихийно сложившихся обычаях и присущих данной общине бессознательных

представлениях — архетипах. Эти этнические "коллективные представления" — самобытные представления о добре, зле, о том, чего надо стыдиться, чем гордиться и т. д. — составляют основу оригинальной этнической нравственности, которая и является подлинным регулятором внутриэтнических отношений. Право здесь ни при чем — сам по себе этнос может легко обойтись без суда, полиции и каких-либо писанных правовых норм. При этом у каждого этноса свои нравы, т. е. свои особые коллективные представления о тех трансцендентных ценностях (Бог или "супер-Эго"), ради которых можно и должно поступаться собственным эгоизмом — вплоть до самопожертвования. Например, старозаветный чеченец не простит себе (его просто совесть замучает), если он не зарежет кого-нибудь из семьи обидчика своего родового клана, хотя его могут казнить за это как обычного уголовника. Совершенно иная нравственная мотивация будет двигать поступками православного самосожженца-раскольника. Староверы, кстати, давно сложились у нас в особый субэтнос с особенными поведенческими стереотипами. Вводимые государством всеобщие юридические нормативы могут сдерживать специфические этнические реакции, но не они составляют их существо. Нельзя искусственно сконструировать угодный начальству этнос — природную, естественную общность — посредством административного творчества, путем установления каких-нибудь особых государственно-правовых норм, касающихся данной избранной группы людей.

318

Другое дело нация — полиэтническое и *надэтническое* единство. Без элементов рационального государственно-правового регулирования, общего и одинакового для всех граждан, нация немислима. Из этого не следует, что нация тождественна империи. Напротив. Так же, как этнос, нация — *органическое* единство. В отличие от этноса нация, конечно, складывается не совсем стихийно и не без элементов насилия, но при этом, в отличие от империи, она строится все-таки по моделям и формам "естественной" или "соборной общности", хотя уже и не сводится только лишь к этим формам. Так же, как и культура не сводится к культу *, общенациональное право к сумме местных обычаев, а искусство — к фольклорно-этнографическому материалу или традиционному ремеслу, хотя во многих из развитых языков слова "искусство" и "ремесло" еще сохраняют один общий корень (в английском — *art*).

Наличие многослойной полифоничной оригинальной культуры, претендующей на мировую значимость, — признак национальный. При этом для культуры подлинно национальной обязательна именно многослойность, гармоничное хоровое звучание, сохраняющее в глубине исходную этнографическую многоцветность. Такова, например, культура российская, а не просто русская в узко этническом смысле этого слова. В глубине российской культуры сохраняют жизнь и мотивы этнически-русские, белорусские и мордовские... Для меня, например, Пушкин, Гоголь — поэты российские, а Кольцов — поэт чисто русский, Шевченко — украинский. То же самое можно вычлениить и в культурах иных: во французской гармонии могут звучать и лады особенные — прованские или бретонские...

Поскольку нация по природе своей полиэтнична, она немислима без сочетания элементов соборности и принудительной социальности, или, если применять терминологию Макса Вебера, — сочетания "горизонтальных" и "вертикальных" связей. *Горизонтальных*, то есть этнических, субэтнических и общинных, конфессиональных и корпоративных и — *вертикальных*, то есть общих для всех принудительных государственно-правовых норм и прямых административных распоряжений власти. Только органичное сочетание горизонтальных и вертикальных связей может обеспечить объемность и полноту жизни национального организма. Одностороннее доминирование "соборности" (горизонтальных связей) даст многообразные тенденции к сепаратизму; стрем-

¹ Как правило, опорным ядром развития новорожденной культуры становится не местный языческий культ, но рационально освоенный, преобразованный и приспособленный к национальным нуждам вариант мировой религии. Таково *русское* православие.

319

ление все отношения подчинить государственной "вертикали" — путь к превращению живого национального организма в плоскую тоталитарную структуру. И если всерьез ставить задачу определения системы национальных интересов, то *отправной точкой*, на мой взгляд, должно стать определение оптимального варианта сочетания горизонтальных и вертикальных связей, то есть оптимального государственно-общественного строя нации. Подчеркну: оптимального

не вообще, а именно для данной конкретной ситуации. В другой конкретной ситуации и для другой самобытной национальной общности оптимальным может стать другое сочетание. А это значит, что возможно лишь оригинальное решение задачи, исключающее ориентацию на заемные схемы.

Перед локальным этносом таких задач история не ставит, ибо, повторяюсь, сам по себе локальный этнос не нуждается в государственности. Государство — функция межэтнических отношений. Разумеется, это не исключает попыток создания абсурдных *моноэтнических* государств по принципу: "а чем я хуже всех других великих и высокоразвитых, я — тоже сам себе нация!" Сегодня, в эпоху общероссийского национального кризиса такие попытки мы видим в каждом углу общего нашего дома. Но разрушительны, болезненны они не только для великого общероссийского единства. Это кровавый и, что еще хуже, *тупиковый* путь прежде всего для самих локальных этносов. Хотя российские просторы велики, в ней нет уже достаточно обширных территорий с моноэтническим населением. А это значит, что моноэтническая государственность (абсурдная сама по себе) может осуществляться *только в форме апартеида* — образование непрочное и в наше время малоперспективное. В апартеидных формах этнического сосуществования не стоит задача определения оптимального сочетания "вертикалей" и "горизонталей" — сочетания разного типа относительно самостоятельных соборностей и государственной принудительности. Все соборности, кроме "коренного" этноса, подлежат распылению. Единственно реальной задачей моноэтнической государственности может стать прямое подавление и порабощение всех "инородцев" и даже шире — всех тех, у кого иные нравы, даже если эти "инонравные" свои по крови.

Конечно, здесь возникает законный вопрос: а каким другим способом этнос может развиваться в нацию, кроме попыток строительства собственной государственности? Ведь нация — это синтез двух различных начал: многих стихийно возникших этнических общностей и принудительной государственно-правовой упорядоченности. Как же тут обойтись без своего государства? Если стремиться к прогрессу.

320

На этот вопрос можно ответить целым рядом вопросов. Захочет ли собственной государственности сам этнос? Например, украинцы, белорусы, когда они на собственном опыте поймут, наконец, что для них означает такой "прогресс". Речь, разумеется, идет не о политиках, разыгрывающих этническую карту в своих интересах, — те никогда ничего не поймут. Более общий вопрос: нужно ли каждому этносу вообще "развиваться" в нацию? Может быть, это для этноса вовсе не благо, а *смертный крест!*

Что понимать в данном контексте под словом "развитие"? Уместно ли здесь оно? Говорят о желательности *сохранения* самобытных этнических качеств народа. Но применительно к этносу сохранение и развитие вещи не только разные — противоположные. В процессе социально-экономического прогресса по мере повышения уровня грамотности населения, его всесторонней мобильности, самобытность этнических качеств стирается. Это общий закон. Этногенез — процесс инерционный. Это значит, что в ходе развития этноса происходит не умножение и усиление своеобразных этнических качеств, но их размывание и утрата. Лучший способ сохранить этническую самобытность — оставить народ в состоянии первобытной дикости. В свое время об этом так и писал наш великий реакционный мыслитель Константин Леонтьев, которому очень нравились этническая многоцветность и яркие экзотические резко очерченные характеры. Ему был ненавистен быстро деэтноизирующийся Запад, превращающий народы в однообразную цивилизованную толпу одинаковых. Леонтьев был логичен. Исходя из своих эстетических пристрастий, он выступал против всякого развития вообще, в том числе и *национального* — ему удалось достаточно убедительно показать, что вопреки намерениям, подлинным результатом *политических* националистических движений современности становится, в конечном счете, космополитизация.

Стирание своеобразных этнических качеств по мере развития — это закон, нравится это нам или не нравится. В нормальных условиях это процесс эволюционный, относительно медленный. Но он становится очень быстрым, революционным, если этнос берет на себя труд строительства нации посредством создания своего суверенного государства.

Тут интересны два пути². Первый — на территории полиэтнического контакта временный "победитель" пытается строить свою

² Кроме типичных двух, возможны и варианты иные. Например, редкостная удача, когда территория с моноэтническим населением получает возможность самостоятельно определиться в форме квазигосударственного (общинного по существу) образования вроде современной Финляндии. Великой нации с мощной

321

моноэтническую государственность апартеидного типа. С точки зрения перспектив образования здесь единого национального организма, это путь тупиковый, ибо из ненависти и насилия соборность не вырастает. Неизбежна серия катастроф и в конце концов подчинение территории одному из сильных соседей. Такова, на мой взгляд, судьба бывшей советской Прибалтики.

Второй путь — это исходная установка на строительство *надэтнической* государственности. В реальной истории образования наций в разной мере совмещались обе тенденции, но успех достигался лишь там, где доминирующей становилась вторая. Общий вывод: этнос может "развиваться" в нацию лишь путем создания надэтнической власти. Но что означает этот единственно продуктивный путь для самого этноса-созидателя? Что, кроме креста смертного? Тут как с библейским зерном: чтобы прорасти и умножиться, само зерно *должно умереть*.

На земле по сей день живут еще многие сотни вполне самобытных оригинальных этносов. Они сохранились, поскольку не начинали "развития" в нацию. Но где сегодня, например, белокурые голубоглазые франки, давшие свое имя французам? В конечном счете после удачного завершения национальной стройки от самого этноса-созидателя в качестве памятника может остаться лишь этноним, ставший именем нации, и специфическая семантика общенационального языка.

Таким образом, перед этносом, вставшим на пути развития в нацию, неизбежно встает дилемма: либо хранить свою этническую самобытность от всех посягательств, употребляя для этой цели, если удастся, силу государственной власти — апартеид; либо, будучи самым сильным среди окружающих, вместе с тем и вполне сознательно двинуться по пути этнического самоотречения. Ведь чтобы действительно сделаться объединяющим надэтническим центром, сам этнос — строитель нации, неизбежно вынужден отказываться от своего узкоэтнического своеобразия. Никто ему не простит претензий на какие-либо особенные права. А не простит, значит и не сольется с ним в органичную национальную целостность. Исключительно силовым способом, путем покорения чужих наций и этносов создавались древние деспотические *этнокра-тии*, а затем империи, но не нации. Собственно *нацию* (которая и сама может со временем встать на имперский путь) не построить без жесточайшего самоограничения этноса-созидателя. Все вокруг глубокой культурой на этом месте не вырастет, ибо нет исходного многообразия, но обустроивать свою жизнь уютно этнос какой-то время может. Если только соседи позволят. Жизнь в таком государстве целиком зависит от соотношения внешних сил.

322

до последнего будут бороться за свою "особость", будут отстаивать право на свой собственный данный природой нрав, и их всех нужно понять — полюбить! ³ — и пойти всем навстречу, принимая и утверждая по мере возможности все многообразные этнические претензии, как свои, конечно, в разумных пределах, очерченных общенациональным государственным интересом. Именно так поступали наши предки, русские люди. Говорят, что у них был широкий характер. Эту способность русских понять, полюбить и принять чужое этническое своеобразие Достоевский называл "Бесчеловечностью". Но я думаю, это не специфически русское качество. Без такого качества, присущего этносу-созидателю, не могла быть построена ни одна нация. Другое дело, что срок жизни такого рода "всечеловечных" этносов не очень велик: такое плодородное этническое зерно должно *умереть*, чтобы прорасти, зацвести, скреститься с иными этносами и умножиться в совершенно новой — *общенациональной* форме.

Я полагаю, что в отличие от уже сложившихся западноевропейских наций Россия — грандиозная по своему замаху, но не зрелая, *молодая* евразийская нация, далеко еще не завершившая процесс своей стройки. Тем более после Петра национальный принцип строительства был отчасти совмещен с имперским, а после Октябрьской революции вообще подменен мировой тоталитарной утопией. Все это стало причиной глубокого национального кризиса, который мы переживаем сейчас.

Сегодня перед Россией дилемма: назад или вперед?

Назад — значит принять установку на отход в рамках "этнически чистого" русского государства, то есть начать движение вспять к *денационализации* под каким-нибудь идиотским лозунгом вроде "Россия только для русских!" Здесь, во-первых, совершенно неясно, до какого предела придется пятиться? До Московского княжества времен Калиты? Но ведь с этнической точки зрения и сама Москва — это уже отнюдь не чисто русский город. В этом плане проблемы московские не уступят проблемам казанским. А, с другой стороны, в далеком Казахстане две трети населения в большей

степени, чем москвичи, ощущают себя россиянами.

Вперед — значит вопреки всем бедам делать ставку на продолжение созидательной общенациональной работы, очищая стройку от чужеродных национальному принципу утопически-коммунистических и имперских конструкций — именно в этом, мне кажется

³ Способность понять, полюбить и принять чужое этническое своеобразие Гумилев Л. Н. обозначил несколько вычурным термином "комплиментарность". Он считал, что без этого фактора комплиментарное-то невозможен генезис новых органических общностей.

323

ся, надо искать ключ к разрешению национального кризиса. Это путь *реинтеграции* большей части бывшего СССР в форме новой России. Я думаю, первыми на этот путь будут вставать хлебнувшие самостийного лиха наши братья из Казахстана, белорусы, украинцы. Это они, сами, я надеюсь, избавятся от своих местечковых политиканов и начнут давить на московский центр, требуя объединения. Ведь не с Китаем объединяться Актюбинску и не с Турцией Крыму. Я думаю, что дилемма — вперед или назад — ложная, ибо этногенез нельзя повернуть вспять. То, что уже веками складывалось в форму единой нации, нельзя искусственно разъять на составные этносы, их в прежнем, архаичном виде уже давно нет.

Наряду с экономическими, политическими и социальными взаимосвязями, в какой-то мере обусловленными географически, важнейшим *национальным* объединяющим фактором является культура. Что это за культура — общероссийская? Европейская? Азиатская?

Россия — ни Восток, ни Запад. Это самобытная национальная целостность, опорным ядром культуры которой стал синтез местных языческих культов с восточным византийским христианством. В отличие от христианских наций Западной Европы Россия — евразийское единство с собственной оригинальной ментальностью. Но с западной *классической* культурой у россиян, при всем национальном своеобразии, связь глубочайшая — теологически-архитипическая. Корни этого общего с Западом архетипического элемента российской ментальности следует, очевидно, искать в моральной доктрине *раннего* христианства — христианства до национально-церковного разделения и противопоставления.

РАЗДЕЛ 2.

ОБЩИЙ ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ КОРЕНЬ ЕВРОПЕЙСКИХ НАЦИОНАЛЬНЫХ КУЛЬТУР

Евангельская легенда вошла в плоть и кровь европейской культуры. Она стала ядром господствующей религии и в течение многих столетий формировала не только обыденные народные представления, но и служила исходной моделью для бесчисленных художественных композиций и рационально-философских построений, уже не связанных непосредственно с религией. Достаточно вспомнить Фейербаха, который доказывал, что вся классическая европейская философия, несмотря на свою пылкую критику официальной религии, так и не вышла за пределы христианского мифа и лишь по-новому рационализировала его, пытаясь сводить в

324

логически непротиворечивые системы все те же исходные основоположения христианства. В этом пункте с Фейербахом был согласен и Маркс, заметивший, однако, что и сам Фейербах в своей собственной этике давал изложение все тех же евангельских принципов, только совсем уж в наивной интерпретации.

По существу, только в XIX веке это положение стало радикально меняться. Религия потеряла свою безусловную значимость. И все-таки мы еще продолжаем жить в атмосфере, насыщенной образами древней традиции, впитывая их бессознательно, как, не замечая того, дышим воздухом. Обряды для многих из нас стали просто экзотикой, культ — суеверием, люди все больше верят в науку, и вроде бы не осталось уже ничего священного. Но образы и идеи древнего мифа все-таки прочно вросли в основание наших детских, самых простых — само собой разумеющихся — эмоций, оценок, суждений; они проявляют себя в устоявшихся обиходных словечках, оборотах речи, нарицательных именах. Нет надобности разъяснять, например, что такое предательство, проще сказать — Иуда. Эти образы и идеи — "эйдосы мифа" — продолжают жизнь и на верхних этажах культуры. Они проникают в нас звуками Баха, красками Рафаэля, логикой Канта, грезами Достоевского... Чтобы адекватно понять смысл таких крупнейших феноменов нашей общеевропейской культуры, наряду с общепринятым, специально искусствоведческим, логическим или социологическим разбором, необходим также и серьезный анализ мифологически-культовых элементов в творчестве великих мастеров прошлого. При этом целесообразно рассматривать эти элементы в их исторической ретроспективе, пользуясь схемой: от культа к мифу, от мифа — к рационально-философским построениям, почти не имеющим уже теологической окраски. Применение к подобным культурным явлениям вышеуказанной схемы

показывает: если классическая европейская культура — уникальный исторический феномен, то в своем роде не менее уникальным был и тот культ, который задал этой культуре исходный набор ценностей, образов, знаков, стал первым ее символическим языком. Я попытаюсь продемонстрировать эту связь на примере этических построений Канта и духовных поисков Достоевского. Но начнем с категорического императива Канта, смысл которого, с моей точки зрения, является своего рода "ключом" ко всей его философии.

Итак, категорический императив — это всеобщий нравственный закон, который, по мысли Канта, должен определять все многообразие практического поведения человека. Но это очень странный закон. "Он, — пишет Кант, — касается не содержания

325

поступка и не того, что из него должно последовать"⁴. В отличие от всех известных нравственных или моральных "кодексов" этот закон не вменяет человеку никаких конкретных обязанностей и ничего не запрещает. Он требует одного: во всех своих поступках ты должен исходить из автономии собственной воли, т. е. ты должен принимать решения самостоятельно. "Принцип автономии, — утверждает Кант, — есть единственный принцип морали"⁵. Что же можно вывести из такого единственного всеобщего принципа?

Основная проблема любой моральной доктрины — это ответ на вопрос: что есть добро, а что — зло? Согласно Канту, принцип автономии воли означает, что нет и не может быть никаких окончательных и готовых ответов на эти старые, как мир, вопросы. В каждом конкретном случае они — продукт творческого решения личности или группы личностей, которые идентифицируют себя с данным моральным решением. Впрочем, Кант решает проблему на уровне именно единичной личности, а не группы: он не ставит проблему "соборной личности", т. е. проблему этногенеза. Итак, главный принцип — свобода воли. Конечно, человек может проявить слабость и покориться "необходимости". Может, хотя и не должен. У людей — двойственная натура: животный страх и естественный эгоизм столь же присущи каждому, как совесть и альтруистические порывы. Поэтому человек в меру собственной слабости может поддаться соблазнам или струсить и уступить насилию. Но и при этом в качестве нравственного существа он по меньшей мере обязан не обманывать самого себя и не сваливать собственную вину на других людей или на "обстоятельства". Ибо хотя последние и могут подталкивать к определенному рода практике, из этого еще не следует, что именно эту практику следует принять за образец высоконравственного поведения вообще.

Обстоятельства вообще могут многое навязывать и ко многому принуждать. Можно покориться им, терпеть их, принимать как "факт", раз уж нет сил и смелости взбунтоваться. Но *оценку* происходящего человеку нельзя навязать ни извне, ни свыше. Проблему "что есть зло, а что — добро" в каждом отдельном случае каждый призван решать самостоятельно и, следовательно, сам должен брать полную меру моральной вины как за все собственные поступки, так и за все, что делается вокруг, ибо, кроме прямой вины, есть еще и вина невмешательства, т. е. вина молчаливого соучастия. Поэтому, согласно Канту, для человека с развитым чувством совести нет и в принципе быть не может нравственного покоя. И нельзя оправдать себя тем, что "так поступают

⁴ Кант И. Собр. соч., Т. 4, Ч. 1, с. 254.

⁵ Там же, с. 284.

326

многие", "так требуют", "так принято", "так приказало начальство"... А где твой собственный разум? И воля!

Принцип моральности — это, по Канту, принцип вечного беспокойства, поиска истины, это есть принцип творчества.

Человек, полагает Кант, как моральное существо должен творить добро. Но нельзя творить по указке. Бездумная и слепая покорность всегда зло, даже если это просто покорность собственной лени или своим страстишкам, страхам — побуждениям собственного естества. Зло — бездумное и покорное подчинение чужим мнениям, силе, власти, обстоятельствам и... судьбе! Нет никакого рока, сам во всем виноват!

Так можно изложить кантовский "единственный принцип морали", из которого выводится и всеобщий нравственный закон — категорический императив человеческого поведения.

Отсюда становится относительно понятной и формула категорического императива.

В самом деле. Если единственным принципом мы полагаем автономию воли; если, следовательно, с нравственной точки зрения нет у тебя никакой иной опоры, кроме собственного разума; если призван ты всегда сам решать, что — добро, а что — зло, и

соответственно поступать; если при этом не уйти тебе и от личной ответственности за все то, что делается вокруг, то — тогда поступай так, как *если бы ты был сам бог*, т. е. так, как если бы от личных твоих деяний зависела бы судьба всего мироздания. Вот она — кантовская формула императива: "Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы".

Итак, дерзай! С верой в собственные силы, с надеждой на творческую мощь и ясность собственного разума. Конечно, можно сетовать на то, что ты всего лишь человек, а не бог — всевидящий и всемогущий. Поэтому есть основания для опасений. Ты можешь опасаться своим вмешательством наделать еще больших бед?.. И все-таки моральный закон Канта требует: не оставайся равнодушным — дерзай! Кант утверждает: "... существенно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно" ⁶. Ибо всякое творчество — риск, способность к риску есть мера творческого таланта.

Выше, рассматривая проблему генезиса *знания*, я пытался показать, что последнее положение (необходимость идти на риск применения собственных произвольных схем независимо от последствий) было у Канта отнюдь не только моральной доктриной. Здесь я попытаюсь продемонстрировать, что вышеописанный об-

⁶ Кант И. Собр. соч., Т. 4, Ч. 1, с. 254-255.

327

щий принцип философии Канта — принцип произвольности — есть, по существу, принцип *теологический*. Это — принцип *свободы воли*, т. е. главный принцип Нового Завета в противоположность Ветхому Завету с его принципом *предопределения*.

В отличие от всех прочих — теоретических — антиномий, Кант в своей этике не оставил без практического разрешения этой *теологической* антиномии: он отверг предопределение и осуществил рационализацию евангельской доктрины, исходя из самой глубинной ее идеи. Чтобы доказать это, поставим вопрос следующим образом. Уникальная особенность кантовской моральной концепции состоит в том, что, основываясь на принципе автономии воли, Кант отвергает все содержательные "правила добра", навязываемые человеку извне, в том числе и от имени бога, что превращает его категорический императив в чисто *формальное* должествование. Этот стерильный формализм — самая парадоксальная черта кантовской этики, которая категорически требует от нас все силы свои положить на борьбу за добро и в то же время вводит строжайший запрет на какое бы то ни было его содержательно-теоретическое определение. Казалось бы, какое отношение этот кенигс-бергский парадокс может иметь к Евангелию?

Однако поставим вопрос так: имеются ли в евангельских текстах ⁷ какие-либо содержательные определения добра? Твердые правила, как его делать так, чтобы не вышло зла?

Вот у Матфея написано: "Блаженны миротворцы". А в другой главе читаем: "Не мир пришел я принести, но меч" (Матф., V, 9; X, 34).

Сказано: "Благоволите ненавидящим вас", "Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда?"; "И кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду"... Прекрасно! Но вот и другие, не менее ценные правила: "Не хорошо взять хлеб у детей и бросить псам", "не бросайте жемчуга вашего перед свиньями!" (Матф., V, 44, 46, 40; XV, 26; VII, 6).

Написано: "Почитай отца и мать"; "человек... прилепится к жене своей и будут два одною плотью"... Но говорит вместе с тем Иисус: "Враги человеку домашние его"; "Я пришел разделить человека с отцом его и дочь с матерью ее" (Матф., XV, 4; XIX, 5; X, 35,36).

Говорит Иисус людям, жаждущим справедливости: "Не судите, да не судимы будете". Но вот обращается он к фарисеям: "Горе вам, книжники и фарисеи... да падет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле" (Матф., VII, 1; XXIII, 28, 35).

Здесь и далее анализируются четыре канонических евангелия.

328

Утверждается: "Не противься злему". Но столь же категорично сказано: "Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают" (Матф., V, 39; VII, 19).

Согласно юридическому принципу две противоречащих статьи лишают закон силы. Если этот принцип применять к евангельским правилам, что останется?

Вот, например, сказано: не убий! Ну, а если у меня на глазах убивают безвинных... Что теперь? "Теперь, — говорит Христос, — продай одежду свою и купи меч" (Лука, XXII, 36).

Значит, случается так, что можно и убивать. Не только можно, но — нужно! Кто же призван это решать: когда можно, когда нужно, а когда — нельзя?

Похоже, что вопрос этот очень смущал апостолов — учеников Христа. В отличие от недвусмысленных юридически точных законов Ветхого Завета, которые они привыкли не задумываясь исполнять, Христос дает указания парадоксальные. В ответ же на просьбы учеников "не оставлять их во тьме" он начинает рассказывать им про раба "лукавого и ленивого", вся добродетель которого заключалась в бездумном повиновении, в буквальном исполнении приказов господина своего. И спрашивает Христос: "Станет ли он [господин] благодарить раба сего за то, что он исполнил приказание? Не думаю. Так и вы, когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие" (Лука, XVII, 9-10).

Значит, нет никакой заслуги в смирении? В бездумном повиновении? В исполнении заданного извне? Но чего же тогда ожидает от человека Бог? Ведь Христос говорит: "Кому дано много, с того много и потребуется" (Лука, XII, 48). Что дано? На это Христос отвечает знаменитой притчей "о даре божьем" — таланте: "Ибо Он [Бог] поступит как человек, который, отправляясь в чужую страну, призвал рабов своих и поручил им имение свое. И одному дал он пять талантов, другому два, иному один, каждому по его силе; и тотчас отправился" (Матф., XXV, 14-15).

Значит, дана мне творческая способность, талант — частица божественной сущности и возможность дерзать — поступать на свой страх и риск. Только... если я не хочу рисковать! Там, где дело идет о добре и зле. Разве нужен особый талант, чтобы стать человеком просто порядочным? Жить, ни во что не впускаясь.

Один раб такой, "лукавый и ленивый", — рассказывает Иисус, — убоился риска. "Господин! — говорит этот раб Богу, — я знал тебя, ты человек жестокий: жнешь, где не сеял, и собираешь, где не рассыпал; и, убоившись, пошел и скрыл талант твой в земле; вот тебе твое" (Матф., XXV, 24—25). Бог берет у раба сбереженный талант и велит передать тому, кто успел разменять десять

329

(Матф., XXV, 29). "Богатому да прибавится, у бедного да отнимется", — заключает Господь. Что прибавится? Что отнимется? Речь идет о "даре божьем" — способности к творчеству. Этот дар нельзя зарывать в землю, его нужно тратить, пускать в оборот. А судить будет Бог... по плодам?

Значит, действуй! И бери на себя всю ответственность за "плоды". Каковы они будут на вкус?

Этого никому не дано знать заранее, человек не провидец, здесь ему остается только надежда.

Ну, а если хочется мне сохранить незапятнанной душу свою?

Христос непреклонен: "Кто станет сберегать душу свою, тот погубит ее, а кто погубит ее, тот оживит ее" (Лука, XVII, 33). И войдя в дом к фарисею, берегущему душу свою, сажает вместо него на почетное место "женщину того города, которая была грешницей". Говорит народу: "Прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много" (Лука, VII, 47).

Значит, тяжкий грех — стремление избежать греха, праведником прожить, уйти от ответственности за творящееся вокруг. Отправляясь в "чужую страну", Бог вручил тебе, человеку, свое достояние — свой талант демиурга, творца. И отныне ты должен действовать так, как если бы сам стал богом, или, как выражался Кант: *"как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы"*.

"Итак, — говорит Христос, — будьте совершенны, как совершенен Отец Ваш Небесный" (Матф., V, 48). Будьте сами как боги живые, как Иисус Христос.

Но кому по плечу эта заповедь? Кто вместит ее? Вот главный вопрос евангелий. Кант сформулировал его так: "Как возможен категорический императив?"

Впрочем, сокрушался и евангельский Иисус: "Много званых, да мало избранных", — сетовал он. — Званы все! Но — "подобно царство небесное купцу, ищущему хороших жемчужин, который, нашел одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее" (Матф., XX, 16; XIII, 45-56). Это очень похоже на то, что утверждал еще Гераклит: "один больше тысячи, если он лучший".

Кто же может стать драгоценным избранныком? Есть желающие испытать силы свои? Званы — все!

Нет, воистину, чтобы стать добродетельным в рамках этой "моральной системы", нужно очень крупный талант иметь! А ведь кто не хотел бы добра?

Леонид Андреев приводит предание, как однажды черту тоже захотелось добра. "Таланта к добру черт не имел, поэтому стал искать твердых правил, чтобы не промахнуться. Древнегреческий,

древнееврейский вызубрил, изучал священные тексты, сличал и

330

вконец запутался. Обратился с недоумениями своими к попу. Мудрый старенький попик стал разбираться в евангельских текстах и схватился за волосы:

— Вижу я, — сказал он, — иногда хорошо любить, а иногда хорошо ненавидеть; иногда хорошо, чтобы тебя били, а иногда хорошо, чтобы и сам ты кого-нибудь сильно побил. Вот оно, сударь, добро-то.

— Тогда я пропал, — мрачно заявил черт. — Для себя вы как хотите, а мне дайте правила.

— А слышал ли ты, чтобы для красоты были правила?

— Какие-то, говорят, есть.

— Какие-то! А можешь ли ты, раскоряка, узнав сии какие-то правила, сотворить красоту?

— Какой у меня талант? Нет, не могу.

— А добро без таланта творить хочешь? Тут, миленький, для добра-то таланта требуется еще больше, да. Тут такой талант нужен!

Черт даже засвистал".

Вот как обстоит дело с правилами добра в евангелиях. Единственное непреложное правило: добро можно лишь как красоту творить — с талантом. И возникает вопрос: может быть, у красоты и добра один корень — творчество?

Посмотрим, как согласно евангелиям сам Иисус поступал? Он дерзал вести себя в мире так, будто сам он творец всех законов природы (Кант), и за все на свете потому с него первого спрос. Так обычно только художники поступают по отношению к собственному творению — на себя целиком возлагают вину за мир вымышленных ими героев и обстоятельств. Но художник ответственен только за мир своих фантазий. А Христос пытался точно так же действовать в мире действительном! Даже на крест добровольно взошел за грехи мира этого — мира, им же созданного. Он ведь считал себя воплощением Бога — Творца! Потому и описывается в евангелиях явление его как величайшее чудо. И действительно головоломный вопрос: откуда человек по имени Иисус мог черпать веру в столь необыкновенное предназначение свое?

Иисус утверждал, что он — сына Бога, и на этом основывал свое мессианство. Основание, вроде, солидное, но остается недоумение: сын... какого бога?

Все правоверные иудеи в силу таинства обрезания (символическая кастрация) считают себя детьми бога живого — подлинного отца своего. Согласно иудаистской религиозной традиции считается, что после Авраама, эрос которого был лишен самостоятельной детородной силы, у иудеев уже только матери разные, а отец для всех общий — сам Иегова. Считал себя Иисус иудеем?

331

Если считал, то зачем же ломиться в открытую дверь? Подумаешь — сын божий! Это не чин среди иудеев. Самый последний из неудачников, если только он верующий иудей, искренно мнит себя сыном родным Господа — в *буквальном* смысле этого слова⁸, что и делает самомнение его безмерным.

И Иисус считал себя сыном того же Господа? Или речь там шла о разных отцах — разных богах? Еще Иисус называл себя Спасителем, пришедшим "освободить иудеев". Но от кого он взялся освобождать этот народ? В политику он наотрез отказался вмешиваться: "Кесарю — кесарево..." Значит, пришел он освобождать *духовно*. "И познаете истину, — говорит он, — и истина сделает вас свободными. Ему отвечали: мы семя Авраамово⁹ и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: сделаетесь свободными?" (Иоанн, VIII, 32, 33).

Резонный вопрос. Иудеи не признают над собой никакой другой власти, кроме духовной власти Отца своего. От кого же взялся освобождать их души Спаситель, величающий себя, как и все правоверные иудеи, сыном Бога? Какого Бога? *Другого!*

Вот разговор Христа с иудеями: "Я говорю то, что видел у Отца Моего, а вы делаете то, что видели у отца вашего... На это сказали Ему: Мы не от любодеяния рождены; *одного Отца имеем, Бога*" (Иоанн, VIII, 38, 41).

Так. Значит, и Иисус — сын Бога, и правоверные иудеи все — тоже? "Одного Отца имеем"... Но сказал им Христос: "Ваш отец дьявол, и вы хотите выполнять похоти отца вашего. Он был чело-векоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо *он лжец и отец лжи*" (Иоанн, VIII, 44).

В какого бога веруешь? — вот вопрос вопросов.

В самом деле. Чему учит евангельский Иисус? "Не лги! — призывает он, — ни словом, ни делом,

ни жестом своим. Это не просто. Чтобы не лгать, нужно усилие творческое: всегда легче употребить слово чужое, жест заученный — ими душу нагую свою прикрыть. Ибо не любят грешные люди слишком яркого света. Но Иисус тем не менее неустанно зовет к истине: к максимальной душевной открытости, к воплощению мысли, идеи, духа и во внешнем телесном облике, и в поступках, в деле. Он зовет к ясному, видимому для всех выражению "*внутреннего своего*". Но совершенное внешнее воплощение внутреннего (в красках, звуках, словах, поступках) — цель художника. Тождество идеального и

⁸ Подробнее см.: *Розанов В. В.* Ангел Иеговы. СПб., 1914. 'Эвфеизм! После кастрации Авраама — "семя Господне", что подтверждается дальше в этом же тексте устами самих иудейских начетчиков.

332

реального — это прекрасный образ — "эйдос". Отсюда и взлет изобразительного искусства в христианском мире — иконопись. И все это прямо противоположно установкам ветхозаветным. Ведь Иегова учил совсем другому. Он изображать себя запретил — самый строгий его закон. Ветхозаветный бог — бог безликий, *без-образный*, скрытный. Поэтому и искусство религиозное у иудеев со времен Завета ограничивалось абстрактно-геометрическими композициями — только шифр, намек, но не более. Теперь называется "модернизмом"...

Считал ли себя Иисус воплощением ветхозаветного бога-отца? Правда, согласно евангельским текстам, явился Иисус на земле как *Спаситель Израиля*. Но духовно спасают лишь *падших*. На Земле сложились обстоятельства чрезвычайные: целый народ попал в руки лукавого. Потому и явился на землю Спаситель — в виде редчайшего исключения, ибо Бог небесный "отправился в чужую страну" и перестал вмешиваться в дела земные. Тут, однако, вмешался, даже на крест взошел, ибо как же иначе мог спасти он человечьи души, кроме примера самопожертвования... Но каким образом сила небесная (Дух Святой) в обыкновенного смертного человека смогла воплотиться?

Иудеям было легко в зачатие от самого Иеговы верить: они представляли отца своего существом волшебным, но всецело посторонним, с земными страстями, потребностями, телом. А Христос величается сыном Слова и Света (см. Иоанн, I, 1-15). Слово — Логос, то есть "мысль божественная". Да и Свет тоже, надо полагать, не простой, а потусторонний, тот, который *быстрее* света видимого и приборами не фиксируется, — дух. Как же от света потустороннего или от мысли в чреве женщины обыкновенно мог человек зародиться? Очевидно, только посредством зачатия *непорочно*... Идея невероятная! Многие засомневались.

Правоверные иудеи считали, что Иисус просто-напросто незаконнорожденный, в Талмуде он именуется Бен-Стада, Бен-Пантера, т. е. буквально — "сын неверной жены", "сын девки". Поэтому он вынужден вращаться среди иноплеменников, бесноватых, блудниц, отверженных; чаще всего он среди страждущих и больных — практически все чудеса его заключаются в исцелении от болезней.

Но опять-таки непростой вопрос: разве это благое дело — исцелять больных?

Согласно ветхозаветным догмам болезнь — "след перста божьего", "печать греховности", "справедливая кара"! Хорошо ли это — исцелять?

Наследникам христианской моральной традиции ответ на последний вопрос кажется "само собой разумеющимся", всякому те-

333

перь ясно: милосердие — благо! И все-таки так представляется далеко не всем. Ветхий Завет основывался на принципе договора, справедливости, эквивалентного обмена с Господом и исключал милосердие.

Утверждалось: будь добродетельным, т. е. твердо держись правил, и получишь за то награду — силу, здоровье, удачу, телесную красоту... Но берегись преступить запреты! Будешь отмечен за то уродством, проказой, чумой, разорением. Страдание — верный признак измены Господу, эпидемия — доказательство массового порока, безбожия. Поэтому заболевших, т. е. грешников, выдворяли толпами из городов, селений, гнали в пустыню, заточали в каменоломнях. Есть свидетельства, что их массами топили в Красном море. Все это обычное дело для тех мест, где странствовал Христос.

Болезнь воспринималась иудеями как позор, печать греховности. Поэтому страдание не вызвало сострадания, ибо *нельзя сочувствовать пороку*.

А Иисус вызывает к милосердию, он лечит прокаженных! Кто дал ему право отменять приговор самого Господа? Даже апостолы, ученики Христа, в смущении. Вот, например, человек перед ними — слепой от рождения. "Ученики Его спросили у Него: Равви! кто согрешил, он или

родители его, что родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его..." (Иоанн, IX, 2-3).

Это — новость; рушится принцип эквивалентного обмена с богом, т. е. *принцип справедливости* — краеугольный камень традиционной нравственности, отнюдь не только иудейской.

Оказывается, очень часто грешники благоденствуют, а страдают невинные — как кому повезет. Ибо *нет на земле воздаяния по заслугам*. Характерно, что последнее положение — главное в этике Канта. Нет воздаяния — хороший поступок сам по себе награда.

Но зачем тогда Бог? Как Бог может терпеть безобразия и не вмешиваться? Может быть, и не зря укорял его раб, отвергающий дар божий творчества на свой страх и риск. Ведь условие этого дара — невмешательство Бога потустороннего в земные дела, т. е. отказ немедленно воздавать по заслугам. Если нет от Господа непосредственной земной mzды за благие дела, то и бога совсем не надо. Значит, нет его! Все дозволено — так рассуждает ленивый и лукавый раб.

Евангельское разрешение этой проблемы состоит в следующем. Бог-Творец, раздав таланты свои, предоставил людям действовать по своей воле, но остался потусторонним *свидетелем*. Он все видит в каждой из душ: доброту и злобу, красоту, прямодушие и трусливую подлость. Сострадает оболганным, оскорбленным, безвинно замученным, но не вмешивается! Терпит все, ибо цель его

334

научить раба, бездумного исполнителя, подчиняться не палке, но собственной совести, или, как выражался Кант, превратить его "в субъекта моральных суждений". Чтобы совесть *собственную* пробудить в людях, нужно их опеки лишить. Потому Бог и стал невидимым, устранился от дел земных. Таков евангельский ответ. По существу, таков он и у Канта.

Конечно, очень трудно грешному человеку уверовать в Бога невидимого. Чтобы верить, учат евангелия, нужно покаяться (*me-tanoite* — передумать), привести себя в соответствие с собственными представлениями о должном, и тогда перестанешь скрывать себя от себя и других. Иначе ненавистной станет мысль о Свидетеле потустороннем всех твоих неблагоприятных дел.

По Иоанну, Бог есть свет незримый. Но "...всякий, делающий злое, ненавидит свет... А поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его..." (Иоанн, III, 20, 21).

Для преступника ничего нет важнее на свете, чем убрать свидетеля. А главный свидетель для верующего — это Бог. Следовательно, надо убить Бога в душе, преступнику необходимо уверовать, что при жизни нигде, никогда не объявится свидетель, после смерти же — просто черная пустота... бездна. Поэтому, как объясняет Христос, грешник страшится потусторонней жизни, встречи с Богом всевидящим, как величайшей беды, разоблачения. Он сам желает, жаждет полной смерти себе, уничтожения своей души, и он верит в то, что она смертна.

Очень трудно поверить в невидимого Свидетеля. Но "только верой в Него спасен будешь", — говорит Иисус. Верой в то, что свидетель есть, что он видит все! И тогда стыдиться начнешь лютого позерства, унижения сможешь достойно перенести и поступки научишься великодушные не напоказ совершать. Не напоказ! В этом пафос и кантовской этики. Но каковы основания для веры в такого Бога — потустороннего свидетеля, который нигде, никак и ни в чем себя не обнаруживает? Таков главный вопрос кантовской "Религии в пределах только разума".

В ветхозаветного Господа верилось легче. Он был страшен, но справедлив — диктовал народу свою волю и внушал: исполняй законы, скрепленные договором, и получишь mzду, а слушаешься, станешь мудрствовать, своеволие проявлять — берегись! Голову оторву, чуму напущу, искалечу... Никаких человеку моральных хлопот, полная ясность.

Конечно, не на всякий случай из жизни — правило, всего законами не охватишь. Но и тут был выход. Кроме правил справедливый Господь давал людям еще и знамения: благоденствие и удачливость знаменуют "богоугодность", значит — "так и дер-

335

жать!" — готов прецедент. Страдания и несчастья указывают на грех. Без знамений не обойтись рабам божьим, как же иначе угадать волю Господа в сомнительных случаях...

И вот приходит Иисус, про которого говорят, будто он — Спаситель. "Тогда некоторые из книжников и фарисеев сказали: Учитель! Хотелось бы нам видеть от тебя знамение. — Но он сказал им в ответ: — Род лукавый и прелюбодейный ищет знамения" (Матф., XII, 38-39).

Нет от Бога больше знамений, кроме явления Иисуса Христа, возвещающего Благоую Весть: человеку даровано богоподобие — свобода нравственного суда. "Истинно говорю вам, что вы свяжете на земле, то будет разрешено на небе" (Матф., XVIII, 18). Только там, на небе, будет окончательная оценка плодов. На земле же может быть только суд мирской, только мнение, ибо только Бог единый знает всю подноготную, видит все непредвзято. Поэтому никто не смеет, не

должен судить на земле человека именем Бога! Судят именем Кесаря или Республики на основании общих законов и правовых норм, насильно навязанных всем. Совесть же может решить только свободно, и она поэтому — личное дело каждого, как и отношения с Богом. В отношениях человека с Богом невидимым, как и в делах совести, нельзя полагаться лишь на посредников, на иерархию духовников. Все жрецы, помазанные в священство, — лишь хранители традиционных обрядовых форм, надежда спастись с помощью их колдовских действий — суеверие.

В религиозных обрядах есть, конечно, глубокий смысл. Как сказал поэт: "Мало плакать! Надо стройно, гармонически рыдать..." В церкви принято рыдать по нотам, на разные голоса. Это звучит красиво, а к красоте Христос призывал. Стройно хором запеть — дело трудное: требуется вековая традиция, отточенность формы и толковый грамотный капельмейстер — жрец. Когда безыскусственный вскрик многих душ живых, одинокие всхлипы их сливаются в гармоническое хоровое рыдание, создается культ, а из культа растут культура и искусство... Как же без них? Разлагаться начнет и народ, и культура его без многоголосого хора разных людей, одинаково верующих.

Каждая органическая человеческая общность начиналась как собор одинаково чувствующих и верующих. И каждая церковь (собор) веками оттачивала свой культ — ткань общепринятых интонаций, знаков, священных символов, жестов; так возникал многоголосый хор со своим особенным музыкальным строем. И каждому человеку, независимо от того, верующий он или нет, близок свой родной хоровой лад, свой язык, обычай, традиции, в большей части сохранившие еще печать архаического культового происхождения.

336

Соборность необходима. Без общезначимой оригинальной культуры народ рассыпается. Каждый призван в общем хоре участвовать и по возможности не фальшивить. Но нельзя заученным механически ритуалом душу свою оживить. Для этого, вслед за евангельским Иисусом учит Кант, кроме участия в хоре общем, нужно и *собственное усилие*, не по указке, на свой собственный страх и риск — своя собственная мысль живая с мукой раскаяния; это раскаяние (передумывание) претворить надо в бескорыстный поступок и, если духу хватит, — в подвиг... Так и делали христиане первых трех веков после проповеди Иисуса. В их общинах были люди, своим подвигом жертвенным заслужившие преклонение, были мудрые, были святые, но "священников", т. е. особо уполномоченных комиссаров господних, не было. И никто не имел права на суд "именем Бога". Все это началось, когда церковный клир стал претендовать на земную власть, стал подобием государства (IV век) и, сохранив формально имя Христово, возвратился, по сути, к вере в ветхозаветного Иегову. Так свершилось "дьявольское" искушение — Богу снова стали поклоняться страха ради и в расчете на земную мзду...

Не зря уподобившаяся государству церковь не позволяла мирянам касаться священных текстов, не зря запрещала их перевод на живые, народные языки. Только ведь нет ничего тайного, что не стало бы, наконец, явным. В огне Реформации ценою бесчисленных жертв духовный наследник христовой благодати завоевал право взять в свои руки "святыню", чтобы черпать непосредственно из источника; сражаясь за это право, он был глубоко убежден, что начертанные в евангелиях слова Иисуса содержат истинные правила добра, нравственные законы, которые надобно просто принять к исполнению, и тогда... воцарится всеобщая благодать?

Сбылись самые мрачные опасения правоверных католиков. В огне Реформации родился не голубь истинной веры, а червь сомнения, дух необузданного свободомыслия; этот неукротимый демон повлек христианский мир к ниспровержению всех и всяческих авторитетов — к замене религиозной богобоязни дерзостной предприимчивостью (промышленность), углубленным самосознанием (философия) и стремлением к всестороннему самовыражению (искусство). Конечно, кроме атеистического свободомыслия, Реформация породила целый букет новых "евангельских" — протестантских церквей. Но вот удивительный парадокс: все эти новые "истинно христианские" церкви, начав "за здравие", тоже кончали "за упокой": все они — без исключения! — в поисках твердого основания вероучений своих были вынуждены апеллировать не столько к

337

"новому слову" Христа, сколько к *ветхозаветным* текстам. Иначе и быть не могло. Церкви надо было — хоть где угодно! — отыскать данные свыше "твердые правила", ибо если нет таковых, значит, нигде на земле невозможен и суд "именем Бога". А как же церковь может стать *властной* организацией без права на высший нравственный суд? Чтобы просто порядок установить, достаточно расторопной полиции и мирского суда — именем Короля, Республики, Соединенных

Штатов Америки... Ну, а нравственный суд, что же? Каждый волен вершить над собою сам? Если нет данных Богом и для всех обязательных твердых нравственных правил, значит — *свобода совести*, значит, и отношения с Богом — личное дело каждого. Да ничто не свершится на земле больше "именем Бога", только собственным именем твоим — человек. Таков вывод Канта. И вывод этот несовместим ни со старым католическим, ни со всеми новыми протестантскими верованиями.

Кантовская интерпретация новозаветной этики направлена прежде всего против традиционной анонимности. Отныне на каждом общественно значимом деянии должно быть начертано имя автора (или "авторского коллектива"), отвечающего за сей труд со всеми его "плодами". И если плоды эти горькими оказались на вкус, не на кого вину валить, не проходят ссылки вроде — "Бог так велел" или "черт попутал". С точки зрения Канта, сомнительны ссылки на небесное провидение, на судьбу... на объективную надобность, необходимость, на слепые законы Истории. Не История виновата, а люди. Что же касается объективных закономерностей природы, то и их, по мнению Канта, наука открывает каждый раз новые... по потребности. Как мы видели выше, Кант доказывает, что и законы природы люди тоже отчасти "делают сами".

Но вернемся к разбору евангельских текстов.

В этом мире нет воздаяния по заслугам, ибо "Царство Мое не от мира сего..." (Иоанн, XVIII, 36). Значит, можно страдать и не будучи грешным. Но тогда нет позора в страдании! И в земном благоденствии нет знамения богоугодности, удача — не признак нравственного достоинства, не повод к самодовольству. Поэтому не поклоняйтесь успеху. Не гните спину пред сытым самодовольством, властью, мирским судом.

Такая проповедь не могла не увлечь массу отверженных, и многие были готовы уверовать в то, что Иисус — Христос (букв. — мессия, т. е. Спаситель). Правда, были сомнения. Согласно евангелиям сомневался в предназначении собственном даже и... сам Иисус!

Вот он в пустыне, один, брошенный всеми, голодный. "И постившись сорок дней и сорок ночей, напоследок взалкал. И прис-

338

тупил к нему искушитель и сказал: если ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами". В самом деле, если ты воплощение Бога, разве трудно тебе сотворить чудо? Тогда и сам насытишься, и все поверят в тебя, как овцы пойдут за тобою, смиренные. Ибо поклонится человек тому, кто вдоволь даст ему хлеба насущного. Но ответил Иисус: "Не хлебом одним будет жить человек" (Матф., IV, 2-4). И отступил искушитель. Но не надолго. Остался все же вопрос: Бог я или же нет? Как бы это... проверить?

Иисус в Иерусалиме. Но не веруют здесь в него иудеи, гонят, стараются опорочить. И вот он уже на грани самоубийства. Залез Иисус на крышу храма, а искушитель шепчет ему: "Если ты Сын Божий, бросься вниз!" Дьявол начитан в писании, он обосновывает предложение ветхозаветным пророчеством о невредимости мессии: "Ибо написано, — шепчет искушитель, — ангелам своим заповедает о тебе [Господь], и на руках понесут тебя, да не преткнешься о камень ногою твоею". Если только действительно ты — Спаситель. Почему бы не проверить? Но опомнился Иисус, приказал себе: "Не искушай Господа" (Лука, IV, 6, 7).

И еще не раз посещал Христа искушитель, предлагал, например, бороться за власть, за право на суд земной. Ибо очень трудно только личным примером самоотверженности, состраданием и любовью направлять людей на тернистый путь свой. Другое дело — власть. С ее помощью почти все возможно. *Висе!* За исключением "пустяков" — свободного уважения и согласия добровольного, потому что насильно ведь мил не будешь, это Христос знал твердо. Знал, и все-таки был соблазн (См. Лука, IV, 8, 9).

Иисус отвергает соблазн, не поддается дьявольскому искушению. Но оно — все-таки было! Да и как не быть ему, если все вокруг требуют: дай знамение, сотвори чудо, прояви мощь свою! Вот тогда и уверуем, что Спаситель ты. И Христос поддается минутному искушению, иногда творит мелкие чудеса: то воду в вино превратит на свадьбе, чтобы продлить веселье, то пешком прогуляется по морским волнам, но в целом все-таки выдерживает принцип не принуждать к вере насильем, проявлением своего могущества. И здесь евангельские тексты опять-таки соприкасаются с кантовскими. Лучше всего пафос моральной философии Канта передается следующими евангельскими словами: "Если бы вы знали, — говорит Иисус ученикам своим, — что значит: *милости хочу, а не жертвы*" (Матф., XII, 7).

Это стоит почаще представить себе и понять. Кто *просит милости у людей!*— Бог!

Кант понял, что это значит. "Ни один, — пишет он, — не может принудить меня быть счастливым

так, как он хочет (так, как

339

он представляет себе благополучие других людей)" ^{1b}. Многие многое могут мне навязать насильно, могут даже потребовать, чтобы я на лице своем радость изображал, по команде... изображу. Но нельзя насильно заставить сердце мое возрадоваться, если мне самому не радостно. Вот почему никто, даже сам Бог, не может насильно мне навязать свое представление о добре, о благе, т. е. *о радости**, ибо какое же это "благо", если оно у меня вызывает печаль? Значит, это только твое, а не мое благо, ну и заботься тогда о нем сам, хлопочи, приказывай. Разве спрашивают у рабов согласия? Другое дело, если я сам приму твое предположение, твой идеал разделю, соглашусь с ним сердцем и собственным разумом, но это должно быть мое согласие добровольное, *милость моя, а не жертва*, не результат вымогательства, подкупа или угроз. Даже если ты сам Господь Бог, ты не можешь требовать большего. Так возьми меня, Господи, голым! Если хочешь ты моей милости и любви, а не жертвы и рабской унылой покорности. Я могу стать всецело открытым перед тобой, ибо сам ты просил милости у меня, из любви ко мне, смертному, отвергнул себя и взошел на крест, *неотразим этот крест твой*...

Только то, что я делаю сам, по собственной своей воле, есть благо подлинное. Таков тот "единственный принцип морали", из которого Кант, основываясь на евангелиях, выводил свой всеобщий моральный закон практических действий. В России Канту вторил Достоевский: "Человеку надо — одного только *самостоятельного* хотения, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы она ни привела" ¹¹.

И Кант, и Достоевский в своих духовных поисках выходили далеко за рамки общепринятых церковных вероучений, пытаясь воспроизвести *исходный смысл* евангельской этической доктрины — доктрины, адресованной непосредственно к каждой *отдельной* личности, воля и совесть которой не связаны никакими внешними нормами "коллективного представления", в том числе церковными или соборно-этническими, ибо — "нет перед Богом ни эллина, ни иудея..." Но в своем первоизданном виде эта евангельская доктрина оказывалась утопической мечтой, годной, может быть, лишь для горстки "избранных", что вынужден был констатировать Достоевский: "Ты, — обращается Инквизитор к Христу, — возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел

¹⁰ Кант И. Собр. соч. Т. 4, Ч. 2, с. 79.

¹¹ Достоевский Ф. М. Собр. соч. Т. 4. М., 1956, с. 153. Сам Достоевский хорошо знал тексты Канта и неоднократно к ним обращался. Глубинную тесную связь духовных поисков Достоевского с философией Канта убедительно показал Голосовкер Я. Э. в книге: Достоевский и Кант. М., 1963.

340

он за тобою, прельщенный и плененный тобою. Вместо твердого древнего закона — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло..." Но — "Без твердого представления себе, для чего ему жить, человек не согласится жить и скорей истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его все были хлебы... Нет ничего обольстительнее для человека как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее... И вот вместо твердых основ для успокоения совести человеческой раз и навсегда — ты взял все, что есть необычайного, гадательного и неопределенного, взял все, что было не по силам людей... и обременил мучениями душевное царство человека вовеки" ¹².

И действительно — парадокс. Великий принцип свободы совести, там, где он утверждался в качестве для всех обязательной юридической нормы (например, в США, где этот принцип был установлен *законодательно*, поскольку иначе невозможно было сосуществование в разноплеменном колониальном котле массы различных религиозных конфессий и агрессивных конкурирующих протестантских сект), — принцип свободы совести вел не подъему духовности, но к постепенной утрате людьми всякой совести вообще, к замене ее правовым *полицейско-судебным* сознанием. В таком либеральном обществе самые разные нравственные установки могут приветствоваться и поощряться, но при этом они уже и не принимаются в расчет во всех деловых юридических отношениях. Конечно, по инерции наряду с ужесточением полицейской по сути юридической регламентации власти могут взывать и к совести. Но по мере ее "гуманизации" она теряет всякое реальное значение. Освобождаясь от соборно-культовых оков, совесть перестает быть реальным регулятором человеческих взаимоотношений, утрачивает свою исходную антропогенетическую функцию. Конечно, и в "гражданском обществе" наряду с принудительным ограничением эгоцентризма каждый волен еще и ее-моограничиваться вплоть до самоотречения — самопожертвования. Однако со временем такое донкихотство становится смешным. В либеральных западных странах такие понятия, как долг, совесть, все больше становятся темой пустых риторических упражнений. Такова цена реального воплощения утопичных этических

принципов полной моральной свободы отдельной личности.

И Канту, и Достоевскому было ясно: без Бога в душе нет и совести. Вопрос для них заключался в другом: возможна ли абсолютно свободная *внесоборная* вера в Бога? Чисто личная нравственность? Кант таким образом формулировал этот главный воп-

¹² *Достоевский Ф. М. Собр. соч. Т. 9, с. 320.*

341

рос своей этики: как возможен категорический императив? Можно этот вопрос сформулировать и по-другому, как Достоевский: осуществимо ли в мире этом *первозданное* — истинное — христианство? И Достоевский, и Кант оставляли вопрос открытым. Но в реальной истории все конфликтующие христианские национальные церкви давали всегда однозначный ответ — инквизиторский. И не по злему умыслу. Этот "земной" церковный ответ глубоко обоснован исходной природой соборно-нравственного человеческого со-знания, в значительной мере *принудительного* по своей сути.

Конечно, *живая* духовность — достояние личности. Но и глубоколичностная духовность нуждается для своего выражения в общезначимом языке. А языки у разных народов разные. Так же, как без системы общезначимых понятий невозможно индивидуальное мышление, без конкретного соборного культа моего народа невозможно нравственное сознание. Соборная нравственность, не лишенная принудительности, — это *дисциплина* для моего духа. И так же, как без дисциплины мышления (общезначимой логики) сознание деградирует, так и без постоянной борьбы с безграничной своеобразностью своего "Эго", без жертвы, самопожертвования ради соборного "супер-Эго" — нравственный дух угасает. Разумеется, прямое сопоставление религиозных *ценностных* представлений с *познавательными* понятиями мышления не совсем корректно. Последние подлежат проверке и легко становятся достоянием всечеловеческим — они переводятся с одного языка на другой. Но в отличие от в потенции своей космополитического рационально-научного языка, подлинно национальный духовно-культурный язык всегда глубоко самобытен. Машина бесстрастно переведет мне русскую "честь" на польский "гонор" — ей все равно. Не все равно мне, поскольку я ощущаю себя русским, а не поляком. То же самое происходит и с "переводом" древних этических парадигм на различные национальные языки с церковно-богословской интерпретацией исходных священных евангельских текстов. При этом канонизированная в рамках данной конфессии интерпретация священного слова становится *важнее* самого *первоисточника*. Результат? Вроде в Европе все — христиане, но интуитивно-нравственное взаимопонимание русских с поляками столь же затруднено, как и испанцев-католиков с англичанами-протестантами.

Анализируя евангельские тексты, я сознательно отвлекся как от реальной истории христианского культа, так и от церковного богословия. Я постарался изложить здесь *кантовскую* интерпретацию Нового Завета, которая отнюдь не совпадает ни с католической, ни тем более с протестантской церковными традициями. В особенно резком противоречии эта интерпретация находится с

342

кальвинизмом. Дело в том, что Кальвин через Августина возродил ветхозаветный принцип предопределения и сделал его важнейшим догматом своего вероучения. А весь пафос Канта основан на утверждении *абсолютности свободы воли* и, следовательно, *открытости, незаданности будущего*. Кант рационализировал самый глубокий пласт евангельской доктрины, сделав ее последовательной, подчиненной единому исходному принципу. По существу, он возродил исходную парадигму раннего революционного христианства, находящегося в самой резкой оппозиции по отношению ко всем реально-историческим христианским культам. Наиболее консервативной, в значительной мере сохраняющей смысловую связь с исходной евангельской парадигмой, стала восточная христианская церковь. Особенно это относится к русскому православию. Характерно, что содержанием первого собственного русского крупного богословского сочинения, написанного в XI веке, стало развернутое обоснование принципиальной разницы между жестким диктатом ветхозаветных принудительных предписаний и освобождающей человека — его совесть — Благой Вестью Христа. Это был именно тот круг идей, который потом развивали, каждый по-своему, художественно и логически, Достоевский и Кант. Великое "Слово о законе и благодати" митрополита Иллариона сформулировало этическую доминанту молодой древнерусской нации. В отличие от западного христианства, вооружающегося этосом непримиримой ветхозаветной нетерпимости, русское православие было больше склонно отстаивать принцип внутренней свободы человека, исключая принуждение к вере насилем. Поэтому на Руси не было инквизиции и церковь русская не инициировала ни вселенских

крестовых походов, ни религиозных войн.

Различные вплоть до несовместимой противоположности цер-ковно-богословские интерпретации священных библейских текстов становились индикаторами резких *национальных* отличий. И уже в ХІН-ХFV веках римско-католические крестоносцы называли православных "схизматиками, от которых самого Господа Бога тошнит". Аналогичным становилось и отношение православных к еретикам — и католикам, и протестантам. Так раскололся "христианский мир", который, впрочем, с самого начала не был единым.

Справедливости ради надо сказать, что источник расколов заключался не только в различной церковно-догматической интерпретации священных текстов, хотя именно *произвольно-соборные интерпретации* и составляют содержание конфессиональной догматики. Едиными не являются и *сами исходные* повествования евангелистов, задающие лишь общий тон нового взгляда на мир, вектор нового этоса, но при этом содержащие и столь очевидные

343

противоречия, что всякий ориентированный на *знание* ум, если он уже не слепо подчинен церковно-культурной "партийной" дисциплине, невольно стремится к собственной цельной логической реконструкции заданной теологемы. Мы попробуем продемонстрировать эту противоречивость на отправном событии древних евангельских повествований.

РАЗДЕЛ 3. О НЕПОРОЧНОМ ЗАЧАТИИ

Случилось мне долго томиться в больничной палате. Сосед мой, сухой, с крестом поверх казенной рубахи старик привлек внимание неожиданно острым осмысленным взглядом из-под железной оправы очков. Сидел на своей постели, в руках толстая книга в кожаном переплете. Я подсел к нему.

— Что вы читаете?

— Истина во Христе, — зашевелил старик губами.

— Во Христе, — согласился я. — Но объясните мне, как среди иудеев мог родиться такой человек, которому истина стала дороже хлеба?

— Тайна непорочного зачатия, — объяснил мне старик. — На этом чуде держатся все евангелия.

— То-то и удивительно. Ведь, казалось бы, зачем евангелистам настаивать на столь невероятной вещи? Все основатели мировых религий, все пророки великие были обыкновенными смертными: Конфуций и Будда, Моисей, Магомет... И это нисколько не умаляло их славы, величия, авторитета. Я понимаю: евреям нужен был мессия. Но ведь и мессия, согласно ветхозаветным пророчествам, просто грядущий царь иудейский, мудрый, великий законный царь и первосвященник, вроде Давида или там... Соломона. Ведь так?

— Так. Ну и что?

— Понятно, что ожидали Спасителя. На престоле-то Ирод сидел, ставленник римский, иноплеменник и до того яростный иудефоб, что ненавидел даже детей своих от жены-иудейки рожденных... Кто тогда в Иудее не мечтал о восшествии на престол истинного царя! И чтобы народ поверил в то, что Иисус — мессия, достаточно было бы намекнуть на законность его притязаний, то есть на царскую родословную... Что? Авантюра? Но это было бы правдоподобнее сказки о непорочном зачатии девы Марии от духа святого. Да и кто он такой — Дух святой? Вовсе не иудейский бог... Для чего евреям такой мессия — варяг? Что им мешало создать легенду попроще?

Старик сдержал возмущение.

344

— Им ничего не мешало, — сказал он спокойно. — И не было надобности в легендах. Прямым потомком законных царей иудейских был Иосиф, усыновивший Христа. Он как и все родовитые иудейские аристократы при Ироде жил в изгнании, в Галилее... плотничал там. Иосиф был обручен с Марией и об этом было известно всем.

— Зачем же было отбрасывать такой козырь? Объявлять, что Иисус не родной сын Иосифа?

— Значит, не было нужды врать.

— Ну, положим, нужда в том была великая! Все равно ведь, как ни отрещивался сам Иисус от политики, дело свелось к ней, к одному вопросу: кто он — мессия, т. е. законный царь иудейский, или же самозванец? Сами же правоверные иудеи и настояли на казни его, как самозванца, и при этом еще смеялись. Вот, рассказывает Матфей: "И поставили над головою Его надпись, означающую вину Его: сей есть Иисус, Царь Иудейский"... А вы говорите, что не было нужды!

— Ни Иосиф святой, ни апостолы и евангелисты не могли врать, даже и при нужде.

— Да, похоже на то. Непонятно: зачем им понадобилось вводить беспрецедентную, совершенно

невероятную версию рождения Иисусова, в которую невозможно поверить обыкновенным людям даже при всем желании? Почему бы не объявить его законным сыном обрезанного Иосифа? Вот и было бы ясное оправдание всех претензий на роль Спасителя.

— Нельзя было так объявить.

— Что мешало?

— То, что это неправда. Иосиф был обручен с Марией, но забеременела она до того, как Иосиф стал ее мужем.

— Значит, в этом и вся разгадка? Этот скандал семейный стал широко известен?.. Да, иначе и быть не могло! Ведь Иосиф был не простым обывателем, до которого никому дела нет, кроме соседей, но прямым наследником трона царей иудейских. И если все знают, что Иисус вовсе не сын Иосифа, значит он просто ублюдок незаконнорожденный, Бен-Стада, как его прямо и называют раввины в Талмуде. Но ведь это значит отверженный, пария, с которым порядочному иудею и сесть-то рядом грешно. Помните, что в иудейских Законах об этом сказано? Вот: "Незаконнорожденный не может войти в общество господне, и десятое поколение его не может войти в общество господне"... Даже десятое поколение! Поэтому позиция у сподвижников Иисуса-мессии — ясный день. Без ссылки на чудо великое их положение просто пиковое... Но вот вопрос: как же целая масса народу могла поверить

345

в это? В непорочное зачатие!.. а? Что же это они там, с ума все вдруг посходили, что ли? Старик молчал.

— Вот, пишут еще в евангелиях, будто даже и сам Иосиф в это поверил, в непорочность своей невесты! Хотя невеста и родила уже, а от отцовства он сразу же отказался категорически. Но утверждают, будто все-таки он признал ее непорочной, сам повез ее и младенца новорожденного в Египет прятать от слуг иродовых. И потом еще долго о них заботился, как законный муж и отец родной. Что же это он? С какой целью? Даже не взревновал!.. Откуда такая самоотверженность?

— Ну... были ему знамения, — заговорил наконец терпеливый старик. — С женихом Марии, с Иосифом, Бог говорил... во сне, предупреждал, что родит она от Святого Духа. Вы же читали!

— Да, читал. Но ведь и Ветхий Завет, древний закон иудейский я тоже читал. А там заранее предусматривается такой случай; строго заказано, как относиться следует к соблазнительным сновидениям, как поступить надлежит с тем сновидцем, который будет смущать народ, пророчить всякие чудеса опасные. Дайте-ка книгу. Вот смотрите: "А если восстанет среди тебя пророк или сновидец, и представит тебе предсказание или чудо, то не слушай слов этого пророка, или этого сновидца, потому что этим искушает тебя Господь. А пророка того или сновидца того должно предать смерти; так истреби зло из среды себя..." Сурово! Крепко рисковал Иосиф, когда посмел объявить народу свои пророческие сновидения. Во имя чего рисковал?

Старика прорвало.

— Вы! — затрясся он. — Вы что это подвести хотите!.. а? Думаете, что Христос это... тьфу! Гришка Отрепьев!!

— Нет, не Гришка... я думаю, там дело покрупнее было. Тут речь идет о революции в душах, о порождении совершенно новой конструкции психики человеческой! Если бы Иисус был просто мошенником, самозванцем, а таких объявлялось тогда в Иудее множество, то, действительно, какая уж тут новая конструкция? Нет, я думаю, что он сам... понимаете! Сам поверил в то, что он воплощение Духа святого. И многие в это уверовали. Но почему?

— Вот именно! — уцепился старик. — Почему?

— Но не могу же я всерьез принять евангельские рассказы. Где разум, там нет уважения к тайнам. И мой разум ясно видит, где и с целью какой начинают мне заливать святыне летописцы, Лука или Матфей. Изворачиваются они с этой тайной, друг другу в строку лыко вяжут. Но путаются. Вот, например, сновидец-то

346

этот, жених, объявивший невесту свою, роженицу, непорочной девой... очень подозрительная личность!

— Иосиф? — опять возмутился старик. — Святой человек! Плотник.

— Да, написано, что был плотником. Пролетарий?.. Но вот, Матфей приводит его родословную из трижды по четырнадцать колен, а Лука поименно называет семьдесят семь предков царей... Царь!

— Ну и что? Царь и... плотник! В том-то и святость его.

— Нет здесь никакой святости. В отличие от средневековых царьков, европейских рыцарей, аристократы эпохи Римской империи, даже самые родовитые, и уж тем более еврейские князьки,

вроде Иосифа, почти все становились откупщиками, ростовщиками, предпринимателями. И никто не усматривал в том ничего зазорного. Просто в таких случаях и называли их, соответственно, по ремеслу: башмачниками или горшечниками... плотниками! Только горшки обжигали не боги, для этого были рабы. Так?

— Ну, хотя бы и так. Никто не намерен доказывать вам, что Иисус родился в простонародной семье. Род Иосифа был действительно самым влиятельным в Иудее, это естественно. Но поэтому словам Иосифа и придавали такой вес, он мог позволить себе пренебречь буквой Закона... про сновидцев. Это вы зря зачитывали, это... про колдунов, гадателей, проходимцев разных.

— Значит, очень важный был господин? Иосиф? Выше закона!

— Выше, не выше, но из рода царей! Достаточно этого, особенно для иудеев, которые так почитали традицию. Разве это не ясно?

— Ясно. Все вы мне разъяснили. Остался только один вопросик. - Какой?

— Как же так могло приключиться вдруг, что у этакого господина высокородного и жена обрученная, отмеченная самим Господом! — ведь предупреждал же Господь Иосифа заранее!., рождает не дома, как у людей, но в поганом хлеву, среди скотины, в яслях, между ослом и волком? Как это, а?

Старик молчал.

— Нет уж! Вы просветите меня, если можете. Этот вопросик стоит того. Евангелисты об этом как-то скороговоркой рассказывают, будто о чем-то само собой разумеющемся, будто так и положено было женщинам в хлев уходить рожать. Что же они не знали обычаев иудейских? Вот Законы, здесь все расписано: и о чистом, и о нечистом, где, когда и как к чему прикасаться, что и когда можно, когда нельзя... И особенно в таком деле святом, как роды! Самый последний нищий из иудеев счел бы себя навек

347

опозоренным, если б его жене так привелось родить, как Марии... Что ж вы молчите? Как же так приключиться могло?

— Ну... — замылся старик, — там... роды ведь были не в Галилее, там где жили Иосиф с Марией, а в Вифлееме. Там так случилось... Вот, Лука пишет: *"Не было места в гостинице"*.

— Э, бросьте вы! Это в Вифлееме-то? Да ведь Вифлеем родовой город Иосифа, древняя его вотчина, там предки Иосифа венчались на царство. Только и места здесь нашлось для Марии, чтобы Христа родить, в хлеву. А ведь сам Господь, если верить писанию, предупреждал Иосифа о грядущем великом событии, о том, что его обрученная скоро рожать должна. Где же он сам-то, Иосиф, был в это время? Куда смотрел?

— Он потом объявился. И признал Марию женой своей... непорочной! Рассказал про господни знамения.

— Это потом! И это особый вопрос: почему он потом все-таки объявился! Признал! Спасать бросился. А тогда? Когда в муках рожала Мария? Где же все близкие были? Я уж не говорю о рабынях, врачах, акушерках, по чину положенных такой важной персоне, как супруга Иосифа, отставного царя иудейского. Кто младенца-то принял? Омыл его? Только вол да осел... И нашли ее в том хлеву с младенцем новорожденным нищие чужестранцы, бродяги. Волхвы! Вот, смотрите, написано.

— Да, я знаю, волхвы. Но и они уверовали, что младенец — сын божий. И поклонились ему.

— Ну, еще бы! Как вы думаете? Когда эти бродяги стали спрашивать у Марии: кто отец твоего младенца? Чей он? Что могла ответить она? Не знаете?.. Ну, так я вам скажу. Во все времена и у всех народов женщины, оказавшиеся в таком положении, на такой нескромный вопрос одинаково отвечают: божий! И приходится этому верить.

— Чего вы хотите? — тихо спросил старик. — Заново переписать Евангелие?

— Я полагаю, на это замахивался Достоевский, но решимости не хватило. Впрочем, исходную свою интуицию он выразил через характеристику самой любимой своей иконы, на которую он всю жизнь молился. Он про нее писал: "Ведь у Сикстинской мадонны лицо фантастическое, лицо скорбной юродивой, вам это не бросалось в глаза?"

348

РАЗДЕЛ 4.

ПОЧЕМУ У СИКСТИНСКОЙ МАДОННЫ
ЛИЦО СКОРБНОЙ ЮРОДИВОЙ

Объявила Мария Иосифу, жениху своему обрученному, что потеряла невинность. Дерзость неслыханная, если еще принять во внимание, что жених — отпрыск священного рода царей и

пророков израильских, мученик. Все почитали невесту как деву святую и поклонялись ей, ибо Мария была прекрасна. Легкое дыхание, ясное лицо и стремительные движения. И смеялась она, как смеются солнышку дети.

Все в Назарете любили Марию и поклонялись ей, как святой. Даже сам Иегуда, завистник, ханжа и зануда, жирный, набожный, как сто фарисеев вместе взятых, тоже любил задержать на Марии масляный глаз. Она, чуткая, сразу ловила недоброе, и от быстрого и прямого взгляда ее он багровел и начинал нервно тереть бороду потными пальцами.

— Резвая отроковица...

— Святая! — тенором поправлял его равви Авраам и вздевал сухие персты к небу.

— Святая, истинно святая! — поддакивал фарисей Иегуда и делал постное лицо.

Конечно, и в Назарете галилейском случались насмешники. Разные нечестивцы заезжие, греки-проныры, бывало судачили между собой: "Станный народ, евреи! Готовы землю целовать у ног своих дев непорочных. От большой красоты они требуют еще большей святости, а между тем сами — все! — похотливые как козлы". Кое-кто пробовал даже пророчить. Говорили Марии: "Бедняжка, высоко возносят тебя, чтобы тем ниже бросить".

И сбылись пророчества нечестивцев проклятых.

Прибежал Иосиф на площадь и стал там рвать на себе волосы. Отовсюду сбежались люди, окружили несчастного, загалдели, размахивая руками. Привели Марию. Близкие и родные Иосифовы, а их набежало десятка три, по очереди подходили к ней, чтобы плюнуть в лицо. Наконец собрались и старейшины. Взошли на помост. Равви Авраам воздел костлявые длани свои к небесам, требуя тишины. Толпа отступила, оставив перед помостом Марию.

— Кто осквернил тебя?

Красный Иегуда, потный от ярости, потряс над собой волосатыми кулаками. Он требовал слова. Равви Авраам кивнул.

— Слушайте, иудеи! Сказано в законе нашем, — Иегуда протянул руку, и кто-то услужливо протянул ему свиток, — вот: "Если

349

будет молодая девица обручена мужу, и кто-нибудь встретится с нею в городе и ляжет с нею: то обоих их приведите к воротам того города и побейте камнями до смерти. Так истреби зло из среды себя!"... И, вот, говорю я вам, иудеи! Пусть укажет она осквернителя, и да свершим мы над ними обоими кару по воле божьей.

— Кто? — взревела толпа. Мария молчала.

Хитрый равви, прищурился, смотрел на падшую святую, соображая в уме, как бы ловчее провести шекотливое это дело. Сообразив, опять поднял руки, призывая народ к тишине. Когда ярость толпы поутихла, он обратился к фарисею.

— Не торопись, Иегуда. Там в законе сказано также: "Если же кто в поле встретится с отроковицею обрученною, и, схватив ее, ляжет с нею, то должно предать смерти только мужчину, лежавшего с нею. А отроковице ничего не делай: на отроковице нет преступления смертного, ведь он встретился с нею в поле и, хотя отроковица обрученная кричала, но некому было спасти ее". Вот так еще сказано в законе нашем.

Народ затаил дыхание, слушая мудрую речь. А старец, выдержав паузу, вкрадчиво заговорил с Марией:

— Скажи нам, не бойся: ведь это было в поле, не так ли? И ты, конечно, кричала? Может быть, обидели тебя разбойники неведомые?.. а? Ну, отвечай! Смелее!

— Н-нет... не разбойники.

Она поняла, куда клонит раввин. Лучше было бы не раздумывать, просто повторить все то, что он подсказывал ей, внушал, приказывал повторить!.. Но было поздно. Иегуда, видя ее замешательство, так и впился.

— Не разбойники, говоришь! Кто же?

Раздумывая, как объяснить им непостижимое, она машинально стала вытирать ладонями заплеванное лицо и увидела на руке у себя слизь — темная старушечья мокрота приклеилась к пальцам, свисла с них сосульками. Резко тряхнула рукой, но загустевшая слизь не отклеивалась.

— Отвечай! — торопил Иегуда. И Мария ответила:

— Это кошунство говорить о разбойниках.

Нагнулась, стала оттирать ладони об шершавое дерево помоста. Потом выпрямилась, взглянула на побледневшего раввина и улыбнулась ему кротко, точно хотела его утешить и попросить прощения за неловкость.

— Кто! — впился опять Иегуда. — С кем?

Она почти беззвучно зашевелила побелевшими губами:

350

— О, если бы он был мне брат, привела бы я его в дом матери моей. Он учил бы меня, а я поила бы его ароматным вином, соком гранатовых яблоков...

— Что она шепчет там? — кричали из толпы.

— Она призналась! — провозгласил Иегуда. — Это было в городе, и она не кричала!

— Да! — звонко сказала Мария. — Я люблю его больше жизни.

— Кто он? Имя!

— Его имени не вместить вам... Он не от мира сего!

Народ зароптал, возмущенный. Равви опять, было, поднял руки, но ропот нарастал. И тогда Иегуда заорал, стараясь перекричать толпу.

— Пусть все-таки скажет нам: кто осквернитель? И... да свершится кара!

— Кто? Отвечай! — завопили все разом.

И — вдруг смолкли, потому что увидели, как Мария открыла рот и напряглась вся, точно хотела выкрикнуть что-то, но не смогла, задохнувшись. Перевела дыхание, снова наполнила грудь, и тогда все услышали ее звонкий голос — отчетливые слова.

— Я ничего не могу вам больше сказать.

Чудный звон ее голоса оборвался на высокой ноте, и гробовая тишина упала на толпу.

Все замерли, впившись в нее глазами, с искаженными яростью лицами — минута, две, три... и Иегуда выдохнул:

— Распнуть ее!

И все взорвалось неистовым ревом. Вопили, скакали и улюлюкали, прыгали вокруг — плевали в лицо, мочились, обмазали всю нечистотами. А кто-то уже выдирали из помоста доски и бревна, тащили ремни и гвозди, тут же стали сколачивать крест.

— Остановитесь! — попытался равви жидким тенором своим унять взбесившийся народ. — Что вы делаете, иудеи? Ведь сказано же: "Побейте камнями до смерти"...

Но старика не слушали, не слышали. Схватили Марию за волосы, поволокли из города, за ворота, в поле. Там на холме у дороги вырыли яму, узкую, как колодец, чтобы потом установить в ней, утрамбовать булыжником столб креста с распятой на нем грешницей. Сам крест, между тем, положили на землю и, возбужденно жестикулируя, стали спорить: прибить ли к кресту гвоздями — по римской новой моде, или ремнями кожаными привязать, встать всем в отдалении и бить оттуда камнями — по Закону.

Все еще спорили...

А Иегуда, пыхтя, уже тискал Марию за живот, стараясь плотнее придавить к корявому кресту ее упруго изгибающееся тело;

351

помогали ему четверо краснощеких молодчиков — с усилием растягивали в стороны пружинившие руки ее и ноги.

— Она беременна, — сказал вдруг Иегуда и отпустил живот.

Все моментально столпились вокруг креста, ошарашенные открытием. Знали: нельзя казнить беременную, ибо в ней невинный младенец.

Бросили свою работу, отступили. Упарившийся Иегуда стирал с лица пот.

Мария села на бревно креста.

— Вставай!! — заорала вокруг, забесновалась толпа. Встала, шатаясь.

— Убирайся от нас! Прочь! И чтобы духу твоего не было в Галилее!

Двинулась — толпа перед ней расступилась. Спустилась с холма и зашагала — босыми ногами по пыльной дороге, прочь! Кто-то живой заворочался в животе. Вслушалась, и странной улыбкой вдруг осветился лик.

— Смотрите! Она смеется. Смотрите, смотрите! — стали показывать пальцами и кричать мальчишки, бегущие вслед за ней по краям дороги.

Мария смеялась. Там, на корявом кресте, под липкими лапами красного Иегуды повредила немножко она умом.

РАЗДЕЛ 5.

ЭРОТИЧЕСКАЯ АСКЕЗА КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ

Мадонна, разумеется, красива. Но не в том ее обаяние. Главное в ней — *одухотворенность*, т. е. печать напряженной внутренней жизни, пережитой душевной драмы, борьбы страстей. Конечно, при этом уже и покой, умиротворенность, не как результат, финал, — это не безмятежность

наивной простушки. И все великие живописцы Европы бились над проблемой: как *выразить душу*? И что она такое — загадочная женская душа? Менялись средства выражения, подходы, стили, но трансцендентная загадочность оставалась — она была эфиром поэтического аромата классического европейского искусства. Одна только улыбка Моны Лизы — и сколько об этом мудрейших трактатов! Сколько страстей... Да, право, стоит ли?

У представителей иных культур, у азиатов, африканцев, все это вызывает изумление. Недоумение. Потому что для них женщина никогда не была загадкой.

352

У женщины нет души. Это "восточное" представление в той или иной степени характерно для всех дохристианских культур. Отсюда и совершенно иной идеал женственности, он полностью исчерпывался красотой внешних телесных форм. Красота древнегреческой Афродиты и многочисленных римских венер кажется нам холодной, потому что у нас, наследников христианской теологемы, другой идеал.

Древние христианские представления, ставшие символическим языком европейской культуры проявляют себя в столкновении с инородными представлениями. Все это в полной мере относится и к евангельскому идеалу женственности — мадонне. С ней связан многоплановый комплекс эстетических и моральных чувств — бессознательных жизненных установок.

Конечно, теперь и в Европе не пишут уже святых богородиц. Ну а тем более в Соединенных Штатах Америки, которые стали претендовать на роль универсального ментора, лидера западного мира не только в политике, экономике, но и в сфере культурно-эстетических поисков. Поэта, мечтателя Рафаэля сменил беспощадный Фолкнер. Его "Реквием по монахине" — это реквием по классическому идеалу.

На сцену вышла новая героиня: респектабельная американка с трезвым и точным разумом, предназначенная стать матерью и женой, с пуританскими представлениями о добре, чести, совести, глубоко презирующая порок, нефов, дьявола и... себя! Прежде всего себя. Потому что она двойная — добродетельная монахиня с извращенной эротикой, утоляющая тайком воспаленные вожделения в публичном притоне. Она не согрешит с любовником из "приличного", "своего" круга — для нее это было бы слишком пошло, пресно. Ведь она святая! Падшая. И уж если такая пошла на грех, то, конечно, сразу до дна, подавай ей тогда самого натурального дьявола — уголовного-негра, сутенера-садиста.

Для чего это ей? Бред? Низкопробная выдумка сочинителя? Но у Фолкнера эта коллизия как навязчивая идея воспроизводится в разных ликах, выглядит достоверно, будто списана прямо с натуры.

Впрочем, если всмотреться внимательнее, лик один. Она — обязательно белая, романтическая, благородная; ей бы в глухой монастырь истязать свою плоть, изливать свою душу в псалмах. Но в деловой протестантской Америке это не принято. Значит — бродяга вор или публичный дом? Таков новейший вариант мадонны. Американский. Он стал штампом. Эпигонов и подражателей тьма. Да и мадонна ли это? У нее уже нет почти ничего общего с древним евангельским образом. Но кое-что сохранилось — у Фолкнера остались "следы" проблем,

353

которые мучили великих художников европейского Возрождения. Как ее рисовать, мадонну? Какая она? Она святая и в то же время очень женственная. Но что значит женственная? Эротически привлекательная? Именно в сочетании, совпадении самой высокой святости и напряженной эротике видели свой идеал все великие европейцы¹³, в том числе Рафаэль. Значит, это должна быть женщина с темпераментом... вольт на триста? Тысячу! Чтобы от духа святого воспламениться могла. Безо всякого прикосновения. Здесь неуместна и даже кощунственна сексуальная техника, так хорошо разработанная в дохристианских культурах и там совершенно естественная. Ведь, в противоположность язычеству, суть христианского аскетического идеала — *непорочное зачатие*.

Допустим, что непорочное зачатие — это такой же миф, как и всякий другой поэтический символ, т. е. предельное представление, принципиально неосуществимое в действительности в буквальном его значении. Но то был миф с далеко идущими последствиями для всей европейской культуры; став идеалом, этот миф на протяжении многих столетий возбуждал фантазию верующих, по-своему формировал и направлял все самые глубинные интимные их побуждения, их реальную жизненную практику.

Куда направлял?

Поскольку в сознании миллионов евангельская поэма о деве святой и непорочном зачатии

становилась символическим выражением *идеала* — пусть ирреального! — все, что связано с реальной сексуальной техникой, приобретало отрицательное значение, воспринималось не только как нечто безнравственное, но и как эстетически безобразное, отталкивающее. Как грязь. И все это реально воплощалось (и слава Богу, отчасти еще и воплощается) в системе воспитания. При этом разумелось, что, конечно, слабые смертные люди не могут жить без греха, и они грешат. Но именно *грешат* — тайком, урывками, украдкой и, главное, бессознательно *ограничивая* все свои естественные проявления в самых интимных ситуациях, в самом акте сознательно разрешенного себе или даже законного (брак) греха.

К чему все это ведет? В 60-х годах, т. е. уже во времена широкого распространения "медицинско"-порнографической рекламы, в результате массового обследования, осуществленного американскими психологами, обнаружилось, что больше половины женщин

¹³ И не только великие. На уровне массового средневекового сознания это представление об идеале женственности нашло отражение в том факте, что одним из самых распространенных грехов Римская католическая церковь считала плотское вожделение к святой деве Марии. Выпускались специальные индульгенции, отпускающие этот грех.

354

в США — фригидны; они живут в браке, рожают детей, случается — даже имеют любовников, но никогда не испытывали оргазма.

Конечно, не следует забывать, что США — страна с очень сильными "пережитками" протестантской этики — этики, в которой противоположность "верха" и "низа", духовного и плотского, представление о греховной порочности непосредственно эротических проявлений были доведены до предела. Классическим идеалом была здесь аскеза во всех ее проявлениях, в частности это — расчетливый брак, в рамках которого даже сам "узаконенный" половой акт становится "целомудренным"; у него здесь одно, назначение и религиозно-моральное оправдание — деторождение. Ну, а грешить, если уж так приспичило, можно в публичном притоне. Там профессиональная утонченная сексуальность — откровенные грязь и порок; зато в собственном доме трезвая добродетель, чистота и... скука! Куда от нее бежать? Ведь если расхожей моралью и признается какое-то право на грех, то это привилегия лишь мужчины. Это для него в гедонистическом "обществе потребления", сменяющим пуританский капитализм, стали массовыми тиражами издаваться порнографические журналы, для него стриптиз, публичные заведения, хотя в действительности мужчина гораздо меньше, чем женщина, страдает от эротического аскетизма законного христианского брака. Ну, а как быть так называемой "порядочной" женщине? Что ей остается?

Очевидно, прежде всего воображение — идеальная компенсация в форме эротических фантазий, чаще всего, *сублимированных*, т. е. таких, в которых эротическая энергия оказывается направленной на незротический объект, — например, религиозные, художественные, альтруистические фантазии, воплощаемые в соответствующей деятельности, характерной чертой которой является экстагическая экзальтированность, страстность. Особы с такой направленностью эротики заполняют ряды различных манифестаций, становятся активными участниками самых различных обществ (как благотворительных, так и крайне экстремистских) и нередко пробивают себе путь даже в сферу "большой" политики. Однако поскольку напряженные эротические побуждения почти никогда не удается сублимировать полностью, то даже и самая высокая святость не страхует от инстинктивного срыва — внезапного и ужасного "падения". Более того, как правило, чем выше "святость", тем ниже "падение". Отсюда и типично фолкнеровская шокирующая ситуация: добродетельная белая южанка, воспитанная в духе самых строгих аристократических традиций, вдруг — сама! — посылает все к дьяволу, бросаясь в объятия к первому встречному бродяге. Как это так? Отчего? Значит, для

355

белой "порядочной" женщины самое "темное", самое "низкое" — эротически самое притягательное?

Фолкнер начал раскапывать весьма глубокий психологический пласт. Впрочем, давно не секрет, что расовая проблема в США питается не только острыми социальными противоречиями, но имеет и ярко выраженную эротическую окраску, что в значительной мере предопределяет жгучую ненависть и испуганный садизм, прорывающиеся в расовых схватках. Впрочем, здесь важно заметить: то, что открыл нам Фолкнер, типично было для США; с точки зрения европейской культурно-эстетической традиции это патологический срыв, это уже, как точно определил ситуацию сам Фолкнер, реквием по монахине. Вернемся к мадонне — к проблемам нормального социально-психологического воплощения *классического* идеала. Какая она — "нормальная" мадонна? Не мифическая, евангельская, но реальная, средневропейская, не вкусившая еще в

полной мере ядовитых плодов "сексуальной революции". К чему она стремится, о чем мечтает, фантазирует?

Одним из важнейших культурных результатов христианства является и поныне еще во многих "отстающих" регионах сохраняющееся жесткое нравственно-эстетическое осуждение и, соответственно, *практическое* ограничение всех естественно-телесных эротических проявлений. Можно с уверенностью полагать, что в Европе процент фригидности не ниже, чем в США. А ведь подавляющее большинство всех этих женщин совершенно нормальны в сексуальном отношении. То, что они фригидны, это, что называется, не их вина, а их беда. Но в этом и проявляется удивительная жизненная стойкость довлеющего над сознанием евангельского мифа, что значительная часть этих женщин склонна усматривать причину своей беды совсем не в том, в чем она реально заключается, — не в ограниченности непосредственно-телесной сексуальной техники, но в неполноте *идеально-духовного* содержания своей эротики.

О последнем следует поговорить подробнее.

Кто не мечтал о подлинной любви? С предельным напряжением страстей. И кто не жаждал тех высоких чувств, которые вдруг все преображают и в собственной душе, и в мире, превращая заурядных обывателей в поэтов, в героев — осторожных, скупцов — в безумных расточителей... В груди бушует пламя, и голова кружится, как в лихорадке. И обязательно еще в момент слияния, как утверждает Э. Хемингуэй, "земля плавает", что уже "самый верный признак" подлинности любви. Правда, такое великое счастье ("земля плавает") дается не каждому, большинство доживает до старости, так и не познав его, да и с теми, кому оно дается,

12*

356

это бывает не более трех раз в жизни. (Подробно см. об этом "По ком звонит колокол".)

Есть и другие не менее "верные" признаки подлинности. По правде говоря, их ровно столько, сколько было в европейской литературе крупных оригинальных писателей и поэтов. Поэтому претендовать на сколько-нибудь полное описание этого удивительнейшего феномена европейской культуры, т. е. того, к чему, как к идеалу, еще вчера стремились миллионы женщин и мужчин, — нелепо. Разнообразных описаний — тьма. Почти вся *классическая* европейская литература, все искусство — об этом. Прежде всего об этом! — что должно вызывать немалое удивление у представителей иных культур.

И все-таки рискнем поставить вопрос: что она такое — подлинная европейская любовь? Если посмотреть на этот удивительный феномен с точки зрения психопатологии? Что это? Узаконенное сумасшествие? Особый тип невроза, превращенный в идеал культурно-исторической традицией? Очевидно, не без этого... Попробуем же выявить реальный механизм прекрасного любовного невроза.

Если иметь в виду "старомодную" европейскую женщину, которая под воздействием мощной христианской эстетической традиции бессознательно ассимилировала евангельскую эротическую этику и аскетическую психологию мадонны, то в ее экзальтированном идеале действительно есть что-то подобное "непорочному зачатию". Это смесь предельно аскетического, наивно-целомудренного реального полового акта и невротической горячки — "земля плавает"...

Нетрудно констатировать совершенно очевидные невротические элементы в стремлении к такому идеалу. Сложнее ответить на другой вопрос: как это нам воспринимать? Что это — плохо или хорошо? Налицо многовековой массовый психоз, который нуждается... в лечении или в "консервации"?

Все невротическое принято считать злом, хотя сама человечность *исходно* (антропогенетически) есть "невротичность". И без по-христиански *предельной* эротической аскезы не было бы многого из тех высоких ценностей, которыми привыкла так гордиться европейская культура. И речь идет отнюдь не только о предельно индивидуализированной, одухотворенной европейской половой любви. Ведь эротическая аскеза — это исходное основание развития способности к самоограничению вообще, она легко сублимируется в аскезу любого типа, например, в экономически-хозяйственную аскезу (Макс Вебер). Но в данном случае мы поговорим еще о любви.

357

В самом деле. Если в любовном акте доминирует изощренная сексуальная техника, то духовно-психологический фактор становится маловажным. В такой ситуации женщину мало интересуют "мистические" личностные "внутренние" качества мужчины. Место этого партнера легко может занять любой другой. Поэтому в дохристианских культурах эротика не ведет к глубокой личной

привязанности. Соответственно, иные здесь, по сравнению с классической европейской традицией, и принципы оценки, критерии выбора партнера. Европейская женщина, ассимилировавшая идеал мадонны, прежде всего ищет "родства душ"; ей кажутся особо ценными не столько внешние физические потенции, но уникальные личностно-психологические особенности своего избранника, его способность *чисто идеальными* средствами довести ее до глубочайшего экстатического состояния, ибо все классическое европейское искусство, в атмосфере которого она жила, внушало ей на тысячу ладов, что, ¹ прежде чем решиться на половой акт, она должна буквально "сходить с ума" от любви. Так ей кажется правильным. И это было справедливо в условиях традиционно жесткого эротического аскетизма, морального запрета изощренной сексуальной техники. И все это выглядит просто смешным в других культурах, и в условиях современной "свободы нравов" — в условиях современной западной *антикультуры*. Кстати, парадокс. При всей своей внутренней эротической раскованности, легкости взгляда на половой акт именно восточная "гаремная" женщина и по сей день остается скованной массой жестких внешних ограничений; она не обладает и десятой долей той свободы, какой давно пользуется европейская женщина. Это логично. Ведь если для наложницы идеально-психологический фактор не имеет существенного значения, если эротика не сублимируется здесь в духовную личностную привязанность, то и мужчина смотрит на женщину как на неодушевленную вещь, источник наслаждения, предмет собственности. А ценную вещь нужно стеречь, укрывать чадрой от чужого глаза, соблазна, держать под замком. Смешно полагаться на личную преданность, верность "вещи", ведь ей все равно кому принадлежать. Конечно, акт измены и здесь воспринимается серьезно. Однако здесь этот акт имеет совершенно иной смысл, чем в условиях классической христианско-европейской традиции, это нарушение права частной собственности мужчины-хозяина, что-то вроде воровства. Разумеется, воровство — тяжкое преступление, и оно жестоко карается. Но при этом "потерпевшему" (или "потерпевшей") не приходит в голову вздорная идея покарать самого себя — покончить самоубийством, ибо акт сексуальной измены не ведет к круше-

358

нию "веры во все святое", к утрате "смысла жизни", т. е. не рушится такой типичный для европейской культуры сублимированный продукт эротики, как глубокая духовная гармония партнеров, их общие, совместные фантазии, теологические, поэтические и даже политические построения, мечты, надежды, планы... Кстати, что касается такого "преступления", как сексуальная измена, как в древних языческих, так и в современных восточных культурах в расчет может приниматься только реальный акт обладания телом; здесь, в принципе, не возникает такой "вздорный" типично европейский вопрос: кому принадлежит партнер "душой"? И напротив, воспитанник классической христианско-европейской традиции скорее простит измену реальную, чем — идеальную, т. е. психологическую готовность к измене, измену в фантазиях, в мысли. И это справедливо, поскольку в самом любовном акте доминируют фантастически-идеальные (если угодно — невротические), а не телесно-сексуальные компоненты. Как это оценивать: плохо или хорошо?

Так называемая "сексуальная революция" резко снижает процент фригидности. Но вместе с этим подрывается основа нашей жизни — моногамная семья, омертвляется и многое из того великого духовного наследия, которое досталось от эпохи европейской классики. В глазах молодого поколения уже и сейчас многое из этой классики выглядит смешным, напыщенным и вздорным, неестественно-ходульным. Место Шиллера занял Кафка, Шекспира — Джойс, образцом драматургии стал "Трамвай желаний"... Впрочем, и это уже только для "избранных", для стромодных "чудаков". Массам — зверский боевик и видеопорнуха.

На месте старой западной культуры, старомодного искусства растет гедонистическая цивилизация "общества потребления". Это общество значительно трезвее и циничней старого. Место возвышенной, одухотворенной эротики начинает занимать откровенный секс, герой утрачивает ходульные романтические черты и превращается в обыкновенного садиста, подлец — в больного, неврастеника. Понятия — "герой", "подлец" — вообще лишаются этического, нравственного смысла; нет больше ни героев, ни подлецов, есть только сильные, удачливые и забытые, неполноценные, нервнобольные. Соответственно и все многоцветные продукты сублимации, мировоззренческие поиски, теологические построения, вся эта старомодная метафизика — попытки "вопрос разрешить" — заменяются психоанализом, который всю "метафизику" заведомо рассматривает в качестве бредовых симптомов и ставит только одну цель — вскрыть механизм и обнаружить "реальную" причину данной "ненормальности".

Таковы некоторые из контуров современной западной цивилизации. Она гораздо "нормальнее" старой культуры. Каноны этой цивилизации ближе к ес/яеовенно-зоологическим нормам. Но в данном случае нас занимают не модернистские веяния, но культурно-исторический смысл классического идеала. Поэтому вернемся к мадонне.

То, что с этим идеалом непосредственно связан глубоко личностный, одухотворенный характер христианской эротики, — более-менее ясно, ибо этот феномен на поверхности. Но под поверхностью скрываются вещи более капитальные. Попробуем указать на них:

1. Человеческое сознание начинается с воображения. Отсюда следует, что ответить на вопрос — как и почему возникает воображение? — значит тем самым, по существу, ответить и на более общий вопрос — как и почему возникает сознание, психика, т. е. человеческая "душа".
2. Согласно изложенной выше теории антропогенеза причиной возникновения первичных актов воображения стали жесткие сексуальные ограничения в первобытно-родовой общине — отказ от половых связей внутри сообщества, результатом чего и явилась первая (тотемная) форма экзогамии. При этом весьма существенное значение имеет выявление того обстоятельства, что эта первая форма первобытно-человеческого аскетизма была результатом не внешнего запрета, но самоограничением *мужских* особей, их *внутреннего самоограничения*, т. е. совести, непосредственным проявлением которой явился стыд. Человек стал человеком тогда, когда он впервые надел повязку на бедра.

Здесь важно подчеркнуть, что данная теория происхождения нравственности замечательна тем, что, согласно ей, порождение собственно человеческой психики первоначально оказывается исключительно *мужской* монополией; женщина, которую тоже заставили надеть юбку (а потом и чадру), остается на первых этапах очеловечения лишь пассивным объектом смертельно опасных для мужчин, но тем более мощных эротических устремлений, каковые мужчинам надобно самим подавить в себе, чтобы выжить и сохранить общность. И мужчины справились с этой задачей, в награду за что получили тонко развитое воображение, психику — душу. Частью этого драгоценного достояния они поделились и с женщинами. Так, Ч. Дарвин, основоположник данного направления исследований, с радостью констатировал: "В самом деле, большое счастье, что закон одинаковой передачи признаков обоим полам преобладает во всем классе млекопитающих, — иначе мужчина, вероятно, превосходил бы женщину по умственным да-

360

рованиям настолько же, насколько павлин превосходит паву по красоте оперения" ¹⁴.

Какое отношение все это имеет к мадонне?

Нетрудно уловить аналогии.

Рождение мадонны — превращение христианского мифа о непорочном зачатии в нравственно-религиозную максиму, а затем и в общезначимый культурно-исторический идеал — стало причиной второй в истории человечества крупной массовой волны *эротического аскетизма*, самоограничения вообще, на этот раз *самоограничения* не только мужского, но и *женского*.

Но аскеза — это живой нерв всякого продуктивного созидания вообще. Без духовно стимулируемой аскезы ничего исторически значимого построить нельзя, хотя природа духовности (конкретные формы сублимации самоограничения) у разных народов различна. Универсален лишь гедонистический принцип *материальной заинтересованности* (ради потребления), но он деструктивен.

Без элементов самоотверженной аскезы нельзя добиться не только одухотворенной любви (прочной семьи) или победы, без нее, как доказал это Макс Вебер применительно к западному капитализму, невозможна и *продуктивная экономика*. Но в разных культурах стимулы аскетического самоотречения и способы мобилизации самоотверженных сверхусилий, направленных на определенную цель, различны. Поэтому нельзя механически перенести заемную технологию чужого исторического созидания на свою (иную) социокультурную почву. Желаемого позитивного результата (скажем, возрождения национального единства с успешной экономической, культурной и научно-технической модернизацией) можно добиться, но только *своим* путем, опираясь на *собственные* духовные архетипы. Именно так и поступают сегодня дальневосточные "тигры", сумевшие избежать длительного западного вмешательства в свои внутренние дела и сохранившие свои самобытные нравственно-культуовые ценности.

РАЗДЕЛ 6.

ПОЧЕМУ ПРАВОСЛАВНЫМ НЕ ГОДИТСЯ

ПРОТЕСТАНСКО-КАПИТАЛИСТИЧЕСКАЯ АСКЕЗА

Самую "передовую" рационально-атеистическую аскезу России *первой* пришлось испытать на

себе *в полной мере*, ибо французские эксперименты (якобинцы, коммуна) были незавершенными.

По-

¹⁴ Дарвин Ч. Происхождение человека и половой подбор // Поли. собр. соч., Т. II. М.-Л., 1927, с. 559.

361

пытки большевиков — наиболее радикальных российских западников — заменить традиционные православные и иные все отечественные "суеверия" "коммунистической сознательностью" оборачивались и голодом, и Гулагом. Но и это не отрезвило реформаторов. Умиленные взоры большинства российских сеятелей разумного по сей день прикованы к Западу. Только оттуда свет, там все эталоны и образцы — самые разные. Нужно только сделать правильный выбор. Это оттуда в начале двадцатого века русские интеллигенты экспортировали марксизм. Они ошиблись — не то взяли. Теперь будем строить "классический капитализм" — тем же *проверенным* монетаристски-рыночным способом, как в Англии или в США. И уже не во имя высокого идеала вселенского братства и справедливости, требующего миллионных жертв, но ради обыкновенной сытости. Правда, теперь обнаруживается, что и сытости невозможно достичь без аскетических трудовых сверхусилий. Поэтому наиболее проникательные знатоки классического капитализма рекомендуют вместе с монетаристским рынком заимствовать и наиболее прогрессивную западную религию — заменить и бесплодный материализм, и остатки "реакционного" православия конструктивной протестантской этикой.

В этих рекомендациях есть своя логика, ибо действительно *главным фактором* западного капиталистического строительства изначально стала жесткая аскетическая пуританская этика. Материальное изобилие и гедонистическая раскованность современного "общества потребления" — это лишь *результат* строгого методичного самоограничения нескольких поколений религиозных аскетов, плод их самоотверженных сверхусилий — плод, которым пользуется сегодняшнее атеистическое в массе своей поколение. Но с точки зрения *подлинно капиталистической исходно религиозной* в основе своей этики, сытость — *грех*, как и любые другие *телесные* удовольствия. На заре буржуазной эры "богомерзкая" барская роскошь, легкомысленное транжирство с изощренными потребительскими излишествами были уделом титулованных "кавалеров" с их бесчисленной ненасытной дворней — покупателей пуританской высококачественной продукции. Эту продукцию пуритане изготавливали *не для себя* ¹⁵, Для чего же тогда сами они, пуритане, напряженно трудились, строили, хлопотали, не жалея себя? Лишь для того, чтобы ублаго-

¹⁵ Позднее, когда пуританские нравы смягчились, стало дозволенным умеренное удобство, функционально необходимое для "дела". Тогда родилось и собственно *буржуазное-рациональное* понятие материального удобства — "комфорт". Строго целесообразный комфорт и расточительная феодальная роскошь — понятия несовместимые.

362

ворять безмерные аппетиты глубоко презираемых ими "безбожников"? Во всех концах света! Прежде всего аппетиты особенно ненавистных для протестантов испанских или французских растратчиков, а также и польских, турецких, русских... Факт: пуританский промышленный капитализм *сразу* стал строиться в Англии с четким прямым нацелом на *экспорт*. В чем изначально суть протестантской духовной доктрины? Надо ли нам ее к себе "пересаживать", можно и нужно ли это? Послушаем такого авторитетного автора, как Макс Вебер. Исходный пункт исследовательской работы Макса Вебера таков: "Верой, во имя которой в XVI и XVII вв. в наиболее развитых капиталистических странах — в Нидерландах, Англии, Франции — велась ожесточенная политическая и идеологическая борьба и которой мы именно поэтому в первую очередь уделяем наше внимание, был кальвинизм. Наиболее важным для этого учения догматом считалось обычно (и считается по сей день) *учение об избранности*" ¹⁶. В кальвинистском "Символе веры" этот религиозный догмат, ставший, по Веберу, психологическим основанием "духа капитализма", был сформулирован следующим образом: "Бог решением своим и для проявления величия своего предопределил (*predestinated*) одних людей к вечной жизни, других присудил (*foreordained*) к вечной смерти..." ¹⁷.

Ради *потусторонней* вечной жизни богоизбранный пуританин должен сам себя ограничить во всем — постоянно и методично подавлять свою грешную плоть, ибо жизнь земная не для утехи ему дана, а для трудов. С другой стороны — присуждение к *вечной смерти* всех тех, кто еще до сотворения мира не был включен богом в списки вечно живых толковалось как отсутствие у "неизбранных" по образу и подобию божьему сотворенной *бессмертной* души. А это дает кальвинистам основание рассматривать всех, не получивших бессмертной души тварей (то есть большинство человечества!) в качестве только внешне похожих на людей существ-однодневок, легкомысленных расточителей и потребителей, с которыми "избраннику божьему" вольно и

должно обращаться как со скотом: "Если бы отвергнутые Богом стали жаловаться на незаслуженную ими кару, они уподобились бы животным, недовольным тем, что они не родились людьми"¹⁸.

На родине капитализма, в Англии, куда сбежали французские гугеноты и нидерландские протестанты, именно кальвинизм стал основой официозного — англиканского — вероисповедания. Од-

¹⁶ Вебер М. Протестантская этика. Ч. II, III. М., 1973. с. 11.

¹⁷ Там же, с. 13.

¹⁸ Там же, с. 16.

363

нако, характерно, что даже и тогда воюющее с католицизмом правительство не решилось все-таки официально ратифицировать в качестве догмата государственной религии так называемые Ламбетские статьи англиканского символа веры, представленные королеве совместно Кембриджским университетом и архиепископом Кентерберийским, в которых в согласии с общим духом кальвинизма открыто провозглашалось предвечное присуждение богом к "вечной смерти" (отсутствию бессмертной души) всех "неизбранных". Эти статьи не были отвергнуты, но не были и официально ратифицированы королевой, поскольку акт их государственной ратификации, на чем настаивали наиболее радикальные поборники новой веры — так называемые "диссиденты" — "круглоголовые"¹⁹, не только морально, но юридически поставил бы в положение изгоев большинство британских подданных, в том числе и большинство местных дворян, не попавших в число избранных.

Конечно, безынтересен вопрос, каким же образом в рамках новой "истинно христианской" кальвинистской церкви стало возможным сформулировать столь замечательный догмат, который превращал *христианство из мировой религии, призванной служить спасению всех людей, в узко кастовое вероучение*. И какая роль в этой новой *моральной доктрине* отводилась традиционному представлению о милосердном Иисусе Христе? Да, — говорят кальвинисты, — Христос милосерден, но не ко всем: "Христос умер лишь для спасения избранных, и только их грехи бог от века решил искупить смертью Христа"²⁰.

Ничто не может помочь легкомысленным существам, предвеч-но лишенным бессмертной души: "Нам, — пишет Макс Вебер, — известно лишь одно: часть людей предопределена к блаженству, остальные же прокляты навек"²¹. Последним не может помочь даже и обращение к истинной вере: "И отвергнутые богом принадлежат к (видимой) церкви; более того, они — подчеркивает Вебер, — должны принадлежать к ней и подчиняться ее дисциплинарному воздействию"²². Нельзя судить об избранности данного человека и по его родовой принадлежности — "знатности". Только личный упорный труд, ведущий к успеху и власти — вот

¹⁹ Макс Вебер пишет: "Приписывать англичанам XVII в. единый "национальный характер" исторически просто неверно. "Кавалеры" и "круглоголовые" ощущали себя в те времена не только представителями разных партий, но людьми совершенно различной породы" (Вебер М. Протестантская этика, Ч. I. М., 1972, с. 106). Больше того, по мнению Вебера, дело не просто в субъективных ощущениях — "есть возможность свести и это явление к расовым различиям", (там же)

²⁰ Вебер М. Протестантская этика. Ч. II, III, М., 1973, с. 18.

²¹ Там же, с. 16.

²² Там же, с. 17.

364

единственно верный критерий избранности: "виртуоз религиозной веры может удостовериться в своем избранничестве, ощущая себя либо сосудом божественной власти, либо ее орудием"²³. Следует подчеркнуть, что Вебер, часто употребляя общий термин "протестантская этика", на деле прежде всего имеет в виду "поразительную по своему значению" роль *кальвинистских сект*, задававших тон в Англии, а затем ставших господствующей духовной силой в США. Дело в том, что, в отличие от немецкого лютеранства, которое в значительной мере ориентировалось на мироощущение *местных* крестьян и дворян, *чисто буржуазные* кальвинистские секты возникали прежде всего в среде горожан-торговцев, чаще всего переселенцев из других стран, для которых свойственно было особо острое неприятие окружавшего их местного традиционного мира: "Поразительна, — пишет Макс Вебер, — связь между религиозной регламентацией жизни и интенсивным развитием деловых способностей целого ряда сект, чье "неприятие мира" в такой же степени вошло в поговорку, как и их богатство"²⁴. Лютеране у кальвинистов обычно вызывали не меньшую неприязнь, чем католики. Острое "неприятие" — ненависть горожанина-космополита к миру косных общинных традиций,

чуждых ему привычек и суеверных обычаев, — все это, очевидно, и было психологическим основанием введения в символ новой веры ветхозаветного догмата, раскалывающего человечество на горсть энергичных избранных одиночек и массу проклятых. "Это учение, — вынужден констатировать Макс Вебер, — в своей патетической бесчеловечности должно было иметь для поколений, покорившихся его грандиозной последовательности, прежде всего один результат: ощущение неслыханного дотоле внутреннего одиночества отдельного индивидуума"²³. Впрочем, Вернер Зомбарт считал, что в данном случае Макс Вебер путает последовательность событий: ощущение внутреннего одиночества, возникшее у потерявших свои корни граждан мира было, по мнению Зомбарта, не столько психологическим следствием, сколько *исходной причиной* возникновения суровой этической установки.

²³ Вебер М. Протестантская этика. Ч. II, III. М., 1973, с. 21.

²⁴ Там же, с. 55.

²⁵ Там же, с. 17. Характерно, что на то же психологическое последствие кальвинистского вероучения весьма оригинальным способом указал известный французский социолог Э. Дюркгейм. В своей книге "Самоубийство" на основе анализа обширного статистического материала он весьма убедительно продемонстрировал тот факт, что среди верующих разных вероисповеданий именно сектанты кальвинистского толка гораздо чаще других склонны кончать жизнь самоубийством, что объясняется их обостренным чувством внутреннего одиночества и отчужденности от других людей.

365

Вебер и Зомбарт особо подчеркивают парадокс: религиозный догмат богоизбранности вполне органично совместился в протестантской этике с утверждением в качестве наивысших ценностей юридических принципов равенства и свободы — главных лозунгов политических революций нового времени. Реформация началась с того, что *бесправные* накопители-протестанты объявили яростную войну против каких бы то ни было родовых наследственных привилегий власти имущей аристократии, старой знати. Упор изначально делался на свободу частной инициативы "абстрактного человека", оторванного от природных корней — родовых, племенных и общинных связей, которые заменялись универсальным товарно-денежным отношением. Источником кальвинистской страстной "борьбы за права" служили эмоции униженного нувориша. Борьба за политические права и за простор своей ничем ни ограниченной предприимчивости — в этом пафос этики богоизбранного переселенца.

Такой освободившийся от всех иррациональных сентиментов "абстрактный человек" склонен возводить в культ голую рационалистическую целесообразность, рассматривая чуждую ему природу и чуждых ему людей с их непонятными "нелепыми" нравами как голую данность: в лучшем случае — просто как сырой материал для своей субъективной и ничем уже не стесненной формообразующей деятельности; в худшем — просто как объект наживы. "Из скота добывают сало, из людей — деньги", — вот вульгарная формула бежавших в Америку мучеников идеи — кальвинистских сектантов²⁶.

На родине капитализма, в Англии, именно такие освободившиеся от всяких сентиментов и предрассудков "новые люди" становились самыми горячими поборниками принципа ничем не стесненной частной собственности (то есть ликвидации земледельческой общины), частной инициативы и ничем не ограниченных товарных отношений.

И Вебер, и Зомбарт доказывают, что именно протестанты, бежавшие из континентальной Европы, наладили все основные отрасли знаменитой английской промышленности, наладили так, как этого не было никогда и нигде *в мире, — в форме *капиталистических* предприятий, основанных на наемном труде. Но строи-

²⁶ По мнению Зомбарта, специфические черты психологии переселенца очень ярко проявлялись в характере типичного янки, что выражается даже в его отношении к так называемым "красотам природы", которое является прежде всего коммерческим: "Окружающее не имеет для него никакого значения. Самое большее, он может использовать его как средство к цели — приобретательству... единственное отношение янки к окружающему их есть отношение чисто практической оценки с точки зрения полезности (или, по крайней мере, было таким прежде). Колокольня его деревни для него как и всякая другая колокольня; самую новую, лучше выкрашенную он считает самой красивой. В водопаде он видит только водную силу для движения машины" (Зомбарт В. Буржуа. М., 1924. с. 245).

366

тельству такой промышленности должна была предшествовать аграрная революция, превратившая массу английских крестьян в бездомных бродяг, в результате чего был создан рынок дешевой рабочей силы.

На эту сторону деятельности предприимчивых пуритан проливает свет А. Тойнби²⁷. С точки зрения Тойнби, то обстоятельство, что в консервативно-дворянскую Англию в качестве *первой волны* переселенцев сбежали наиболее богатые протестанты из континентальных европейских

стран, имело решающее значение для судьбы земельной собственности в стране. Ведь как ни богаты были они, их политический вес оставался ничтожным до тех пор, пока тем или иным способом им самим не удавалось здесь стать земельными собственниками, ибо в традиционных обществах политические права непосредственно связаны с той или иной формой иерархически разделенного землевладения. А. Тойнби, объясняя причины английской "чистки земель", придает вышеуказанному обстоятельству первостепенное значение.

Впрочем, очень крупных денежных средств и не требовалось там, где у воинственных диссидентов оказалось уже достаточно силы. Одним из крупнейших земельных собственников в старой Англии была католическая церковь, которая обеспечивала существование весьма значительного слоя малоземельных крестьян, сдавая им землю в наследственную аренду. Первый удар пуритан и был направлен против ненавистой им церкви.

Так называемая "Славная революция" поставила точку в этом процессе. Отстранив от власти консервативные круги и отдав парламент в руки нуворишей-пуритан, умеющих красно говорить о правах и свободе личности, эта революция открыла дорогу так называемой *clearing of estates* — очистке земли от живущих на ней людей.

В "Капитале" Маркс таким образом подводил итог аграрной революции, с которой начался процесс становления индустриального производства: "Разграбление церковных имуществ, мошенническое отчуждение государственных земель, расхищение общинной собственности, осуществляемое по-узурпаторски и с беспощадным терроризмом, превращение феодальной собственности кланов в современную частную собственность — таковы разнообразные идиллические методы первоначального накопления. Та-

²⁷ Вот что он писал: "Человек, незнакомый с нашей историей за промежуточный период, мог бы подумать, что произошла какая-нибудь большая истребительная война или насильственная социальная революция, вызвавшая переход земельной собственности от одного класса к другому... мы вправе сказать, что действительно произошла революция необыкновенной важности. (Тойнби А. Промышленный переворот в Англии. М., 1924, с. 46).

367

ким путем удалось... *создать для городской промышленности необходимый приток поставленного вне закона пролетариата*"^м.

Таким образом, на поворотном пункте европейской истории суровая протестантская этика сыграла роль катализатора, без которого не возник бы западный капитализм.

И дело не только в той беспощадности, с какой осуществлялась *аграрная революция* на родине капитализма. Вторую крупную волну переселенцев в Англии составили бежавшие с континента *мастера-ремесленники*. В местный цех они не шли, но получив кредит у финансиста-единоверца, становились основателями мануфактур. Их бесстрастная жесткость к массе чужих отвергнутых богом "бездушных существ" стала фундаментом построения принципиально нового способа производства — *индустриального*. Маркс в "Капитале" доказывает, что изобретение и широкое внедрение машин — это результат массовой пауперизации и деградации превращаемых в пролетариат крестьян. Чрезвычайно низкая квалификация этой дешевой рабочей силы требовала от пришлого организатора-работодателя инженерно-технократической изобретательности — умения расчленить свое целостное ремесленное *искусство* на ряд частичных примитивных операций, доступных полудиоту или ребенку. И это оказалось очень выгодным делом. Даже в первой половине XIX века еще характерно массовое применение в английской промышленности женского и детского труда, что вело к безработице среди взрослых мужчин. Технически это вело к дифференциации и предельному упрощению инструментов различного назначения с целью приспособить их к монотонным функциям "частичных рабочих", что "создает одну из материальных предпосылок машины, которая представляет собой комбинацию многих простых инструментов"²⁹. Производственным следствием кальвинистского разделения человечества на аскетов-творцов, созданных по подобию божьему, и бездушных существ-расточителей, нуждающихся в узде, стала резкая поляризация функций всевластного руководства и массы безропотных исполнителей. Жесткое разделение функций — это фундаментальный принцип западной индустриальной системы (в США он стал подвергаться сомнению лишь с началом постиндустриальной революции в 70-х годах нашего века). И неслучайно тейлоровская "Научная организация труда" сразу же после ее публикации (1911 г.) стала "священным писанием" для всех западных технократов. А между тем Ф. Тейлор не изобрел ничего нового. Он просто свел в цельную теоретическую систему *про-*

²⁸ Маркс К. Капитал. Собр. соч. Т. 23, с. 743-744.

²⁹ Там же, с. 354.

368

тестантские принципы, на которых изначально строилась западная промышленность — принципы строжайше регламентированной административно-командной организации многих различных относительно примитивных работ-операций, осуществляемых частичными наемными работниками. Главное требование тейлоризма — всесторонний жесткий контроль с хронометражем буквально над всеми телодвижениями рабочего. При этом, согласно Тейлору, самому рабочему вовсе необязательно понимать смысл того, что ему предписано делать. Это кажется парадоксом, но факт заключается в том, что в индустриальных западных обществах *внепроизводственная политическая демократия* оказалась вполне совместимой с такой деспотичной регламентацией фабрично-заводского труда, каковой не знало античное рабство или древнеегипетское.

Кальвинизм вполне органично трансформировался в промышленный тейлоризм. Это — первое следствие воплощения протестантской этики в западной экономике — прежде всего англо-американской.

Второе следствие, еще более важное, — неуклонное расширение производства материальных благ ради *безграничного накопления*. Это принципиально новая — революционная — парадигма. В отличие от традиционного понимания богатства как средства максимального благоустройства своего *земного материального* бытия, для протестанта, подлинного господина нового строя, накопление капитала становится всепоглощающей *самоцелью*. Но для чего наживать огромные деньги, отказывая себе самому в земных радостях? ^М От всех бывших господ подлинно капиталистический предприниматель отличается принципиально: ради дела "капиталист, — пишет К. Маркс, — грабит свою собственную плоть" ³¹. Во имя чего он это делает? Материалист Маркс мог только фиксировать этот поразительный феномен, не дав ему никакого вразумительного объяснения.

Макс Вебер за объяснениями обращается к протестантской религиозной доктрине.

В Англии пуритане начали с того, что повели яростную борьбу против расточительных привычек разгульной аристократии и даже против народных обычаев. М. Вебер по этому поводу пишет: "Наиболее яркое выражение это нашло в борьбе, развернувшейся вокруг "Book of Sports" ("Книги об увеселениях"), которую Яков I и Карл I в их очевидном желании покончить с пуританством возвели в закон... пуритане бешено сопротивлялись королевскому постановлению, объявлявшему дозволенными законом обычные народные увеселения в воскресные дни...". "Феодальное общество монархического государства ограждало "склонных к развлечениям" людей от посягательства возникающей буржуазной морали и враждебных властям аскетических общин" (Вебер М. Протестантская этика. Ч. I, II, III, с. 256, 91).

³¹ Маркс К. Капитал. Собр. соч. Т. 23, с. 611.

369

Протестантизм вообще и особенно кальвинизм в качестве основы своей моральной доктрины воспринял крайне индивидуалистическую философию раннехристианского мыслителя Августина. Но Августин, прежде чем стать отцом христианской церкви (епископ города Гиппона — Африка), был членом тайной манихейской общины, откуда и почерпнул учение об избранности и предопределении, которое он пылко и талантливо пропагандировал среди христиан, но которое, тем не менее, так и не было принято католической церковью. Корнями своими это учение уходит в ветхозаветную догматику. Дело в том, что, в отличие от новозаветного единобожия ядром Ветхого Завета являлась специфическая идея *монотеизма*, согласно которой есть один и только один всемогущий вездесущий и всевидящий Бог-Творец всего сущего, который, однако, при этом *вовсе не всечеловечен*. Это был *племенной бог* иудеев; боги всех иных народов — идолы. Из представления своего племенного бога в качестве *единственно истинного и всемогущего* естественно вытекала и вера в богоизбранность части людей, *родных* всемогущему богу, вера в предвечное предопределение их к господству над всеми другими людьми и к потустороннему спасению души. Психологически эта вера обеспечивала верующему торжествующее сознание уверенности, исключаяющее всякую рефлексию, всякие сомнения. Иудаизм — *религия веселая*.

Совершенно другой психологический рисунок получился при перенесении идеи богоизбранности с моноэтнической почвы Ветхого Завета на полиэтническую почву христианства. В самом деле, кальвинист тоже верит, что только немногие являются божьей аристократией, предопределены к земному господству и потусторонней жизни вечной; большинство же людей — это просто человекоподобный мусор.

Для адепта ветхозаветной веры в такой ситуации не было проблем, свидетельством его счастливого жребия являлся *акт рождения в общине избранных*. А вот протестанту сложнее. К какому разряду себя причислить? К избранным людям или к человекоподобным животным? Здесь вечные страхи, терзания и сомнения. Кальвинизм — *религия угрюмая*. Для кальвиниста главная проблема — *убедиться* в своей богоизбранности. Но как? Способ один — ощутить себя "сосудом

божьей власти" или "орудием божьим". Критерий этого ощущения, с точки зрения протестантской доктрины, вполне объективен, это — *успех* в упорной организаторской созидательной деятельности, как доброй, так даже и злой. Ведь согласно ветхозаветным представлениям, которые кальвинизм воспринял через Августина, Бог может действовать злом

370

во имя добра, и даже сам сатана является орудием божьим. Об этом недвусмысленно говорится в ветхозаветной книге Иова — одной из самых любимых протестантских книг. Таким образом, в протестантских сектах различных кальвинистских направлений намечаются две тенденции: 1. Тенденция к образованию в теле "видимой церкви", т. е. кальвинистской "церкви для всех", еще и тайной "невидимой церкви", то есть союза избранных "деловых людей", противопоставленных всем прочим людям — пустому человеческому шлаку, обреченному служить простым материалом для формообразующей деятельности "орудий божьих". Этой тенденцией объясняется тот факт, что в США различные кальвинистские секты легко превращаются в тайные масонские ложи разных ступеней, доступные лишь посвященным избранныкам³². 2. Безудержное стремление к успеху в любом его выражении и прежде всего в выражении абстрактно-универсальном, всеобщем, то есть денежном. Ведь протестанту нужны большие деньги не для удовлетворения естественных потребностей — он аскет, — но как *свидетельство предопределенности к успеху*, то есть своей богоизбранности, вечности своей души. При этом психологическом условии страсть к наживе действительно становится поистине безграничной. На этой основе разрабатывается целая наука о строгой *экономии всех средств и времени*, то есть о правилах наиболее успешного накопления — "методизм"³³.

В соответствии с протестантской установкой, чтобы определить степень нравственного достоинства, в США достаточно спросить: "Сколько стоит этот человек?" Этот главный для американцев вопрос имеет не столько прагматическую, сколько глубоко религиозную — *духовную* — значимость.

Протестантская духовность резко *антигедонистична* и в этом была ее великая созидательная сила. Но она требует от человека аскетической самоотверженности только ради утверждения *личной своей* богоизбранности и вечности своей индивидуальной души. Человек обязан смирять свою плоть и во всем себя, по возможности, ограничивать, все время и силы свои посвящая "делу", но

³² Подробнее см. об этом Вебер М. Протестантская этика. Ч. II, III. М., 1973, с. 265-293.

³³ Именно последнему феномену Макс Вебер уделяет наибольшее внимание, пытаясь представить его в качестве чуть ли не единственной причины возникновения западного капитализма. Он обильно цитирует тексты наиболее знаменитых пуританских проповедников и особенно Бакстера: "Если Бог укажет Вам путь, — вещает последний, — следуя которому вы можете... заработать больше, чем на каком-либо ином пути, и вы отвергаете это и избираете менее доходный путь, то вы тем самым препятствуете одной из целей призвания (*calling*), — вы отказываетесь быть управителем (*Stewart*) бога и принимать дары его... Не для утех плоти и грешных радостей, но для Бога следует вам трудиться и богатеть..." (там же, с. 87).

371

только ради *индивидуального своего* потустороннего спасения. Такая духовность Оборачивается логикой крайнего индивидуализма буквально во всем и поэтому она практически не поддается пониманию людьми с духовностью другого типа. Слова могут употребляться одни и те же — но в разных духовно-культурных контекстах их смысл различен. Российскому менталитету, уходящему корнями в православную религиозность, всегда была чужда идея богоизбранности. Практически это выражалось и в важных народных свершениях исторического значения, и в массе бытовых черт, например, в том, что в среднеазиатских или кавказских больницах или в гостиницах ночные горшки убирали исключительно русские бабы — "колони-заторши". Можно представить себе в такой роли англичанку в Индии? А между тем российскую полиэтничную державность и бывшую Великобританию мы называем одним словом — "империя".

То же самое относится и к термину "аскеза". Присущая российскому менталитету общинная "архаичная" этика требует не меньшей самоотверженности — чем протестантская религиозность, но не во имя *личного успеха*, но ради общей коллективной цели, большой или маленькой: семейного или общинного благополучия (морального и материального), защиты своего Отечества, веры, или, скажем, строительства утопического царства божия на земле.

Протестантский индивидуализм средний россиянин будет безотчетно воспринимать не как духовность особого типа, а как обыкновенный тупой эгоизм. Чрезмерные сверхусилия ради индивидуального успеха, ставшие нормой на Западе, в России всегда вызывали презрение или усмешку.

Конечно, духовность традиционно-общинного типа становится совершенно бесплодной в условиях кризиса идентичности — утраты ясных надындивидуальных ценностей и ориентиров. Но общинная этика соборного действия может стать и мощнейшей силой, если *идейный кризис* будет преодолен.

Начиная с петровских времен и включая советскую историю, Россия пережила несколько крупных "модернизаций". Каждая из них осуществлялась путем насильственного преобразования сложившегося уклада жизни сильной государственной властью. Но западный опыт не встраивался органично в традиционную русскую почву, а, скорее, выглядел как трансплантация, как искусственный орган, внедряемый в чужую культуру, которую он трансформировал, сталкиваясь с противоречащими ему традициями. Соппротивление традиций обычно приводило к откату после революционных реформ, а иногда и к смутным временам, хотя и новый опыт полностью не зачеркивался.

372

Столкновение противоположных структур — "прогрессивных" западных установок и традиционной ментальности — в российской жизни было источником многих проблем, воспроизводимых на протяжении десятилетий и даже столетий. В частности, такой проблемой стало противостояние интеллигенции, присвоившей себе функцию журнально-газетной "публичной совести", и народа. Но интеллигентская публичная совесть, основанная на заемных идеях, чаще всего не находила опоры в народных массах. Рассогласованием этих двух ментальных систем объясняются такие воспроизводящиеся черты русской интеллигенции как соединение "идейности" и "беспочвенности".

Стремление изменить жизнь в соответствии с западными идеалами (капиталистическими или социалистическими) требует почти религиозного служения им, но при этом "прекрасное будущее" привносится извне без понимания подлинных мотиваций таких идеалов и механизмов их воплощения. Не находя опоры в традиционной российской почве, эти идеалы предстают в качестве утопических проектов, требующих радикальной "переделки" наличного "негодного" человеческого материала. Переделки народа посредством порки (крепостники), перевоспитания (либералы) или — "пролетарского принуждения во всех его формах, начиная от расстрелов и кончая трудовой повинностью" (Н. Бухарин). Такой утопией сегодня стал идеал "рыночной экономики", основанной на протестантском принципе крайнего индивидуализма и внедряемый посредством "шоковой терапии".

РАЗДЕЛ 7.

ЦИВИЛИЗИРУЮЩАЯ ФУНКЦИЯ КАПИТАЛА

Как наладить массовое производство высококачественных и дешевых товаров? Через семьдесят пять лет опустошительного экспериментаторства Россия опять поставлена перед задачей агропромышленной модернизации. С чего ее начинать? Снова с "первоначального накопления", то есть с массового ограбления народа? — теперь уже не посредством большевистских принудительных мер, но сочетания их с не менее беспощадным рыночным механизмом?

Если мы хотим западных результатов, то придется опять, как когда-то в Англии (сегодняшних Бангладеш, Египте), начинать с аксиоматики классической политической экономии, согласно которой стоимость рабсилы должна быть равна цене минимальных издержек на ее простое физическое воспроизводство (не более!), а длина рабочего дня — 24 часа в сутки минус время, абсолютно

373

необходимое для восстановления сил Ч Не забудем: на английских фабриках еще в XIX веке рабочий день состоял из 14—16 часов, а в разгар промышленной революции доходил и до 18. Стоит заметить и то, что эпоха промышленной революции в Англии стала временем самой напыщенной и трескучей парламентской демагогии о правах и свободе личности вообще и о благодетельности ничем не стесненной предпринимательской деятельности особенно. Парламентским диссидентам было за что бороться: вплоть до последней четверти XVIII

столетия в Англии сохранялись еще "пережитки" средневековой системы регламентации предпринимательства, исходящие из устаревших католических представлений о государстве как учреждении, призванном защищать своих подданных от произвола недобросовестных лиц: законодательно устанавливались нормы этики в хозяйственных отношениях — предельная высота процента, размер справедливой зарплаты и прибыли, эталоны качества товаров.

Борьбу диссидентов с любыми ограничениями предприимчивости взялся теоретически обосновать Адам Смит, создатель новой науки — классической политической экономии. Только свободная конкуренция различных и откровенно эгоистических интересов, доказывал Адам Смит, способна сама и во всем устанавливать наиболее рациональные нормы человеческих отношений вообще и хозяйственных отношений особенно.

В последней четверти XVIII столетия эгоистические интересы дельцов освободились полностью, результаты не заставили себя ждать. Описывая быт чулочников Лейстера, А. Тойнби отмечал что еще в середине XVIII столетия "каждый из них имел свой коттедж и сад... среднее число рабочих дней в этом производстве равнялось пяти. Рабочий день составлял около 10 часов. Приблизительно одним столетием позже известный чартист Томас Купер... не мог себе представить, чтобы люди, работавшие у станка 16 часов в день (в том же Лейстере. — Ю. Б.), получали столь

³⁴ Ср. "Капитал" Маркса: "Мы исходим из предположения, что рабочая сила покупается и продается по своей стоимости" (Т. 23, с. 242). Какова эта "своя стоимость"? Читаем: "Низшую или минимальную границу стоимости рабочей силы образует стоимость той товарной массы, без ежедневного притока которой носитель рабочей силы — человек — был бы не в состоянии возобновлять свой жизненный процесс, то есть стоимость физически необходимых жизненных средств" (там же, с. 183—184). Что же касается длины рабочего дня — "рабочий день насчитывает полных 24 часа в сутки, за вычетом тех немногих часов отдыха, без которых рабочая сила делается абсолютно негодной к возобновлению своей службы" (там же, с. 247)

Важно подчеркнуть, что эти свои исходные экономические аксиомы Маркс не выдумал, он их списал у Рикардо и Смита, которые просто фиксировали историческую реальность молодого капитализма. Но историческое в "Капитале" Маркса стало "логическим", то есть "всеобщим законом" прогресса.

374

жалкую плату" ^{x35}. А ведь за этот период в результате технической модернизации производительность труда рабочего возросла столь же резко, как упал его жизненный уровень.

Особенно страстно вооруженные Смитом поборники прав в английском парламенте выступали против какой бы то ни было регламентации найма, и в частности против запрета на детский труд. Средневековое мракобесие в детском вопросе тоже было повержено, и на многих английских фабриках (американских тоже) дети в возрасте от 10 до 15 лет стали главной рабочей силой.

Западный путь к современному изобилию исторически и логически предполагает по меньшей мере два-три века жесточайшей эксплуатации серой скотины, в которую превращает народы Молох молодого капитализма, по всей беспощадной безжалостности вполне сопоставимый с лагерным социализмом. В странах, вступивших на западный путь с опозданием, ставших колониями — источниками сырья, Молох капитализма действует с еще большей жестокостью, опуская цену рабсилы ниже минимальной границы ее стоимости, что означает физическое вымирание. Так было в Индии, где англичане насильно вводили земельную частную собственность (системы заминдари и райятивари) с плантаторским способом организации трудовой деятельности батраков, пытались разрушить общинный строй с традиционными формами производства, в результате чего в Бенгалии, например, население лишь одного знаменитого своим искусством города — корпоративно-ремесленной Дакии — со 150 тыс. уменьшилось до 20 тыс. Своих первых скромных успехов Индия начала добиваться лишь со второй половины XX века, став независимой.

Современное западное изобилие заработано потом и кровью множества поколений, перетертых в атомарную пыль индустриальной машиной, превращенных в безликую "массу" — фундамент грядущей тоталитарной организации. Встав на западный путь, мы с тоталитарной организации начали, они ею, возможно, кончат — дивергенция. Именно такой прогноз вынужден был сделать известный английский социолог Д. Макдональд: "Современное индустриальное общество, независимо — в США или в СССР, идет в направлении превращения личности в человека массы... Человек массы — это отдельный атом, схожий с

миллионами других атомов, составляющих вместе "толпу одиноких"... Тоталитарные режимы, сознательно старавшиеся воспитать человека массы, систематически разрушали любые общинные связи...

³⁵ Тойнби А. Промышленный переворот в Англии. М., 1924, с. 68.

375

перековывали их таким образом, что каждая атомизированная личность оказывалась напрямую связанной с центром власти" -³⁶.

В Октябре 1917-го большевики решительно повернули Россию на западный путь тотальной унификации, правда, с другого конца, чем Запад, — экстремистки начали сразу с социализма. Теперь, для того, чтобы через несколько поколений достигнуть такого же изобилия ширпотреба, как в современной Англии, надо пройти еще через ад молодого капитализма? Есть ли путь к оргат низации эффективного производства, отличный от западного? Все современные прогрессисты хором нам отвечают: нет и не может быть! Третий путь — это очередная утопия — черносотенная. За одну из утопий — коммунистическую — мы уже очень дорого заплатили. Поэтому не нужно изобретать новых: Разумеется, и буржуазно-рыночный путь¹ развития не сулит даровых пряников, он заставит ленивых туземцев поднатужиться и попотеть, ибо — лишь обильный пот ведет к изобилию.

Все наши нынешние российские прогрессисты—неомарксисты. Все, что они утверждают сегодня, более четко и недвусмысленно формулировал в свое время Маркс. Наши сегодняшние, например, кричат о недостатке в России "цивилизованности". Маркс в "Капитале" чеканил: "В простом понятии капитала должны содержаться его цивилизирующие тенденции"³⁷. Что он имел в виду? Школы, музеи, библиотеки?

Маркс разъяснял: "производство, основанное на капитале, соз[^] дает *систему всеобщей эксплуатации природных и человеческих свойств*... Отсюда великое цивилизирующее влияние капитала... Соответственно этой своей тенденции капитал преодолевает нацио-[^]нальную ограниченность и национальные предрассудки, обожествление природы, традиционное, самодовольно замкнутое в определенных границах, удовлетворение существующих потребностей и воспроизводство старого образа жизни. Капитал разрушителен ко всему этому"³⁸. Другими словами, по Марксу, цивилизация — это превращение всей богом данной природы, включая национальные организмы, в *материал для использования* и, прежде всего, это повсеместная *предельная интенсификация* труда — "приучение" масс ленивых туземцев к работе. Повсеместно, в Европе, Америке, Азии, капитализм *на первых своих стадиях* — это "цивилизованный ужас чрезмерного труда"³⁹.

³⁶ Макдональд Д. Масскульт и мидкульт// Российский ежегодник—90, выпуск 2, М., 1990, с. 245.

³⁷ Маркс К., Собр. соч., Т. 46, Ч. I, с. 302.

³⁸ Там же, с. 386-387.

³⁹ Маркс К., Собр. соч., Т. 23, с. 247.

376

Конечно, западный обыватель в XX веке освободился уже от чрезмерной *физической* изнурительности цивилизации. Он получил возможность относительно дорого продавать свое рабочее время (рост цены наемной рабсилы в западных странах обусловлен не только ростом ее квалификации, но, в еще большей мере, двухвековой эксплуатацией трудовых и природных ресурсов Азии, Африки и Латинской Америки). Не нуждается западный обыватель уже и в грубом прямом принуждении — в лихорадочной погоне за все новыми и новыми потребительскими соблазнами он привык уже сам себя постоянно взнуздывать. Электронные часы с секундомером, призывающие его везде и на всем экономить время, стали символом западной жизни. Но работников в малоразвитых странах необходимо еще подстегивать. Как? Для отсталых народов, закосневших в невежестве, цивилизаторы изобрели средство похлестче кнута.

Все древние завоеватели сами, лично орудовали мечом и кнутом под аморальным лозунгом "Отдай!" — прямое ограбление покоренных. Занятие не шибко прибыльное и надежное — руки устают. В отличие от примитивно-варварского грабежа, капиталистическая экспансия осуществляется "задом наперед" (Лютер) под благородным лозунгом "Возьми!" Брать можно, разумеется, за соответствующий эквивалент, а если такого нет в наличии, — хотя бы и в долг, с процентами... Пожалуйста. Чтобы перепрыгнуть через "второй предел обращения" —

недостаток платежеспособного спроса *в своей стране*, — капитал вынужден постоянно искать рынки сбыта на стороне. Поисковые экспедиции могут быть мирными или военными, в зависимости от обстоятельств. Но без широкомасштабной *внешнеторговой* экспансии капитал просто не может нормально функционировать — не будет расширенного воспроизводства. Люди производят, чтобы потреблять. Всякое производство, кроме древнесизифова, обязательно замыкается на потреблении, в том числе и производство средств производства. В рамках нормального капитализма опережающий рост последнего означает техническую модернизацию, что в конечном счете ведет лишь к валу нового ширпотреба, новых услуг и военного снаряжения.

Ну, с амуницией дело особое — без подобающего военного потенциала теряют солидность *внешнеторговые* сделки, призванные обеспечивать бесперебойный рост и сбыт лавины товаров. Куда их девать? Кто может все их выкупить и потребить? В рамках замкнутой системы капиталистического производства-потребления реализация *всего объема товарной массы* логически и практически невозможна. И дело тут не в "несварении желудка" мест-

ного потребителя. В разгар промышленной революции в Англии объем товарной массы возрос многократно, но столь же резко опустился здесь *именно в это время* и средний уровень жизни местных рабочих. Это закономерно: чем ниже зарплата наемных рабочих данного региона, тем выше средняя норма прибыли капитала, тем интенсивнее его рост, накопление — английский правящий слой имел во время своей промышленной революции достаточно сил и средств для того, чтобы выколотить из своего народа максимум. А избыточная товарная масса шла на сторону. Как утверждал Маркс, капитализм — "возникает там, где имеет место массовое производство на вывоз, для внешнего рынка"⁴⁰. Маркс в данном случае просто фиксировал исторический факт.

Личное потребление аскетичных капиталистов ограничено необходимостью накопления — постоянного расширения своего производства. Что же касается совокупного спроса наемных работников данной страны, он ограничен суммой переменного капитала, выданного им в форме зарплаты. Конечно, в современных высокоразвитых странах Запада под давлением профсоюзов неуклонно растет объем переменного капитала — реальная покупательная способность зарплаты. Но сколь бы ни велика становилась последняя, она не может покрыть платежеспособным спросом всего произведенного продукта — иначе, не будет прибыли, стимула предпринимательской деятельности. Поэтому даже на стадии своей зрелости, при очень значительном повышении уровня жизни всей массы отечественной рабочей силы, капитал все равно вынужден благодетельствовать и чужие страны, постоянно искать дополнительного спроса на стороне — такого спроса, который *перекрывал* бы личное потребление как самих капиталистов, так и всех нанятых ими работников. Из этой имманентно присущей капитализму необходимости экономической внешней экспансии и выводил Маркс "цивилизующую функцию капитала".

Капитал вынужден отдавать свой товар в долг. Откуда в отсталых странах, становящихся потребителями иноземного ширпотреба, может взяться звонкий эквивалент? Ясно, что таким эквивалентом может стать здесь лишь масса добавочного труда, труда сверхустоявшейся традиционной нормы, которую местные власть имущие — первые потребители иноземной продукции — смогут выколотить из своего народа всеми доступными им способами⁴¹.

⁴⁰ Маркс К., Собр. соч., Т. 46, Ч. I, с. 503, с. 72.

⁴¹ Что же касается иноземного благодетеля, то у него, как писал Маркс, "все кредитное дело, а также связанное с ним разбухание торговли, спекуляции и т. д., покоится на необходимости расширить пределы обращения и сферы обмена и перепрыгнуть через них. В отношениях между народами это проявляется в более грандиозных масштабах, более классически, чем в отношениях между индивидами-

378

Но как верить в долг малознакомым, опасным, чужим людям? Недоверчивые католики, например, боялись верить, и в результате-те сами отстали в темпах экономического развития. По мнению Макса Вебера, отметившего этот факт, в гонке промышленного развития католические страны (например, Испанию, обладавшую огромным золотым запасом) подвела их "отсталая" психология: в отличие от католика, богоизбранный кальвинист является *провиденциалистом* — он твердо верит, как во всемогущество Господа своего, в конечное торжество финансовой "справедливости". И поразительно, что материалист Маркс, касаясь проблемы широкомасштабной англо-

американской торговли в кредит, в качестве объяснения этого феномена в своем "Капитале" тоже указывал на *религиозный* фактор: "Монетарная система по преимуществу — католическая, кредитная по преимуществу — протестантская... Лишь вера дает спасенье"⁴².

Но как и всякая вера имеет свои пусть хотя бы мифологические основания, так и кредит немислим без всякого обеспечения. В странах, которые капитал превращает в рынки сбыта для своего ширпотреба, такого рода обеспечением может стать только местная *крепкая власть* — деспотически-азиатская, феодальная, коммунистическая. Все равно, лишь бы она не строила козни против своего благодетеля — кредитора; Прекраснодушная вера иноземного предпринимателя в честность и добросовестность местного должника-потребителя в реальности означает веру в способность местных властей, вступивших в тесную унию со своим благодетелем, в ближайшем будущем резко интенсифицировать труд своего народа и посредством этого (а также местного сырья) с лихвой (с процентами) расплатиться за многоцветные блага цивилизации. А так как вера должна подкрепляться делами, то, вопреки своим широко прокламируемым "демократическим" установкам, в так называемых "банановых республиках" западный капитал всегда поддерживал послушные ему режимы, которые по существу становятся его марионетками. Но это не везде удается. И иногда случается, что крупный вооруженный должник отказывается от обязательств, и нет возможности его быстро укоротить. Тогда трещит вся система мирового финансового доверия, что проявляется как кризис перепроизводства. Отказ от долгов — смертное преступление против капиталистической цивилизации.

Движение к цивилизованности — грабежу природных ресурсов и предельной интенсификации труда — в отставших странах нами. Так, например, англичане, для того чтобы иметь чужие нации своими покупателями, вынуждены их кредитовать" (там же, с. 394).

⁴¹ Маркс К. Собр. соч., Т. 25, Ч. II, с. 141.

379

чинается, как правило, с совращения господствующих слоев. Так, например, в эпоху молодого английского капитализма эпидемия барского ^расточительства, неизбежно связанная с резким усилением фискального пресса, затронула отнюдь не отсталые страны континентальной Европы. Достаточно вспомнить безумную вакханалию дворянской роскоши в предреволюционной Франции. Эта роскошь казалась особенно ослепительной на фоне пуританской сдержанности английских "деловых людей", становившихся промышленно-финансовыми магнатами.

Показательна в этом смысле и эволюция русских патриархальных господ, потребности и бытовые привычки которых еще в XVII веке очень мало чем отличалась от общенародных. Кстати, крестьяне в России, которые до петровской насильственной цивилизации практически все умели читать, обладали широким набором гражданских прав и навыков самоуправления, уже в XVIII веке становятся безграмотными и совершенно бесправными. Зато петровские выдвиженцы, служилые дворяне, ставшие помещиками, отворив "окно в Европу" и превратив крестьян в рабов, очень быстро превращаются в совершеннейших французов. Татьяна Ларина — один из самых светлых образов у Пушкина — "по-русски изъяснялася с трудом"... Впрочем, поначалу русская аристократическая верхушка пыталась копировать образ жизни польских земельных магнатов — проводников европейского шика. За весь этот шик нужно было платить — резким увеличением производства товарного хлеба и разного рода сырьем. Возникает необходимость постоянно подхлестывать мужика — отсюда и крепостничество с барщиной. Промышленная Англия, уничтожив свое крестьянство и превратив страну в фабричную казарму, стала остро нуждаться в германском и русском хлебе, американском хлопке (рабство в США) и т. д.

Марксистская схема последовательности "формаций" (рабство, крепостничество, наемный труд свободного рабочего) не выдерживает никакой критики, даже с точки зрения логики и исторических изысканий самого Маркса. В первой половине просвещенного XIX столетия (до 1864 года) в буржуазных США рабов было больше, чем в Древнем Египте, Греции и Римской империи, вместе взятых. А в Индии, в африканских и южно-американских колониях капитала? — никто не считал.

Конечно, и до капитализма все традиционные общества знали так называемое "патриархальное рабство" (дворовые слуги, наложницы, евнухи, личная гвардия и т. д.), но что касается *производства*, то все эти общества держались, как правило, на труде *самостоятельных производителей* — крестьянских и ремесленных об-

380

щин (редкие исключения — такие эпизоды, как, например, производство рабами товарного хлеба для римской армии на сицилийских плантациях). И только капитализм начинает с подлинно массового *производственного применения рабского труда* на своих колониальных плантациях и в

горном деле. Та же самая картина и с крепостничеством, которое возникает в странах, втянутых в систему мирового рынка, но сохранивших свою независимость и элементы традиционной структуры.

Факт: европейское крепостничество — явление относительно позднее, что был вынужден зафиксировать в "Капитале" и сам Маркс⁴³. В Россию помещичье крепостничество пришло позже: и хронологически и стадияльно его ужесточение совпадает с этапами расширения "окна в Европу". Это — фактически. Но и логически, согласно тому же Марксу, рабство и крепостничество — это первые производные "цивилизующей функции" капитала в *сопредельных* странах **.

РАЗДЕЛ 8.

ТРЕТИЙ ПУТЬ - САМОБЫТНАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ

Дело не в том, чтобы изобрести рецепт совместного счастья, разумнее западных схем развития, и потом внедрять его в сознание масс в качестве нового "истинного" идеала. Я думаю, что никакого счастливого благоустройства людей на земле вообще быть не может. И уж тем более — благоустройства, основанного на *рациональных*, разумных началах. Ибо сказано было: "Царство мое не от мира сего..." В этом мире при любом общественном строе все люди живые неизбежно болеют и умирают, ревнуют, завидуют, иногда обижают друг друга и ссорятся... Испытаний этих и искусов не избежать никому.

Разумеется, мера и степень взаимных обид и страданий зависят от социального климата. Там, где земная жизнь людей складывалась более-менее сносно, она строилась не на умозрительных домыслах и расчетах, но на *святынях*, то есть на нравственных им-

43 "ц XV веке немецкий крестьянин, хотя и обязан был почти всюду нести известные повинности продуктами и трудом, но вообще был, по крайней мере фактически, свободным человеком... но уже с половины XVI века свободные крестьяне Восточной Пруссии, Бранденбурга, Померании и Силезии, *а

44 При внимательном рассмотрении вопроса обнаруживается, что историческая последовательность формаций — это запущенная в оборот Сен-Симоном кабинетная схема поступательного прогресса от рабского, крепостного, наемного — к свободному социалистическому труду. Схему эту в партийно-пропагандистских (но не исследовательских!) целях использовал и Маркс.

381

перативах, "предрассудках", если угодно, своеобразных у каждого из народов, что и делает их неповторимыми *соборными личностями*, общественными индивидуальностями. Человеческий мир многоцветен и интересен именно потому, что основу культуры каждого из народов составляют свои *культовые* святыни, не подлежащие никакому логическому обоснованию и не переводимые адекватно на язык культуры иной.

Нет ничего страшнее утопий, умозрительных *инженерных* схем прогресса, принудительно-внедряемых *заемных* моделей социально-экономического развития, независимо от того, как они называются — капитализм, социализм, нацизм. Все это Россия уже в какой-то степени испытала и удивительно, что до сих пор жива. Теперь попробуем посмотреть, как сегодня проводят культурно-техническую модернизацию те народы, которые стараются по возможности сохранить самобытные формы своей *естественной общности*, основанные на собственных вековых нравственных ценностях. Такие еще кое-где остались, например, японцы, до второй половины XX века не подпускавшие к своему порогу ни одного предприимчивого иностранца. Да и сейчас иноземных цивилизаторов в американской военной форме японцы не очень-то жалуют, предпочитая, вопреки нажиму, все делать сами, по-своему, в соответствии со своей национальной традицией. По такому же самобытному пути модернизации после второй мировой войны пошли и так называемые "новые индустриальные страны", сумевшие совместить новейшие технологии с традиционными отношениями между людьми со всем набором своих старинных нравственно-культовых ценностей. Сегодня это Тайвань, Сингапур, Корея и даже почти первобытный еще Таиланд.

Мне возразят: но, как знает любой школьник, в Японии со второй половины XIX века развивается обыкновенный капитализм, столь же рациональный, как и на Западе, как в России до октября семнадцатого.

Я позволю себе не согласиться с общепринятой квалификацией японского и российского (дореволюционного) развития. Некоторые черты русской хозяйственной жизни с ее "темным мужицким демократизмом" (Ленин) были действительно сходны японскими, что и подметил наш великий учитель, заклеив русский *промышленный капитал* как черносотенный. Но, по Ленину, именно этой своей "азиатской" чертой мужающий русский капитализм отличался *принципиально* от "прогрессивного" западного, почему и нужно было в России срочно устраивать то ли по

меньшей мере желтый февраль, то ли уж сразу полный красный переворот. На неправильный патриархально-реакционный — "бонапартисте-

382

кий" — путь агропромышленной модернизации поворачивала, по мнению Ленина, столыпинская Россия. Япония же с такого "бонапартизма" (революция Мейджи) начала и патриархально-реакционный характер свой промышленной эволюции не утратила по сей день; Поэтому и возникает вопрос: насколько к японской действительности вообще приложимы стандартные "измы" со всем их набором западных социально-экономических терминов?

Маркса этот вопрос не тревожил. В целом он свою европоцентристскую схему социального и агропромышленного прогресса предлагал в качестве универсальной — общей для всех времен и народов. Но у Ленина, поскольку он имел дело с "неправильным", "азиатским" способом модернизации, уже появилась потребность изобретения новых понятий — применительно к русскому своеобразию. Правда, и эти свои понятия Ленин конструировал из элементов общепринятой *западной социальной терминологии*, вкладывая в нее совершенно новый смысл. Так применительно к столыпинским реформам он ввел в оборот новый термин — "аграрный бонапартизм".

Что же такое — "аграрный бонапартизм"? А это, по Ленину, перерождение самодержавия под революционным давлением снизу из сословной монархии в общенародный патерналистский режим с опорой не на дворянство или финансовый капитал, а, прежде всего, на корпоративно объединенных отечественных промышленников и крепких консервативных крестьян, которые, получив в собственность землю, становятся "удовлетворенными и реакционными"⁴⁵, что позволяет сильной авторитарной власти прибегнуть ко всеобщему избирательному праву как средству упрочения своего господства. Разумеется, к такому варианту исторического развития Владимир Ильич относился крайне враждебно, хотя и вынужден был признавать, что в России такое развитие имеет все шансы на успех **, ибо оно — "несомненно прогрессивно в научно-экономическом смысле"⁴⁷. Совсем не признавать "прогресса" Ленин не мог, ибо на протяжении десяти лет до мировой войны Россия прочно удерживала первое место в мире по темпам экономического роста.

Процесс поворота России на самобытный путь агропромышленной модернизации был насильственно прерван прозападной революцией в феврале семнадцатого (Октябрьский переворот —

⁴⁵ Ленин В. И. Поли. собр. соч. Т. 20, с. 406.

⁴⁶ О столыпинском повороте к патерналистской агропромышленной модернизации Ленин писал: "Было бы пустой и грубой демократической фразеологией, если бы сказали, что в России успех такой политики "невозможен". Возможен! (Т- 17, с. 31).

⁴⁷ Ленин В. И. Поли. собр. соч. Т. 16, с. 219.

383

лишь следствие февраля). Поэтому в современных спорах о третьем пути Россия не аргумент: то ли было там что-то позитивное, то ли не было — поди сейчас докажи. Поэтому оставим пока Россию и внимательнее посмотрим на те самобытные структуры дальневосточных "естественных общностей", которые в небывало короткий срок став технотронными, бросили дерзкий вызов Западу по самому важному пункту спора — эффективности массового производства. Космополитичной цивилизации Япония сумела противопоставить принцип своей национальной культуры, используемой в процессе модернизации как решающий *экономический* фактор. Вызов этот, можно сказать, всемирно-исторического значения. Ведь в ходе на наших глазах начавшегося торгово-промышленного соревнования так называемых "новых индустриальных стран" с Западом решению подлежит вопрос: стать ли "Закату Европы" (О. Шпенглер) реальностью? Или, другими словами: что в конце концов окажется эффективней — цивилизация или культура?

Для ясности оговорюсь: под словом "культура" я понимаю не просто накопленную в данном сообществе сумму универсальных практических и научных, гуманитарных и технологических знаний и навыков, которые можно использовать в самых различных целях, но все эти знания органично спаянные в одну систему со своеобразными моральными ценностями, имеющими у каждого из народов *культурное* происхождение. В живой культуре именно последние, в

отличие от синкретичной (плюралистичной) цивилизации, играют доминирующую роль. Хочу подчеркнуть, что это не мое *частное*, сугубо личное представление о принципиальном различии между культурой и цивилизацией. В данном случае я беру схему, из которой исходили в исследованиях своих практически все крупные культурологи и, в частности, в русской науке Павел Флоренский и А. Ф. Лосев. Культура, полностью освободившаяся от нравственно-культовых "предрассудков" превращается в чисто рациональную холодную цивилизацию или — в "химерную антисистему", как выразался Л. Н. Гумилев.

Японская производственная модернизация началась с радикальной "черносотенной" революции 1868 года, которая привела к власти самодержавие, *опирающееся на крестьян*⁴⁸. В отличие от российской реформы 1861 года, освободившей крестьян без земли, вся земля в Японии стала собственностью крестьянских об-

⁴⁸ Не забудем, что и в России "черной сотней" называлось первоначально Народное ополчение Кузьмы Минина, боровшееся в Смутное время за реставрацию православной законной и *надсловной* монархии; монархия была восстановлена, но *боярская*, что обусловило революционное превращение ее при Петре в чисто сословную *дворянскую диктатуру* — абсолютизм *западного* образца.

384

щин без всякого "выкупа". Самураи же были вынуждены начать торговать своей элитарной выучкой, становясь наемными офицерами, государственными чиновниками или организаторами промышленности. В отличие от пореформенных русских бар, прожигавших свои пятипроцентные золотые билеты во всех златных местах Европы, японским аристократам в условиях жесткой системы "аграрного бонапартизма" податься было некуда, нужно было начать работать: это был первый резерв наемной "рабочей силы" — достаточно грамотной и честлюбивой. Не было в Японии избытка малоквалифицированных свободных рабочих рук, как на Западе. Это неверно, что успехи "японского капитализма" основывались на дешевизне местной рабочей силы. Все — прямо наоборот. Как утверждают японские авторы: "Япония не имела той безземельной рабочей силы, какая имеется в Индии или Латинской Америке (не говоря уже об Англии после "чистки земель" — Ю. Б.). Несмотря на то, что масштабы производства на японской ферме малы, фермеры полной занятости, обрабатывающие три или более гектаров земли, получают более высокий доход, чем городские рабочие. У нас хорошо быть фермером"⁴⁹.

После реакционно-самодержавных реформ 1868 года у японских крестьян не было острой надобности бежать в города продавать себя в найм. Их нужно было туда *заманивать*, и не столько деньгами, сколько по-настоящему интересной нерутинной работой — совсем не такой, с какой начиналась промышленная модернизация Запада. И возможность заманивать из деревни наиболее одаренных людей новым творческим делом была найдена. Ведь японцы не проходили мануфактурной стадии, низводящей производителя до полускотского уровня. Им не нужно было постепенно формировать машинное производство — машину они получили готовой. Отсюда принципиально иная задача: освоить *чуждой техникой результат* и встроить его в систему иной социальности — традиционных своих отношений. Для этого вовсе не обязательным был дешевый труд опустившихся люмпенов. Напротив, чрезвычайно полезным оказался сохраненный как общенародное качество *творческий навык* самодеятельного кустика (крестьянина или ремесленника) — то, что вынужден был безжалостно искоренять у своих народов молодой западный капитализм, чтобы потом на стадии своей зрелости восстанавливать отчасти вновь, но уже в чисто рациональных безнравственных формах холодно-расчетливой цивилизации. Впрочем, задача полного восстановления задавленного творческого потенциала в рамках за-

⁴⁹ *Orientation Seminars on Japan*. № 3. Tokyo. 1983. P. 3, 12.

385

падной индустриальной системы становится чрезвычайно трудной. Особая одаренность — вообще всякая личностность и связанные с ней претензии — оказывается вредной роскошью в современной западной узко-специализированной и, соответственно, жестко кооперированной практике — в технике и даже предпринимательской деятельности, науке, политике и т. д. Констатируя это, американский экономист Дж. Гелбрейт писал: "Подлинное достижение современной науки и техники состоит в том, что знания самых обыкновенных людей, имеющих узкую и глубокую подготовку, в рамках и с помощью соответствующей организации объединяются со знаниями других специально подготовленных, но таких же рядовых людей. Тем самым снимается и необходимость в особо одаренных людях, а результаты такой деятельности, хотя и менее вдохновляющей, значительно лучше поддаются прогнозу"⁵⁰. Без подавления в основной массе народа естественной тяги к творческой самостоятельной деятельности очевидно было бы невозможно *становление* капитализма. Чтобы возникло поточное машинное

производство должна была состояться *поляризация функций*: свободной коммерческой и организаторско-управленческой воли, изобретательности и инженерного мастерства в лице лишенного всех цеховых сантиментов предпринимателя⁵¹, "дельца нового типа" (Манту) и — крайней деградации непосредственных производителей, нанятых для монотонного выполнения изо дня в день стандартных примитивнейших операций, часто без всякого представления об общем смысле и назначении частичной своей работы. *Деградация населения* — вот цена "изобретения" машинно-поточного производства, которую вынужден был заплатить за свой прогресс Запад.

Конечно, по мере усложнения технологий, их качественного обновления, само машинное производство начинает требовать наемных работников нового типа — более высокой квалификации. Возникает спрос не столько на бездумных исполнителей простых механических операций, сколько на техника-наладчика, конструктора, плановика, представляющих весь процесс производства в целом. Таким образом в системе самого машинного производства

⁵⁰ Гелбрейт Дж. Новое индустриальное общество. М., 1959, с. 102.

⁵¹ Цех — городская община, "братство" средневековых ремесленников, основанное не только на корпоративной общности интересов, но и на твердых нравственных нормах, безусловных для всех своих членов. Большинство исследователей становления западного капитализма (Маркс, Зомбарт, Манту, Тойнби) отмечали тот факт, что, как правило, капиталистическими предпринимателями — фабрикантами — становились не местные мастера, но чужаки-переселенцы, ничем не связанные с местным цехом ремесленников — со всеми "туземными" обычаями и традициями данной страны вообще.

386

возникает тенденция к хотя бы частичному возрождению на совершенно новом техническом уровне старых навыков кустаря-ремесленника, обладающего "природной" смекалкой и ищущего осмысленной интересной работы. Но тут-то и проявляется феномен, который кажется парадоксом всем нынешним прогрессистам, в том числе и таким неординарным ученым, как Гелбрейт. Оказывается, что незатронутому иноземной цивилизацией первобытному кустарю — японскому или корейскому, тайландскому! — легче достичь той высокой разносторонней квалификации, какую сейчас требуют самые продуктивные сложные технологии. *Гораздо легче им*, чем западному "частичному рабочему", прошедшему двух или трехвековую фабричную школу бессмысленного отупляющего труда. А ведь проблема не только в чисто *технической квалификации*. Не менее важным экономическим фактором оказывается сохраненное в рамках "естественных общностей" добросовестное — нравственное — отношение человека к своему делу, а также вековые навыки самоуправления. Подчеркнем: *самоуправления*, а не демократии. Механизм принятия общезначимого государственно-политического решения в западных демократиях базируется на абстрактном юридическом принципе: один человек — один голос. И этот принцип не распространяется на *производственные* отношения, там уже нет никакой демократии: либо точно выполни, что указано, либо — вон! В системах общинного самоуправления выслушивают всех, но более веский голос принадлежит тому, кто опытнее в данном деле или старше. Это *патерналистский* — традиционно *семейный* принцип выработки решений. Правда, этот принцип не распространяется на сферу "высокой" государственной политики и может совмещаться и с диктатурой, и с демократией, и с монархией.

Машинную технологию японцы брали готовую с Запада. И брали самую продуктивную, сложную, начиная тут же сами ее модернизировать. Для этого были свои причины — дефицит мало-квалифицированной рабочей силы, *дороговизна* труда. Что лучше для высоких темпов научно-технического прогресса? Дорогой или дешевый труд?

С предельной эксплуатации почти дарового труда лишенных земли крестьян начиналась западная промышленность. На принудительном даровом труде заводских крепостных стала строиться после Петра и знаменитая русская металлургия. И там и тут результат был налицо — быстрый резкий рост массы товарной продукции, предназначенной, прежде всего, для экспорта. Например, в конце XVIII столетия крепостная Россия занимала первое место в мире по выплавке и экспорту чугуна.

Хорошего по тем време-

387

нам чугуна — лучшего. Но характерно: в России уже в тридцатых годах XIX столетия дворянские и так называемые "посессионные" металлургические заводы, базирующиеся на даровом полурабском труде, переживают глубокий технологический упадок. И, напротив, на предприятиях (по преимуществу легкой промышленности), нанимающих вольных людей и крепостных, отпущенных на оброк, начинается бурная техническая модернизация. И дело тут было не в просто в "воле". Среди вольных в России тогда еще было очень мало желающих наниматься, труд же

оброчных был очень дорог, поскольку цена их рабочей силы включала кроме "стоимости воспроизводства" также и плату, которую русский предприниматель вынужден был отдавать помещику — ренту. Поэтому русские фабриканты (из крестьян и городских кустарей — мещан), использующих оброчных⁵², стремились внедрять на своем производстве самые продуктивные технические и технологические новинки. Да и на Западе в это же время ускорение темпов технической модернизации было прямо связано с исчерпанием избыточных и почти даровых "трудовых ресурсов" и, соответственно, с начинающимся постепенным и неуклонным *ростом цены труда*. А японцы, начавшие строить свою промышленность в последней четверти XIX столетия практически на совершенно пустом месте, сразу же начали с бешеных темпов технической модернизации, ибо не было там избытка дешевой свободной рабочей силы — "удовлетворенное и реакционное" (Ленин) население не желало сниматься с земли, хотя плодородных земель в Японии относительно очень немного, несоизмеримо меньше, чем в европейских странах, а тем более в США. В какой-то мере эта тенденция еще сохраняется даже в сегодняшней супериндустриальной Японии. Удельный вес наемных работников во всем самодеятельном населении и в современной Японии намного ниже, чем в Англии или в США. Японского крестьянина по сей день еще нужно заманивать в город. Чем? Возможностью более широко проявить свои творческие потенции?

⁵² Уже с середины XVIII в. только 45% помещичьих крепостных в российских нечерноземных губерниях были барщинными, а 55% — оброчными, т. е. почти вольными. Многие из последних становились наемными работниками у так называемых "капиталистах" или "первостатейных" крепостных. В этом смысле особенно характерно развитие текстильного производства в Иваново: "Село Иваново, — писал М. Туган-Барановский, — представляло собой в начале этого (XIX-го. - Ю. Б.) века оригинальную картину. Самые богатые фабриканты, имевшие более 1000 человек рабочих, юридически были такими же бесправными людьми, как и последние голыши из их рабочих. *Все они были крепостными...* Но фактически крупные фабриканты не только свободно владели движимым и недвижимым имуществом, но даже имели собственных крепостных" (*Туган-Барановский М.* Русская фабрика в прошлом и настоящем. М., 1938, Т. I, с. 83—84).

388

Взяв машину готовой с Запада, японцы отвергли западную систему "научной организации труда", классическим выразителем которой стал американский инженер и исследователь Фредерико Уинслоу Тейлор. Почему отвергли? Пусть об этом скажут нам сами японцы: "Доминирующей предпринимательской стратегией возникающего современного бизнеса стала *не специализация, а универсализация*. Так, например, британские кораблестроители могли подготавливать конструкторов корпусов, снабжая затем корпуса моторами, кранами, насосами и прочим оборудованием, полученным от других независимых производителей. В Японии же верфи обязаны были производить не только корпуса, но и все оборудование к ним... Эта усиленная универсализация означала, что *труд* на японских верфях и фабриках не мог быть *ни стандартизирован, ни специализирован*. Ф. Тейлор, отец научной организации труда, подчеркивал особую важность для рациональной организации труда отдельной "задачи" — "специализированной работы". Однако в Японии понятие "специализированной задачи" не могло стать целью управления: вместо этого центром внимания был сделан сам рабочий. Другими словами, управление было нацелено не на "руководство работами", а на поддержание стабильности персонала и *высоких личностных качеств высококвалифицированных разносторонних рабочих*"⁵³.

Из этой антитейлоровской установки японского "бизнеса" сами собой вытекали такие следствия как отказ от жестких систем контроля за исполнителями, от строгой регламентации и мелочной бюрократической опеки, пожизненный найм с *неформальными полусемейными отношениями* внутри предприятий, строящихся по типу традиционно-общинных. По существу это *деревенские* отношения, перенесенные не подвергшимися люмпенизации крестьянами на городскую индустриальную почву. Главное в этих отношениях — живые навыки общинного самоуправления и нравственно-творческое отношение к общему делу. В Японии не город перемалывал в пыль и развращал деревню, но, напротив, деревня перенесла свои обычаи и законы в город: "В деревне сами крестьяне поддерживали в порядке общие дороги и проводили ирригационные работы, следили за соблюдением порядка на своей территории, за использованием земли, приводили в силу решения правовых органов, улаживали споры, а в случае мелких преступлений *сами выносили приговор и налагали наказание...* отвечали всем миром за преступление, совершенное любым из членов общины, заключали контракты, привлекали к суду и отвечали перед

⁵³ Nakagawa Keichiro. "Japanese Management". Orientation Seminars on Japan, Me 12, Tokyo, 1983, p. 13.

судом... Небывалая степень самоуправления, возникшая после устранения военно-помещичьей администрации (революция Мейд-жи. — Ю. Б.) принесла стране беспрецедентный уровень народного благосостояния и социальной справедливости... Новые лидеры Японии получили поддержку нации — несмотря на то, что потребовали от нее ни много, ни мало, как за одно поколение превратиться в индустриальное общество... Новые лидеры Японии нашли решение проблемы в переводе этих целей на традиционный язык лояльности и долга. Это был язык *патерналистской семейной этики*, выражающий неотъемлемые идеалы почти всех японцев... правительство поддерживало их через систему образования, военную подготовку и средства массовой информации... Во многих странах промышленность подорвала крестьянскую деревню и рассеяла ее население или сильно ослабила его солидарность, создав глубокие классовые деления. Ничего из этого не произошло в Японии". Здесь, напротив, неразложившиеся деревенские отношения переносились в город, что "стимулировало деятельность деловых фирм, организованных по принципу большой семьи" ⁵⁴.

Ясно, что отношения универсальных работников "пожизненного найма" на производстве, построенном по "семейной" модели, исходно несовместимы с тейлоровской "Научной организацией труда", т. е. с принципами строжайше регламентированной *административно-командной организации* многих стандартных работ-операций, осуществляемых частичными работниками. Не только западные промышленные гиганты, но и все наши вчерашние ведомства, возглавляемые Госпланом, работали по классическим принципам тейлоризма ⁵⁵. По мнению Тейлора, чем более сложным становится производство, тем менее способен каждый частичный наемный работник освоить тот общий план и цельный сложный производственный замысел, который в конечном счете определяет смысл "каждого действия каждого отдельного рабочего" ⁵⁶. Поэтому рабочему вовсе незачем

⁵⁴ Smith T. The Agrarian Origins of Modern Japan. Stamford, Col., 1959, p. 203—205.

⁵⁵ С точки зрения этих принципов организации труда классический капитализм отличается от социализма лишь тем, что в первом случае командно-административную функцию олицетворяет свободный предприниматель, кровно заинтересованный в высоких экономических результатах организованного им производства, и он добивается эффективности любыми способами: посредством кнута, пряника или их сочетания. В системе социалистического производства командно-административная функция оказывается в руках наемного госчиновника, который столь же равнодушен ко всему, кроме своей зарплаты и привилегий, как и все другие наемники — винтики производственного механизма. Именно поэтому заверченный монополистический капитализм с плановой экономикой (социализм) оказывается "перезревшим капитализмом" (Зомбарт) на стадии экономического упадка — стагнации.

⁵⁶ Тейлор Ф. У. Научная организация труда: М., 1925, с. 19.

390

понимать то, что он делает. Как говорится, "начальству виднее". Чем меньше будет работник пытаться осмыслить назначение вмененных ему в обязанность функций, тем лучше для производства. Уже на ранних стадиях индустриального производства у тейлоровской системы обнаружился свой весьма серьезный изъян. Оказывается, частичный работник, даже став винтиком идеально отлаженного механизма, все-таки сохраняет еще какую-то степень собственного творческого потенциала, и в системе строго регламентированного порядка он направляет свою смекалку на подрыв отупляющей монотонности заданного индустриальной системой ритма. Тейлор неоднократно был вынужден констатировать это печальное обстоятельство: "сознательно медленная работа с целью недопроизводства полной дневной выработки... представляет собой почти повсеместное явление в промышленности... представляет собой самое большое несчастье" ⁵⁷. И если бы только это. Еще хуже брак — от полного равнодушия к смыслу частичной работы. Как с этим бороться? Очевидно только самым жестким контролем, качественным и количественным — с хронометражем.

А японцы почему-то не тратят свой творческий потенциал на изобретение изощренных способов "схалтурить". И брака у них гораздо меньше, чем в США. Они последовательно наращивают объем *общеобразовательной* подготовки своей молодой смены, потом принимают в "общину-фирму" выпускника учебного заведения не на срок, а *пожизненно* и проводят его по возможности через все производственные структуры, циклы и даже должности, чтобы он на собственном опыте хорошо усвоил план и общий "научный" замысел дела — чтобы любую работу в своей фирме он смог выполнять с творческим интересом, *осмысленно*, отнюдь не только ради зарплаты.

Оказывается, у них — "во время II мировой войны и в период послевоенной инфляции *зарплата стала мало зависеть от характера выполняемой работы*; зарплата должна была соответствовать тому прожиточному минимуму, который позволял рабочему содержать семью, и это усилило мотив рабочего самоуправления... Японию можно было бы назвать *капиталистической страной без капиталистов*, ибо владельцами крупного бизнеса часто являются сами предприятия"⁵⁸.

Но что же это такое: *капитализм без капиталистов!* Может быть это особый японский социализм?

Я думаю, что игра в трафаретные "измы" в данном случае отражает лишь узость общепринятых в "мировой науке" социально-экономических понятийных схем, заимствованных японскими ав-

⁵⁷ Тейлор Ф. У. Научная организация труда. М., 1925, с. 5.

⁵⁸ *Orientation Seminars on Japan*, № 12, Tokyo, 1983, p. 4.

391

торами, чтобы объясняться с западными прогрессистами на доступном им языке. Но такое неразборчивое заимствование ведет к несусветной путанице. На Западе свободное предпринимательство вполне логично перерастает в "организованный капитализм" со все более жестким госрегулированием, а абстрактная демократия со всей трескучей "борьбой за права" — в тоталитаризм. Но *традиционный патернализм* — вовсе не *тоталитарная диктатура*, а общинно-корпоративное *самоуправление* — не *демократия*. И просто язык не поворачивается квалифицировать общественный строй, сохраняющий ценности и структуры своей "*естественной общности*", западными терминами "капитализм", "социализм" или "капитализм без капиталистов". Я думаю, что Япония — это традиционное общество, самобытным путем осуществившее агропромышленную модернизацию.

Оказалось, что самобытная модернизация дает весьма увесистые плоды, поэтому некоторые практичные американцы стали просить японских менеджеров помочь им избавиться от изъянов тейлоровской "научной организации" своего производства. И японские консультанты отважно берутся за дело. Нужно снизить процент брака на предприятиях с особо сложными новейшими технологиями? — для этого, говорят японцы, надо *не ужесточать, а отменить* систему громоздкого и унижающего человека контроля. Главное — улучшение социального микроклимата в рамках американского предприятия, замена строго регламентированных нормативов добросовестным отношением к делу, основанным на неформальных доброжелательных отношениях внутри коллектива.

В Америке японские консультанты очень стараются, но у них там не получается ничего путного, ибо на Западе давно уже стала типичной "абстрактность коллектива, у членов которого нет ничего общего, кроме разве языка"⁵⁹. Такие исторические достижения западной цивилизации, как превращение всех ценностей в товар, любой осмысленной работы в "абстрактный труд" — субстанцию меновой стоимости, а всякой общности людей в "абстрактный коллектив", квалифицировались западной политической экономией как торжество прогресса. Но сегодня вдруг оказывается, что внедрение новейших технологий, основанных не на контроле, а на добросовестности исполнителя, требует реорганизации предприятий по типу "естественной общности". Такая реорганизация хорошо получается в Сингапуре и Таиланде, в Южной Корее и на Тайване, а в США плохо — хуже, чем в ФРГ. Почему? Потому что в странах с давними протестантскими капиталистичес-

⁵⁹ *Маркс К.* Собр. соч., Т. 46, Ч. I, с. 479.

392

кими традициями "подпорчен" человеческий "материал"? Растерт в атомарную пыль, истрачен на становление машинной системы поточного массового производства ширпотреба. Толчок к такому производству был дан на Западе. И похоже, что производство ширпотреба в мире будет только нарастать. Но методами иными — с применением принципиально новых технологий, требующих не частичного работника, но творческих потенций мастера-универсала, каким был когда-то в Европе ремесленник и еще остается в США крестьянин-фермер, вооруженный новейшей техникой, в том числе и электронной.

Ирония истории заключается в том, что в незатронутых всераз-рушающей "цивилизующей функцией" дальневосточных "резервациях", отстоявших свою самобытность, творческий потенциал полупервобытного кустаря оказывается сейчас гораздо лучше приспособленным к новейшим производственным технологиям. А это — решающий фактор в свете наметившихся сегодня тенденций *постиндустриальной* революции. Направляющим вектором этой революции стал переход от "экономики заводских труб" к "чистому" производству наукоемкой продукции,

главной составляющей цены которой являются уже не материальные ресурсы, затраченные на ее изготовление (сырье, энергия, труд), но быстрая утилизация *творческих* интеллектуальных усилий, воплощаемых в многообразных "ноу-хау", которые и становятся сегодня самым ценным из товаров мирового рынка. При этом обнаруживается грозная тенденция "сбрасывания" грязных производств, основанных на массовом применении обездуховленной рабочей силы, в отстающие регионы, в которых таким образом стимулируется процесс деградации населения, утрачивающего все "реликты" своего самобытного нравственно-ценностного (в своих истоках — нравственно-культурного) сознания. Выявляется тенденция к образованию двухполюсного мира: 1) концентрации духовных и творческих потенциалов в постиндустриальных обществах; 2) деградации всех традиционных форм духовного потенциала в окружающих регионах, превращаемых в серые приатки или, в лучшем случае, в центры "классического" фабрично-заводского индустриального производства — модель "догоняющего" развития.

Индустриальная система *техноцентрична*, постиндустриальная — *культурноцентрична*. Это значит, что главным элементом производительных сил в новой системе становятся не заводские комплексы с четко отлаженным ритмом труда массы наемных "роботов", но *морально-духовные* качества универсальных производителей (подобных архаичному кустарю-художнику), способных к творческой солидарной работе с интеллектуальными усилиями

393

и нравственной ответственностью без жестких систем контроля над их деятельностью. Морально-духовный фактор в новой системе выдвигается на первый план, становясь ведущим *экономическим* фактором. Материальные предпосылки развития, при всей их важности, отступают в постиндустриальной системе на второй план.

Реальная постиндустриальная революция начиналась на наших глазах в странах с очень разными материальными стартовыми условиями — в обогатившихся за время войны США и в дотла разоренной Японии, где американцы уничтожили ВПК — становой хребет старой японской промышленной мощи. И, тем не менее, японские результаты на новом постиндустриальном пути оказались более впечатляющими, чем американские. Техноцентричной западной цивилизации со всеми ее ресурсами японцы сумели противопоставить духовно-ценностные традиции своей самобытной культуры с сохранившимися навыками общинного самоуправления и неформально-ответственного отношения к делу, за которое берется человек. В ходе постиндустриальной модернизации старые нравственно-культурные ценности своей культуры японцы сумели возродить и в *преобразенной форме* использовать их как новейший и решающий *экономический* фактор. И так поступили не только японцы. В последней четверти XX века в дальневосточных "резерватах" стал выявляться феномен, который многим кажется парадоксом, — это, своего рода, "*привилегия отсталости*".

Похоже, что в постиндустриальном соревновании у дальневосточных "тигров" шансы выше американских, хотя и англо-американский капитализм имел свое серьезное нравственно-культурное основание — протестантскую этику. Но именно эта этика обернулась на Западе тейлоризмом, а тейлоризм сегодня становится тормозом дальнейшего развития. Поэтому в перспективе *российские шансы тоже выше западных*, поскольку Россия, несмотря на свою скоротечную лагерную индустриализацию, в гораздо большей мере, чем Запад, сохранила в сознании большинства населения свои самобытные духовно-нравственные архетипы.

Тейлоризм, несмотря на его насильственное полувековое внедрение, так и не стал у нас психологической нормой. Зато, возможно, сохранился еще достаточно большой потенциал аскезы — готовности к жертвам и сверхусилиям ради идеи. Последнее станет фактором решающей важности, как только будет преодолен острейший *духовный* кризис — кризис идентичности, поиска новых надындивидуальных целей. Для позитивного решения проблем, вставших сегодня перед Россией, всенародной аскетической самоотверженности потребуются, видимо, не меньше, чем во время Вели-

394

кой Отечественной войны и послевоенного восстановления жизни. Главный вопрос: как выйти из кризиса? Беду превратить во благо.

"Кризис идентификации" (Эриксон) — это резкая девальвация всех присущих данной культуре общезначимых сверхличностных идеалов, что ведет к массовому психическому дискомфорту, чреватому иррациональными деструктивными срывами. И дело не просто в общем росте напряженности внутренних психических конфликтов

у большого числа людей, дело в их принципиально новом качестве — в нарушении самой исходной двойственной основы присущей человеку психической конституции ("Я" и "сверх-Я"). Суть дела в опустошенности второго важнейшего элемента психики. Исходно противоречива, внутренне конфликтна психика любого нормального человека, даже если он живет в благополучном обществе с устойчивой системой надындивидуальных ценностных ориентации и традиций, входящих в сферу его "супер-Эго". Но одно дело — нормальный вечно-человеческий конфликт эгоистического "Я" со своим собственным "супер-Эго", которое требует от "Я" постоянного нравственного самоограничения, вплоть до самоотречения и даже самопожертвования в исключительных обстоятельствах (отечественные или религиозно-идеологические войны — защита родового очага, веры и т. п.). Совсем другое дело — психический дискомфорт, происходящий от неумения или невозможности заполнить сферу "супер-Эго" каким-либо устойчивым конкретным содержанием. *Это и есть кризис духовности.* При этом надо учитывать, что странные личности, способные сами себе продуцировать значимые духовные ценности — чрезвычайно редкое, исключительное явление во всех обществах, и здесь речь не о них. Подавляющее большинство нормальных людей *ассимилирует общезначимые культурно-духовные нормы извне*, делая их своими, "кровными". В этом и состоит механизм идентификации — фундамент стабильности данного общества. Слом этого механизма, на что были нацелены усилия практически всех наших средств массовой информации, наряду с интенсификацией интеллектуальных усилий у массы людей, непривычных к такому занятию, неизбежно ведет к грядущим катаклизмам.

Любая культура, общезначимая духовность любого типа репрессивны по отношению к "Я". Угроза духовных репрессий "сверх-Я" (совести) в традиционных обществах могут весьма значительно сковывать индивидуальную инициативу — иногда вплоть до полного ее паралича. Но и без этой своей репрессивно-императивной инстанции психика человека — общественно-биологического существа — тоже нормально функционировать не в состоянии. Бес-

395

сознательные альтруистические побуждения столь же могущественны и неистребимы в людях, как и их природно-естественный эгоизм. Добиться *полной* гармонии этих противоречащих компонентов собственной психики практически никому и никогда не удастся, что, разумеется, плохо — весьма беспокойно и хлопотно жить. Но бывает и еще хуже. Плохо, когда я твердо знаю, в чем состоит мой долг, но частенько "грешу", не могу соответствовать в полной мере своим идеалам — шкурные интересы мешают. Но уж совсем катастрофа, когда рушатся все привычные *сверхличные* идеалы.

Врожденные альтруистические побуждения и при этом сохраняют такую же силу, как эгоизм, но их уже некуда мне "пристроить". Человек — любой! — время от времени жаждет пожертвовать "собственным интересом" — крупно или хотя бы по малости. Это ему необходимо для относительного душевного комфорта, своего психического здоровья. Если он, конечно, не "сверхчеловек" — "по ту сторону добра и зла", по Марксу или по Ницше. Но ради чего жертвовать, когда сломан механизм идентификации со сверхличными ценностями? Ради коммунизма? Или торжества рыночной демократии? Ради древней церковной веры отцов? — как реальная духовная скрепа нации эта вера обнаружила свою ветхость еще в начале XX века, она явно нуждается в обновлении, в восстановлении органичной связи с повседневной жизнью и бытом людей. Возрождение старой ритуально-внешней церковности делу не помогает. Все сверхличные ценности стали сегодня в России сомнительными. Говорят, правда, что сегодня русским людям надо собой пожертвовать ради будущего капитализма, который якобы признает в качестве истинного и единственного ценного

только частный эгоистический интерес человека. Как к циничному "идеалу" такому "пристроить" *заблокированные* в народе альтруистические порывы?

Поскольку Россия переживает сейчас острый кризис идентификации, то, похоже, ее ждет типовой финал: появление на ее сцене в обозримом будущем крупных харизматических личностей, сумевших по-своему "вопрос разрешить". Это должны быть свежие лидеры, незапятнанные позавчерашней грязью, с принципиально новыми, возможно резко конкурирующими духовными построениями, способными найти живой отклик в душах больших масс людей.

Ситуация крайне опасная, если не просто страшная. Но вместе с тем можно констатировать и другое: резкая интенсификация мучительных интеллектуальных усилий, вызванная массовым кризисом идентичности, может и должна стать базисом конструктивного постиндустриального прорыва. Нечто подобное происходило ведь и в Японии после ее поражения и в послевоенной Германии

396

тоже. Волна самостоятельных поисков (духовных, политических и просто деловых, технических) чревата на первых порах хаосом и крайней социальной нестабильностью. С другой стороны, именно она — строительный материал нового уклада жизни.

Принципиально новые ценностные парадигмы рождаются в муках и, становясь достоянием пассионарного слоя, бывает, омываются кровью, прежде чем станут культурными нормами обновленного общества. Моральные качества новых ценностных парадигм не спасают от потрясений, ибо даже разные варианты "этики ненасилия" люди тоже пытались внедрять силой — достаточно вспомнить историю христианских церквей.

Я думаю, что в России сейчас затишье перед грозой: воздух еще неподвижен и сперт, но по краям горизонта уже полыхают зарницы. Похоже, страна на пороге духовных родовых схваток.

РАЗДЕЛ 9.

ТОТАЛИТАРИЗМ. ЧТО ХУЖЕ -

ВЯЛАЯ ХРОНИКА ИЛИ СМЕРТЕЛЬНО ОПАСНЫЙ КРИЗИС?

Тоталитаризм — заболевание *современного* человечества. Начинается оно с атомизации общества. Наиболее острые проявления этой болезни — большевизм и фашизм. Но постоянный источник инфекции — "благополучный" демократический Запад. Признать этот скрытый от глаза факт присяжным апологетам Запада психологически невозможно. Отсюда и их усилия во что бы то ни стало доказать, будто большевизм это локальный *этнический* порок (китайский или русский), заложенный в генах местной туземной культуры, — врожденная болезнь, не имеющая никакого отношения к здоровым западным влияниям.

Так в многообразных попытках понять истоки и смысл революционного катаклизма в России доминирующей стала тенденция сводить феномен русского большевизма к проблематике культурно-социальной типологии, то есть трактовать его как *специфически национальное* явление. При этом игнорируется тот факт, что именно большевизм возник как самое экстремистское течение русского *западничества* и стал орудием тотального искоренения всех традиционных национальных устоев (религиозно-нравственных и культурных, хозяйственных и социальных) в жизни всех самобытных народов Российской империи, и прежде всего народа русского. Почти все прокламации большевизма были пропагандистской ложью, кроме одной "святой" установки — классового *интернационализма*. Фундаментальный марксистский тезис "Пролетариат не имеет отечества" был подвергнут ревизии

397

только в канун Великой Отечественной войны, что и стало причиной перекраски антинационального режима в квазинациональный.

Красная Армия всегда подвергалась периодическим "классовым" чисткам, ставшим особенно жесткими с началом коллективизации, — выявлялись и изгонялись пытавшиеся "укрыться" в армии родственники "кулаков", "подкулачников" и прочих неблагонадежных. Из деревни в армию рекрутировались только лояльные власти сельские "активисты" и "социально близкие" уголовно-люмпенские элементы — ведь со времен гражданской войны армия в основном предназначалась для подавления "внутреннего врага". Но с появлением страшной военной

угрозы режиму со стороны нацистской Германии ситуация коренным образом изменилась. В 1939 году в СССР была введена всеобщая воинская повинность. Это был поворотный пункт в истории интернационал-большевизма: невозможно было доверить винтовку миллионам физически и морально измороженных русских крестьян без минимальных экономических послаблений (разрешение приусадебных участков) и хотя бы частичной реабилитации их оскорбленных национальных чувств. До середины 30-х годов само словосочетание "русский патриот" квалифицировалось как уголовно наказуемое.

Введению всеобщей воинской повинности предшествовала расправа над "врагами народа" — повальное истребление ленинской гвардии. Пропаганда постепенно переориентировалась на квазинациональные "патриотические" мотивы. Таким образом, в атмосфере паники перед лицом смертельной *двойной* угрозы (со стороны нацистской военной агрессии и возможного взрыва народных восстаний) началось перерождение интернационал-большевизма в национал-коммунизм. Без парализующей паники, охватившей правящий слой страны (паники, вызванной грозными *объективными* факторами), Сталину вряд ли бы удалась радикальная чистка в рядах твердокаменных большевиков.

Квазинациональный переворот внутри советской системы несколько не изменил ее тоталитарной сущности. Я хочу подчеркнуть здесь слово "*квазинациональный*", ибо, истребляя недостаточно гибких своих сотоварищей, Сталин вовсе не изменял глубинной сущности большевизма — его антинациональной природы.

Дело в том, что *глубинно антинационален сам тоталитаризм*, в каких бы обличьях последний ни выступал — хотя бы в формах самого крайнего национал-социалистического расизма. Это относится и к классическому фашизму (итало-германскому), который столь же последовательно, как и интернационал-большевизм, умертвлял свои народы, искореняя из их организмов любые *неподконтрольные государству* "горизонтальные" связи — многооб-

398

разные формы живой соборности (от субэтнической до семейной) с их религиозно-нравственными устоями, обычаями, традициями и трансцендентно-ценностными установками. Все это заменяется в тоталитарных системах единой для всех унифицированной *идеологией*. Не важно какой, — суть не в цвете знамени. Главное, что с переходом к тотальному администрированию, с переводом системы на исключительно "вертикальные" (сверху вниз) связи жизнь народа становится плоской, нация обезличивается, превращаясь в однородную массу "одинаковых", удобную для любого манипулирования. Что же касается цвета знамени или его оттенков, — они меняются по приказу из центра в зависимости от политической конъюнктуры. Этим любая идеология принципиально отлична от свойственных живой общности самобытных ценностно-нравственных убеждений. Разрушение нравственного стержня с заменой его какой-либо разновидностью атеистической "религии Разума" — умерщвление нации.

Национальное самоубийство может осуществляться и под супернациональными лозунгами. Или же интернациональными и даже супердемократическими — все равно. Суть в подмене религиозно-культурной нравственности с ее тенденцией роста в культуру рациональной политизированной *идеологии*. Явление это не новое. Еще в XIX веке Константин Леонтьев фиксировал: "Движение *современного политического национализма* есть не что иное, как видоизмененное только в приемах распространение космополитической демократизации". Но если в XIX веке результатом подмены живых национальных культур "рациональной" идеологией становилась космополитическая демократизация, то в XX веке речь идет уже о *космополитической фашизации*.

Политические пути к тоталитарным структурам различны. Лозунги экстремистских конкурирующих политических партий могут звучать как антитезы. Но всех их роднит одно — стремление к насильственному уничтожению традиционных структур. Без предельной атомизации общества, без разрушения всех соборных "естественных

общностей" (*Gemeinwesen*) с их самобытной нравственностью невозможно установление тоталитарного строя. Современные радикальные партии выполняют свою разрушительную работу целенаправленно и вполне сознательно, стремясь к революционному преобразованию общества — к насильственной хирургической перестройке его по своим *умозрительным инженерным схемам*. Они стремятся искусственно подтолкнуть "прогресс", который стихийно начался задолго до них, еще в эпоху генезиса западного капитализма. Начался, шел и идет в форме плавной за-

399

медленной эволюции, изнутри разлагающей все элементы живой соборности. Распространение индустриальных форм организации наемного труда ведет, с одной стороны, к материальному изобилию, а с другой — к превращению человека в голую единицу абстрактной рабочей силы, принадлежность которой к определенному роду, общине, этносу, нации становится несущественной характеристикой; каждый сам по себе становится суверенным субъектом, ограниченным в своих действиях только полицией. Системы соборных живых общностей, скрепленных внешними обручами патер-налистско-авторитарной власти ("авторитарной" не путать с "тоталитарной!"), деградируют, превращаясь в "толпу одиноких" — однообразное гражданское общество, где нравственность вытесняется правом. С замещения нравственности принудительной юридической нормой начинается путь к грядущим тоталитарным структурам, где само право, в свою очередь, может быть заменено произвольным тотальным администрированием — внешней регламентацией буквально всех проявлений человеческой жизнедеятельности. Это нормальный плавный ход западного развития. А у нас большевизм попытался насильно внедрить *завершенную тоталитарность* (социализм), пропустив правовой этап. Мы с агонии начали, потому что идею тотальной "рациональной организации" получили готовой к употреблению — получили ее в качестве *идеала* из "стабильного" правового общества, где она сформировалась в качестве инженерной схемы будущего универсального благоустройства лишенных всех "предрассудков" масс... вирус болезни возник в "открытых обществах" Запада, а лихорадит прежде всего соседей.

Дело в том, что никакая общность не может существовать без ограничения эгоцентрических побуждений составляющих ее индивидуумов. Но формы социальной организации фундаментально различаются и по степени, и по *способу* регламентации жизни людей: либо это самоограничение, основанное на нравственной самоидентификации личности с общезначимой в данной культуре системой императивов — совесть, либо *принудительное ограничение* — страх перед сдерживающей мощью прокуратуры, суда и полиции. Либо соборность, либо принудительная "инженерная" социальность. Во *всех современных обществах* в той или иной мере сосуществуют оба элемента. Различаются общества по тому, какой из элементов является *доминирующим*. Недоразвитость правосознания — не порок, если это свидетельствует о том, что в данном сообществе основным регулятором человеческих отношений пока еще остается совесть.

400

Исторически первична соборность. Принудительная социальность (правовая, административная) надстраивается над ней в виде гражданского общества, государства, внутри которых, если они еще не стали тоталитарными сохраняются и семья, и общинно-корпоративные объединения, и разного типа конфессии, построенные по соборному принципу.

Условием становления "открытых" гражданских обществ является разрушение соборного начала — атомизация. Развитая правовая система становится необходимой там, где оказываются сильно ослабленными трансцендентные соборные скрепы, т. е. там, где люди перестают *нравственно* понимать друг друга и доверять друг другу, в

результате чего — "война всех против всех" (Гоббс). Цель строительства правового общества — заменить вооруженную или просто кулачную войну всех против всех относительно безобидным судебным сутяжничеством. При этом отцы европейского правосознания (Гоббс, Монтескье) подразумевали, что *исходная аксиома правосознания*: "человек человеку — волк" — сохраняется, но отношения существ с естественно-зоологическим инстинктами в правовом обществе принудительно регулируются жесткими правилами, подкрепленными всей государственной мощью. Поэтому в гражданском обществе человек перестает быть диким волком, становясь юридически грамотным и вполне респектабельным "деловым человеком". Свою исходную аксиоматику Монтескье и Гоббс брали не "с потолка". Чтобы представить себе степень взаимного ожесточения в эпоху генезиса европейского правосознания, достаточно вспомнить, что только в Германии Реформация захоронила в братских могилах голода и террора около двух третей населения. В Богемии, где началось Реформация (дробление единой нравственной системы), к началу гуситских войн жило 2,5 миллиона человек; к концу Реформации там осталось всего 700 тысяч живых душ. Во Франции и Нидерландах жертв было меньше, но в Англии, куда сбежались гонимые кальвинисты, гражданская война осложнилась чисткой земель. Все это было пострашнее даже и нашей — русской — гражданской войны. Но на Западе *правовое* строительство удалось. А Россия построила еще более "передовую" систему — административно-социалистическую.

Многообразные нравственные убеждения и все религиозные верования в "открытом" правовом обществе становятся частным делом каждого, не имеющим никакого значения для суда, защищающего "общественный интерес", который освобождается от всех религиозно-мифологических предрассудков и действует исключительно с материально-рациональных позиций. Для поддер-

401

жания порядка в таком обществе оказывается необходимым очень сильное государство вне зависимости от его политической формы: жестко авторитарной (системы европейского абсолютизма — на выходе из Реформации) или демократической. Конечно, и государство государству — рознь. Если в рамках внешней государственной принудительности доминирующими остаются соборно-нравственные отношения, то и само государство носит еще *патерналистский* характер.

Провозглашение свободы совести как исходного *юридического* принципа — первый акт становления классической *гражданско-правовой* организации. При этом вовсе не ставится цель уничтожения нравственных императивов как таковых — устраняется их конкуренция, их борьба за статус *общенациональной* значимости. В "открытых" обществах самые разные нравственные установки могут приветствоваться, но при этом они уже и не принимаются в расчет во всех деловых отношениях, становясь темой пустых риторических упражнений. Отсюда и парадокс: по мере своей "гуманизации" совесть как инструмент регуляции человеческих отношений теряет всякое реальное значение.

Бергсоно-попперовское деление обществ разного типа на "открытые" и "закрытые" имеет смысл *. В определенном плане оно совпадает с понятиями "соборной" и "правовой" общности и — уж кому что нравится. Но пристрастность часто ведет к ошибочным выводам и прогнозам. Поппер был, например, убежден, что традиционные "закрытые общества" обречены на стагнацию — экономическую прежде всего. Так ли это?

Наиболее близкими к модели "закрытого общества" по сей день остаются "дальневосточные резерваты" — та же Япония, Корея, Малайзия, Индонезия, Таиланд.

Среди самих западноевропейских обществ, которые *тоже не однотипны*, меньше всего "открытой", наименее склонной к обожествлению "суверенности" индивида, остается Германия. Образцовыми воплощениями "открытости" являются *англоязычные* страны. Так как на *сегодняшний день* со стагнацией в этих обществах разного типа? Я позволю себе процитировать документ, который называется "Глобальные перспективы деловой активности" ("Краткий обзор", подготовленный Международным институтом развития управления и Мировым экономическим форумом на основе опроса свыше 1500 бизнесменов из 22-х стран). Вот каковы перспективы: "В то время как англоязычные страны и большая часть стран континентальной Европы подвержены тенденции к замедлению экономического разви-

⁶⁸ См.: Бергсон А. Два источника морали и религии. Париж, 1932; Поннер К. Открытое общество и его враги. Лондон, 1944.

402

тия, лидеры мирового бизнеса устремили свои интересы в Германию, Японию и новые индустриальные страны (Корею, Таиланд, Малайзию, Индонезию)... Англоязычные страны — Австралия, Канада, Великобритания, США — возглавили список стран с наибольшей тенденцией к рецессии. Германия здесь идет на последнем месте. Критериями оценки конкурентноспособности при данном исследовании были качество рабочей силы, качество продукции, рыночная ориентация и уровень нового поколения бизнесменов. Менеджеры поставили на первое место квалификацию труда и трудовую мотивацию... В Японии самая высокая мотивация к труду".

Таковы факты, которые опровергают все попперовские прогнозы. Еще позавчера с некоторой долей правдоподобия можно было рассуждать о неизбежности экономической стагнации "закрытых обществ" с их ксенофобией. Но по мере внедрения *новейших* технологий, которые требуют от *каждого* работника солидарной творческой добросовестности, особой ценностью становятся "архаичные" навыки вчерашнего крестьянина и кустика. В перспективе "закрытая" соборная солидарность оказывается более "рентабельной", чем "открытая" административно-правовая. Бесспорно: строительство правового индустриального общества — великое достижение Запада. Но вместе с тем и симптом его смертельной болезни, которую Шпенглер назвал "закатом Европы". Именно это строительство наметило путь к грядущим тоталитарным структурам.

Я понимаю, что последний тезис может вызвать страстные возражения, потому что термин "тоталитарный" теперь применяют к чему угодно, но только не к западным обществам. Можно его применять к старинному "восточному деспотизму", что выглядит правдоподобно, если трактовать тоталитарность исключительно *политически*, то есть сводить ее к авторитарным формам государственного правления. Я не согласен с такой узкой трактовкой, рискну дать свое определение: тоталитаризм — *принудительная* регламентация *всех сфер* жизнедеятельности людей.

Власть политическая в многослойных традиционных обществах действительно носила, как правило, грубо деспотичный характер. Но она не всепроникающая. Рядовой человек защищен от нее многочисленными "прокладками": он живет в рамках самоуправляющейся общины, своей религиозной конфессии и к "большой" политике чаще всего имеет лишь косвенное отношение — нормальные люди стараются от нее уклониться любыми способами. А

⁶¹ "Вопросы экономики", 1991, № 11, с. 116.

403

трудиться приходится постоянно — это *главная сфера человеческой жизнедеятельности*. Поэтому первый вопрос — степень регламентированности *труда*. Можно ли трактовать как тоталитарные древние традиционные общества, в которых большая часть населения — *самодельные* земледельцы и кустики? Ведь даже и крепостной крестьянин у себя на своем поле каждый день сам себе все планировал, сам себя контролировал и, хотя у него отнимали потом часть продукта, он, по меньшей мере, был хозяином *своей деятельности*.

Жесткая принудительная регламентация всех трудовых операций начинается с капиталистической фабрики. Построив идеальную модель фабрично-заводского конвейерного производства с тотальной системой контроля Тейлор утверждал, что "те же самые принципы могут быть с равным успехом приложены *ко всем решительно видам социальной деятельности*"⁶². Но если это так, если принципы тейлоризма могут распространиться на все иные — не трудовые — сферы

жизнедеятельности, то мы получим картину, которую так красочно нарисовал нам Оруэлл в своей антиутопии. Я думаю, что Оруэлл, который очень хорошо понимал суть дела, поскольку сам "переболел" почти всеми формами передовой мысли и еще более передовой политической практики, ошибся только в сроках. Процесс всеобщей тоталитаризации осуществляется не так быстро, как представлялось писателю, но он идет. Он задан конвейерно-поточной индустриализацией всех форм труда и быта, устрашающей тенденцией к нивелировке любого своеобразия (этнического и даже расового) — к унификации, стандартизации всех развлечений и увлечений, квазирелигиозных и даже сексуальных "отправлений". Все это ныне формируется навязчивой рекламой и легко может быть поставлено под тотальный контроль централизованных средств массовой информации.

Разумеется, нелепо представлять современные индустриальные демократии Запада как тоталитарные организации. Это не тоталитарное общество, но его необходимая предтеча. Еще далеко не смерть, но медленно прогрессирующая, без резких болевых симптомов *хроника*. Оптимизма это не внушает. Конечно, все относительно: современные западные общества несопоставимы по степени принудительной регламентации всех форм жизнедеятельности с нацистской Германией или большевистской Россией, где тоталитаризм проявился в форме острого кризиса. Но *остроинфекционный кризис* кончается либо смертью, либо выздоровлением национального организма, хроника же *необратима*.

⁶² *Тейлор Ф. У.* Научная организация труда. М., 1925, с. 4. (курсив мой — Ю. Б.)

404

Тенденция к росту объема государственного регламентирования всех сторон жизни органично задана *в самой правовой системе*, поскольку она разлагает все элементы живой соборности с ее нравственным принципом регуляции отношений. Там, где вся жизнь определяется юридическим нормативом, совесть становится обременительной роскошью. И даже брачный союз заключается не "на небе", а в адвокатской конторе в форме контракта, аналогичного юридическим соглашениям разных торговых фирм. А это значит, что даже внутрисемейные отношения подконтрольны и подлежат в перспективе внешнему административному регулированию. То же самое и с западной тенденцией постепенного перерастания вольного предпринимательства в "организованный капитализм". Я вполне разделяю точку зрения Вернера Зомбарта, который определял тоталитарный социализм как заверченный государственно-монополистический капитализм на стадии прекращения его роста — перехода к стагнации.

Логика Зомбарта убедительна. Остается понять, почему тоталитарно-социалистические конвульсии начинаются не с центра индустриальной системы, а с ее периферии. В дореволюционной России, например, существовало еще достаточно органичное сочетание живых "горизонтальных" общинно-этнических и государственных "вертикальных" связей, что в результате могло обеспечить объемность и полноту жизни "имперского" организма. Почему вроде бы процветающий организм этот вдруг в страшных корчах распался в семнадцатом? Что это за волшебники-большевики? И откуда взялось у них столько силы?

Важно понять, что большевизм — отнюдь *не рабочее* политическое движение. Точно так же, как и германский фашизм, объявивший себя национал-социалистической *рабочей* партией. Теоретически большевики исходили из марксистского тезиса "пролетариат не имеет отечества", а политически *изначально* делали ставку на *пауперов* — на бездомных, бездельных изгоев, живущих "на дне". Эта ставка оказалась успешной — таков фундаментальный исторический факт. Поэтому, затеяв разговор о причинах российского катаклизма, прежде всего следует поискать ответ на вопрос: почему в недрах России в начале XX века скопилось так много пауперов, что они смогли выплеснуться со дна на поверхность общественной жизни, подчинив ее всю своим уголовным законам насилия? Я думаю, тут сыграли роль два фактора: *Фактор первый*. В отличие от далекой Японии с ее ярко выраженной ксенофобией, в России процесс ускоренной агропромышленной модернизации пошел в значительной мере по зо/шдно-капиталистическому пути. А общий фундамент генезиса капитализма на За-

405

паде — это создание рынка дешевой рабочей силы за счет вытеснения из деревни огромной массы крестьян — ликвидации аграрного перенаселения. Очень многие, нигде не найдя для себя применения, становились разбойниками и бродягами, проститутками и ворами. Так было в свое время и на Западе, где процесс повальной дегенерации населения, связанный с родами прогрессивного способа производства, протекал в еще более резкой и страшной форме.

В России курс на ускоренное создание рынка дешевой рабочей силы отчетливо определился к

концу XIX столетия — резкое усиление фискального прессы на освобожденное с мизерными наделами деревенское население. Первый кровавый выброс начавшейся люмпенизации — 1905 год. Тогда же Ленин четко определил и характер главной ударной силы грядущего переворота. Рабочий класс? — Ну, это для общих теоретических упражнений. А на практике, вот, цитирую: "Везде, где можно, мы будем стремиться организовать *свои* комитеты, комитеты *социал-демократической рабочей партии*. Туда войдут и крестьяне, и пауперы, и интеллигенты, и проститутки (нас недавно спрашивал один рабочий в письме, почему не агитировать среди проституток)... организовать мы должны всех трудящихся и эксплуатируемых, как говорит и наша программа, всех без исключения: и кустарей, и пауперов, и нищих, и прислугу, и босяков, и проституток..."⁶³.

В 1905 году, несмотря на то, что Россия уже поворачивала на классические западные пути, достаточного для победы числа босяков и люмпен-интеллигентов, нищих и проституток в стране все же не оказалось — революция захлебнулась. В 1917-м люмпенов уже было гораздо больше. Тут сыграл роль мощный *второй фактор* — мировая война. В демографическом плане война такого масштаба — это машина, перерабатывающая слой нравственно неокрепших подростков в ожесточенных людей с психологией уголовников. Миллионы оторванных от семьи и от дела юнцов три года овладевали навыками безнаказанного убийства и насилия. В семнадцатом, когда фрондирующей интеллигенции удалось свергнуть освященную многовековой традицией законную власть монарха, все они разбежались с фронтов с оружием и с привычкой сначала жать на спусковой крючок, а потом уже думать. Революции делают молодые...

Кстати, в Германии на взрывной социальный слой — молодых неприкаянных ветеранов — сделали ставку сразу две конкурирующие политические организации. Сначала это были левые социал-демократы: неукротимая Красная Роза (Люксембург) потре-

⁶³ Ленин В. И. Поли. собр. соч., Т. 11, с. 223.

406

бежала переориентации революционной партии с профсоюзов ("омещанившихся" рабочих) на ветеранов и люмпенов. Результатом такой переориентации стала в 1918-м красная Баварская республика. Но на тот же социальный слой обратили внимание и фашисты. В Германии последние оказались удачливее. С помощью все тех же ветеранов, набранных по баварским пивным, нацисты сумели в конце концов перерезать всех своих конкурентов. А в России в конце войны люмпенский слой оказался мощнее, чем в Германии, — роковым стало сочетание сразу двух факторов. И вопрос заключался лишь в том, кто сумеет надеть узду на этого дикого зверя, оседлать его. Успеха в такой ситуации *закономерно* добились самые беспардонные пришлые демагоги, которым было не жаль ничего в этой *чужой* стране, которые жаждали лишь тотального разрушения всех основ ненавистной тысячелетней империи — ее церковей, нравственности, трудовых, бытовых и семейных устоев. Нормализовать жизнь в стране большевикам удалось посредством самой жесткой тотальной регламентации всех форм жизнедеятельности "населения". А среди комиссаров были и люди по-своему верующие. Ведь даже и коммунизм может функционировать как своего рода религия — атеистическая "религия", обожествляющая голоутилитарную рациональность. Но это — *квазирелигия*. В ней нет места для мира духовного, для трансцендентных нравственных побуждений. В ее рамках могут законно существовать: научная организация труда — Тейлор, научная организация общества — Маркс, научная организация секса — Фрейд, научная организация быта и развлечений... Однако, в момент смертельной опасности сами большевики были вынуждены обратиться к не изжитым еще в народе нравственным "предрассудкам" — попытки широкомасштабной "утилизации старого хлама" (церкви, семейных традиций, патриотизма), что достаточно эффективно осуществлялось в ходе Великой Отечественной. Деваться было некуда — пришлось "отступать". Но отступать пришлось во многом *всерьез*. С Великой Отечественной начинается постепенный процесс "перерождения" большевизма в национальную государственность.

РАЗДЕЛ 10.

ЧЕМ ОПРЕДЕЛЯЕТСЯ ЭТНИЧЕСКАЯ СОВМЕСТИМОСТЬ?

НАЦИОНАЛЬНАЯ ГЕОПОЛИТИКА

Жизнеспособное национальное государство, в рамках которого уравниваются интересы разного рода естественных общностей и социальных групп, может строиться только на принципе

407

надэтническом. Стремление этноса, способного на экономическое, социальное и *политическое* доминирование, сохранять в исходной чистоте свою самобытность и исключительность несовместимо с задачами национально-государственного строительства. Ярким примером исторического воплощения такой непреодолимой несовместимости стал "золотой народ" — мощный и многочисленный пассионарный суперэтнос, вечно гонимый, вынужденный расселяться по всему свету, но при этом на протяжении тысячелетий свято хранящий свое исходное древнее своеобразие, кристаллизованное в жестких культовых формах иудаизма, основанного на вере в богоизбранность еврейского народа и запрете его смешения с иными общностями.

Это к евреям на рубеже новой эры обращался Христос со словами: "Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода" (Евангелие от Иоанна, гл. XII, 24). Услышавшие и принявшие эти слова переставали быть евреями, становясь проповедниками Благой Вести, основателями новых *полиэтнических* конфессий — зародышей будущих христианских наций. Те, кто остались верными древним своим этническим нравам, еще плотнее замкнулись в броню традиции, придав им форму священных культовых предписаний (Талмуд), подчинив им буквально все проявления своей жизни вплоть до мелочных бытовых норм. Неколебимая устойчивость этих культовых норм сделала иудейский этнос бессмертным.

Вечно существовать, не меняясь, среди живых — рождающихся, расцветающих, стареющих и умирающих наций — это проклятье, которое наложил Христос на тех иудеев, которые отвергли его новое слово. В этом суть легенды о "Вечном жиде" — Агасфере. Земное бессмертие без исторической эволюции через смерть и рождение, без поиска новых форм трактуется в данном контексте как величайшая кара.

Культовая консервативность обрекла евреев веками жить как *инородные* вкрапления в порах чужих исторически преходящих национальных образований, беря там на себя выполнение подчас необходимых, но "неблагородных" с точки зрения аборигенов, функций, морально осуждаемых местной нравственностью и церковными догматами. Такими неблагоприятными занятиями в средневековой христианской Европе вплоть до Реформации и буржуазных революции считались работорговля, ростовщичество, спекуляция и магические колдовские искусства — астрология, алхимия и отчасти медицина. Степень еврейского влияния на жизнь самых разных древних и новых народов трудно переоценить. Иногда оно оказы-

408

валось роковым. Но при этом сами евреи везде сохраняли свою этническую неизменность, так и не став нацией. При всей их энергии, а иногда и прямом могуществе все усилия обустроиться в качестве национально-территориальной, т. е. *государственной*, общности сводились к попыткам создания жестко апартеидных образований, обреченных на катастрофу. Таковой была их древняя государственность в Палестине, и на Северном Каспии — иудейская Ха-зария, таковым же является и современное государство Израиль. Все это не национальные полиэтнические государства, а *этнократ*^[ш.]. Основой здоровой нации может быть лишь *гармоничное* сочетание разных этносов, объединенных в целостность надэтнической властью, трансэтнической социальностью и культурой. Но не все определяется трансэтничностью государственной власти, и не любое этническое смешение может стать благом для нации. Бывают и сочетания заведомо дисгармоничные — "химерные" (Л. Гумилев). Например, встреча европейских протестантов с американскими индейцами привела к практически поголовному истреблению последних — добродетельные кальвинисты начинали с назначения премий за отстрел индейцев как за отстрел волков. Несовместимость их с аборигенами оказалась столь велика, что даже рабов пришлось ввозить из Африки, чтобы не брать из местных. И в то же время испанцы, при всей их жестокой воинственности, спокойно женились на прекрасных индианках, покорных вождей племен возводили в дворянское достоинство, а рядовых туземцев наделяли землей и превращали в пеонов — полукрепостных крестьян. В результате в Южной Америке возникают не только новые нации — родился совершенно новый антропологический тип латиноамериканца.

Смешивать можно все. Но сочетание разных звуков может давать гармонию, может и дисгармонию. Условием полиэтнической национальной гармонии является архетипическая совместимость фундаментальных этических доминант, скрывающихся подчас за внешне совсем непохожими поведенческими стереотипами, стихийными верованиями и бытовыми привычками. Иногда за внешней похожестью может таиться принципиальная несовместимость, и, напротив,

казалось бы, очень далекие разные элементы могут встроиться в один гармоничный лад. Так, например, наши славянофилы были категорически против включения своих кровных братьев поляков в состав государства Российского. Они не могли не учитывать очевидности того факта, что русским гораздо легче сходить с мордвой, башкирами, осетинами, бурятами и т. д., чем с единокровными славянами—католиками. С точки зрения чисто церковной догматики католицизм не очень сильно отлича-

409

ется от православия, но вместе с тем контакт православных с католиками — наследниками разных национально-культурных традиций (традиций Восточной и Западной Римских империй) — повсеместно вел к диссонансам. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть историю отношений сербов к хорватам. Ведь сербско-хорватский конфликт возник не сегодня.

Противостояние этих внешне очень похожих этносов длится уже, по меньшей мере, шесть веков. Для хорватской элиты духовно-культурными центрами притяжения были Рим и Вена, а для сербов — Византия, а потом Москва. Объединение их в рамках единого югославского государства после развала Австро-Венгерской империи было искусственным, что доказали уже события Второй мировой войны, когда сербы ушли в партизаны, а отряды хорватских карателей под руководством немцев ловили и истребляли сербов. И сегодня Германия поддерживает хорватов. За внешней близостью (языковой и даже бытовой), казалось бы, родственных этносов скрывается несовместимость этических духовных доминант.

То же самое на протяжении многих веков выявлялось и в отношениях Западно-Римской Польши с русскими и с православными украинцами, белорусами. Поэтому российские славянофилы были совершенно правы, утверждая, что планируемое правительством слияние поляков и россиян в единое национальное сообщество сопряжено с чрезвычайными, практически непреодолимыми трудностями.

Славянофилы наши отнюдь не возражали против освоения Восточной Прибалтики, хотя и очевидно было, что прозападная ментальность местной лютеранской элиты в еще большей степени, чем польская, чужда российской духовной доминанте. Но здесь работала уже другая логика — логика не столько национального, но чисто *государственного интереса*. Кроме забот о межэтнической национальной гармонии государству Российскому нужен был торговый выход к морю. Таким образом, обнаруживается противоречие между государственными и национальными интересами. Образование нации немислимо без государства, но у последнего возникает и своя логика развития. Например, с точки зрения интересов государства Российского освоение Восточной Прибалтики с переносом столицы в Петербург было шагом позитивным, может быть, необходимым. С точки зрения интересов национальных значимость этого шага скорее резко негативная. В частности, одним из следствий этого шага стало засилье прибалтийских немцев в российской правящей бюрократии, что оказало сильное деформирующее влияние на многие стороны жизни нации, в том числе на стратегию и тактику российской геополитики — национальные интересы ста-

410

ли все в большей степени подменяться имперскими. Соответственно стал меняться сам характер геополитики — ее фундаментальные основоположения.

Чтобы избежать недоразумений, здесь уместно сказать несколько слов о самом термине "геополитика". Представление о *национальной* геополитике, которое здесь предлагается, имеет мало общего с рядом известных доктрин, призванных формулировать и обосновывать принципы государственной внешней политики, способы и направления государственно-императорской экспансии. Эта становящаяся ныне модной у нас "классическая" геополитика, развитие которой на Западе связано с именами основателя политической географии Ратцеля, английского географа Маккиндера, немца Ха-усхофера, американского географа Спикмена и т. д., практически совершенно не принимает в расчет проблем *этнической совместимости*. Я полагаю, что в отличие от такого рода популярных имперских доктрин, базирующихся на *географии*, фундаментом национальной геополитики должна быть *этнография*.

Отправной пункт любой геополитики — это проблема границ и так называемых "сфер влияния" за пределами этих границ. Но главный вопрос в том, какие границы имеются в виду.

Я позволю себе сформулировать такой тезис. Хотя становление нации невозможно без государства, в реальности государственные границы не обязательно совпадают с национальными. Последние могут быть много шире или теснее первых. Так границы Российской империи и ее наследницы СССР были, видимо, шире национальных. Напротив, сегодняшние российские

границы сильно заужены. Какой из двух вариантов хуже (широкий или узкий), сказать трудно — оба взрывоопасны. И чем больше становится разница между установленными произвольно в данный момент государственными границами и незримыми органичными национальными, тем более велика вероятность катастрофических срывов: от деструктивной псевдодемократической "перестройки" до российского варианта посткоммунистического фашизма с тенденцией к новой непомерной и агрессивной экспансии — на обратном движении маятника от развала к реинтеграции. О полнокровной нормальной национальной жизни (экономической, социальной, культурной) бессмысленно и мечтать, пока разрушительный этот маятник, сорвавшийся в нашей стране еще в октябре семнадцатого, не будет наконец остановлен. Остановить его можно лишь посредством выявления и легитимации органичных национальных границ, что поведет к реальному отождествлению национальных интересов с государственными, к их претворению в четкую логику конкретных политических действий.

411

Но как определить границы подлинно национальные? Как отличить их от имперских?

Ясно одно: нация отличается от империи духовно-этической совместимостью составляющих этносов, если угодно, их стихийно заданной или же исторически наработанной взаимной комплексностью — их потребностью уживаться вместе, дополняя друг друга, и действовать сообща. Другими словами, предполагается относительно целостный этнографический ареал такой гармоничной взаимосвязанности (не только торгово-экономической, но культурно-духовной), в рамках которой выпадение любого из элементов "ломает музыку" — крайне болезненно сказывается на всех. Каким конкретно способом подобные системы складываются? Это проблема этно-исторической теории, в которой еще слишком много открытых вопросов. Вот некоторые из них. Насколько точно можно прогнозировать конкретные последствия этнических контактов? -На чем основана этническая совместимость или дисгармония? Пока что мы имеем только ряд разрозненных попыток разобраться во всем этом. Так Достоевский настойчиво пытался докопаться до этических корней несовместимости римско-католических и православных ценностных ориентиров. Общеизвестны западные работы о протестантской этике в ее связи с генезисом капитализма (М. Вебер, В. Зомбарт). С другой стороны, кое-что наработали и русские "евразийцы". Так, например, Лев Гумилев пытался объяснить возможность гармоничного сожительства русских со многими, казалось бы, во всем отличным от нас восточными народами (например, с монголами, бурятами, но — не с китайцами!) однородностью исходных нравственных доминант, таких как прямодушие, бесхитрость, заданных, с одной стороны, древней "религией Бон" (восточный митраизм), а с другой — синтезом славянского язычества и греческого православия. И нам, и им (и русским, и монголам) в различной культовой форме когда-то было заповедано одно: Блаженны *простодушные...*⁶⁴. А между тем есть много народов, в том числе христианских, с совсем иной моральной доминантой. И когда различные доминанты сталкиваются, начинает искриться.

Национальные границы призваны разъединить искрящиеся контакты, объединяя то, что совместимо — хотя бы в обозримой перспективе. В этом суть этногеополитического подхода.

Но все это лишь общие теоретические догадки. А на практике у нас, в России, сегодня под ногами земля горит. Нужны конк-

⁶⁴ Эта ключевая евангельская заповедь была неточно переведена на церковнославянский, что радикально исказило ее смысл: "Блаженны *нищие духом...*" Но русские интуитивно чувствуют подлинный смысл формулы.

412

ретные — *политические* — решения. Теория пока их предложить не может. И становится ясно: чисто умозрительно, посредством кабинетных изысканий естественных границ национальной общности определить нельзя. Нельзя, но нужно. Сегодня — просто необходимо! И как можно скорее. Как?

Консервативно-реставрационные установки на глобальную реинтеграцию страны в форме СССР (левые реставраторы) или Российской империи (правые реставраторы), на мой взгляд, ущербны по двум причинам. Во-первых, они не учитывают давно назревшей потребности полиэтнического органичного *национального* единения, подменяя его исторически исчерпавшим себя имперским. Во-вторых, имперская реставрация невозможна без прямого крупномасштабного силового давления со стороны центра, что сегодня практически нереально, учитывая мировое соотношение сил.

Другое дело — *стихийный* рост тенденций к реинтеграции с периферии. Это путь к органично-национальному, а не силовому имперскому единению. В такие процессы реинтеграции трудно будет вмешаться и внешним силам. А исходно *стихийный* характер таких тенденций — не порок,

а благо, единственное основание для надежды на действительно органичное национальное возрождение. Географическая локализация такого рода достаточно мощных интеграционных тенденций за пределами Российской Федерации может послужить вполне надежным индикатором в определении естественных национальных российских границ.

Общие контуры такой грядущей национальной реинтеграции начинают уже обозначаться. И по мере того, как это происходит в так называемых "странах ближнего зарубежья", будет меняться политическая атмосфера и в центре. Чем более мощными становятся "низовые" периферийные тенденции к объединению, тем более неуютно чувствуют себя "антиимперские" демагоги, захватившие власть на волне тотального отрицания многовекового нашего исторического наследия. Я уверен, что никакое будущее руководство России не сможет стать хоть сколько-нибудь устойчивым и долговременным, если оно хотя бы чисто декларативно не сформулирует в качестве главной цели своей политики принцип национального объединения.

Возможно, что декларации окажется вполне достаточно — вовсе нет надобности в "силовых" мерах. Такого рода меры со стороны московского центра, наверное, были бы только во вред. При наличии морально-политической и, может быть, еще финансовой поддержки все смогут сделать сами наши "зарубежные" братья". Ведь за российскими пределами сегодня оказались миллионы россиян, иных по генетическим своим задаткам, чем те,

413

которые живут в центральных областях. Не стоит забывать, что наиболее пассионарная, мобильная и способная часть русского крестьянского населения во время коллективизации бежала из центральных областей, осев в периферийных регионах. Сегодня они там — костяк военно-промышленного комплекса и местного инженерно-технического персонала, врачей, учителей, военных. Они ощущают себя всецело русскими, и им не по пути с местными сепаратистами...

В издательстве "ГНОЗИС"— «РУССКОЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО»
выходит в свет книга

Никифоров А. Л., "КНИГА ПО ЛОГИКЕ" (учебное пособие). — 2-ое изд., доп. и перераб., 288 с.

Общедоступная и увлекательная книга по логике, содержащая объемное и систематическое изложение этого предмета в виде 13 лекций профессором философии. В этом учебном пособии впервые предпринята попытка пропорционально представить *все* основные темы классической логики, в конце каждой лекции автором задаются *вопросы* (каждый может проверить усвоение материала), а также предлагаются смешные и серьезные *задачи*. Простой и юмористический стиль изложения, а также обилие *иллюстраций* делают интересным и доступным изучение этого предмета широкому кругу читателей.

В издательстве "ГНОЗИС"— "РУССКОЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО"
выходит в свет книга

Козлова Н. Н., Сандомирская И. И.

"Я хочу, чтобы так называлось кино"

"Наивное письмо" как социокультурная проблема. — 256 с.

Предполагаемая серия

"Документы жизни советской эпохи: опыты чтения": Нет человека, который бы никогда не брался за перо. Одни пишут рассказы и статьи, повести и романы. Это — профессиональные писатели. Другие — не профессионалы, но и они "пописывают". Не так уж много людей ведут дневники, пишут воспоминания, "заметки о жизни". Кто-то пишет в газеты и журналы, на радио и телевидение. Большая часть людей ограничивается школьными сочинениями, да заполнением личного листка по учету кадров.

Из этой серии книг Вы узнаете, что думают ученые разных специальностей (социологи, историки, лингвисты, философы), размышляющие над тем, что написано обычными людьми, которые жили в советскую эпоху российской истории.

Первая часть книги представляет собой публикацию дневника простой женщины, научившейся писать в 64 года и описавшей всю свою жизнь, охватившей период от революции 1917 г. до наших дней. Дневник оставлен на хранение в "НАРОДНОМ АРХИВЕ" России.

Вторая часть — размышления социолога и лингвиста по поводу этого дневника; другими словами относительно феномена "наивного письма". Для широкого круга читателей.

Бородай Юрий Мефодьевич

Эротика — смерть — табу: трагедия человеческого сознания

Оформление Земскова К.

Корректор Колчина И.

Издатель Назарова Олеся

Эксклюзивный дилер по распространению по подписке на территории РФ АО "Аргументы и факты"
Издательство "Гнозис" 119847, Москва, Zubovskiy bulvar 17
ЛР № 050032 от 11 октября 1991
Издательство "Русское феноменологическое общество"
ЛР № 030689 от 5 мая 1996
Подписано в печать 06.06.1996. Формат 60x90/16. Бумага офсетная. Гарнитура Тайме. Печать офсетная.
Заказ №35 Тираж 3000 экз.
Отпечатано с оригинал-макета в Московской типографии № 2 РАН 121099, Москва, Шубинский пер., 6