

Д. И. Дубровский

ПРОБЛЕМА ИДЕАЛЬНОГО

СУБЪЕКТИВНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Д.И. Дубровский

Проблема идеального
Субъективная реальность

Москва
2002

ББК 87.3
Д 79

Дубровский Д. И.

Д 79 Проблема идеального. Субъективная реальность. —
М.: Канон+, 2002.— 368 с.

ISBN 5-88373-155-4

В противоположность «материальному» «идеальное» обозначает субъективную реальность. Рассматриваются гносеологические, онтологические, аксиологические и праксеологические аспекты категории идеального, ее соотношения с понятиями идеи, идеала, сознания, психического, информации. Выясняется проблема связи субъективной реальности с мозговыми и телесными процессами. Для решения этой проблемы автором предлагается информационный подход. Анализируется структура субъективной реальности, социальная диалектика идеального и материального, соотношение личностного и надличностного в индивидуальном и общественном сознании.

ISBN 5-88373-155-4

ББК 87.3

© Д. И. Дубровский, 2002
© Издательство «Канон +»
ОИ «Реабилитации», 2002

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ. ДВАДЦАТЬ ЛЕТ СПУСТЯ

Эта книга была написана в 1981 году. В течение двух лет она проходила тернистый издательский путь и тем не менее увидела свет с минимальными потерями, что тогда случалось редко (сказалась удивительная доброжелательность редакторов). Проблема идеального в те времена обсуждалась весьма остро, многие, наверное, еще помнят дискуссию между мной и Э. В. Ильенковым. Эмоции перехлестывали через край, и это служило верным признаком, что в ней затрагивались не только отвлеченно-философские, но и злободневные вопросы.

Главная задача, которую я ставил в книге – теоретическая реабилитация философской проблемы индивидуального сознания (и личностного начала в общественном сознании). Тогда в соответствии с гегелевско-марксистской парадигмой во всем доминировала тема общественного сознания. Теоретические вопросы, касающиеся индивидуального сознания, числили по ведомству психологии, а вместе с ними и всю экзистенциальную проблематику, которая, конечно, не вписывалась в рамки марксистской философии.

Книга представляла собой первую в советской философской литературе монографию, специально посвященную разработке проблемы идеального, взятой во всех ее основных аспектах. Эта разработка, как мне кажется, получила четкое концептуальное оформление и поэтому представляла удобный объект для критического анализа. К сожалению, однако, *никто* из моих многочисленных оппонентов (большей частью сторонников Э. В. Ильенкова) не вступил со мной в серьезную дискуссию, ограничиваясь отдельными, нередко высокомерными критическими выпадами и обвинениями идеологического плана. У меня осталось впечатление, что никто толком так и не прочел книги, ибо оппоненты (включая и тех, кто был настроен доброжелательно) не касались моей аргументации, не упоминали даже самые важные положения и выводы, в том числе и те, которые могли бы оказаться наиболее уязвимыми

с их позиций. Впрочем, в те времена трудно было рассчитывать на беспристрастную и серьезную научную дискуссию.

Несмотря на то что прошло столько лет, я решил переиздать книгу в надежде, что некоторые ее разделы сохранили определенное значение, могут быть в чем-то полезны для современных разработок проблемы сознания. В меньшей мере это относится к общему анализу содержания категории идеального (первые две главы); материалы указанной части книги отражают различие точек зрения и дискуссии того времени, что может представлять некоторый исторический интерес. Однако, как мне кажется, определенное значение сохраняет предложенный в книге вариант исследования структуры субъективной реальности, взятой в ее ценностно-смысловых и деятельно-волевых интенциональных параметрах (гл. III), а также информационная концепция субъективной реальности и ее связи с мозговыми процессами (гл. IV). Эта концепция разрабатывалась мной в течение многих лет и, думаю, заслуживает внимания в плане современного обсуждения проблемы расшифровки мозговых нейродинамических кодов психических явлений. Она имеет прямое отношение и к таким вопросам, как возникновение психики и ее преобразование в ходе антропогенеза, природа и функции виртуальной реальности, развитие искусственного интеллекта, перспективы человека в информационной цивилизации.

Возможно, в некоторой степени сохраняет интерес и представленное в книге рассмотрение взаимоотношения индивидуального и общественного сознания, личностного и надличностного в составе каждого из них (гл. V и VI). Эта тематика, по моему убеждению, приобретает в современных условиях высокую актуальность.

Хочу подчеркнуть, что книга переиздается без изменений и дополнений. Мною сделано лишь шесть небольших купюр (каждая в несколько строк). Это фрагменты текста, которые служили в то время пропуском в печать и шлифовались бдительным редактором (см. 3, 10, 13, 164, 180, 194 первого издания). Полностью сохранены все цитаты из классиков марксизма. Они не нарушают концептуальную канву изложения, вполне соответствуют моим теоретическим целям.

Я продолжаю оставаться на позициях материализма, сознавая условность этой «системы отсчета», возможность различных

интерпретаций последней, но полагаю ее более приемлемой (по сравнению с иными) в плане корреляции ее с историческим опытом, здравым смыслом, развитием научного познания и культуры в целом. Кроме того, решение занимавшей меня всю жизнь проблемы «сознание и мозг» с материалистических позиций – задача гораздо более трудная и сложная по сравнению с тем, как решают эту проблему, исходя из постулатов дуалистического или идеалистического толка, такой путь всегда казался мне слишком уж легким и потому весьма подозрительным.

Есть еще одно обстоятельство, которое побуждает предпочесть мировоззрение материалистического типа. Последнее обязывает к большему достоинству личности, к большему мужеству духа и большей ответственности, ибо не существует никакого сверхличностного разума и никакой сверхличностной воли, мы предоставлены самим себе и достойны той жизни и того будущего, которые вершим собственными руками.

Надо ли говорить, что у классиков марксизма было немало здравых и глубоких мыслей в защиту материалистической позиции. То, что именовалось марксистской философией, включало положения классического материализма наряду с различными фрагментами учения Гегеля, а также ряд других составляющих, оно явно или неявно ассимилировало в советские времена многие компоненты западных философских концепций (например, неопозитивистской и постпозитивистской философии науки). Эта сильно идеологизированная доктрина в теоретическом отношении была весьма рыхлой во многих своих разделах и аспектах, что по крайней мере в области проблематики диалектического материализма создавало широкое поле маневра, позволяло «под флагом марксизма» отстаивать и развивать вполне позитивные концепции. Впрочем, во все времена философы отдавали богу богово, кесарю кесарево и занимались своим делом. За это, конечно, надо было платить свою цену.

Я никогда не был ортодоксальным марксистом, что не ускользало от бдительного ока идеологических стражей. Этим пользовались и мои оппоненты, которые то и дело «отлучали» меня от марксизма, клеймили «позитивистом» и «биологизатором» (особенно тут преуспевали Э. В. Ильенков и его ярые сторонники; ради интереса можно посмотреть хотя бы статью Э. В. Ильенкова «Психика и мозг (ответ Д. И. Дубровскому)» в журнале «Воп-

росы философии» за 1968 г., № 11). Они давали пищу для партийно-идеологических оценок.

Не собираюсь этим гордиться, но все же стоит, наверное, сказать, что за последние тридцать лет советской власти никто из философов не подвергался в партийной печати такому жесткому осуждению, как я. К примеру, в главном идеологическом органе ЦК КПСС журнале «Коммунист» удостоились разбора и цитирования пять моих публикаций, в числе их книга «Психические явления и мозг». Эти публикации, посвященные в основном информационному подходу к проблеме идеального, уничтожались на корню: «Так, фраза за фразой автор в своих софистических рассуждениях, отталкиваясь от биологизации социального, соскальзывает в плоскость проблем, имеющих уже отнюдь не естественно-научный, но общественно-политический аспект...» («Коммунист», 1980, № 11, с. 72), «тут претензия на рекомендации с совершенно чуждых нам научных и идеологических позиций» (там же, с. 73), «тут налицо открытая ревизия марксистско-ленинского понимания природы сознания» (там же). Вот так!

Однако журнал «Коммунист» невольно сделал мне комплимент в заключительном разгромном аккорде: «Наконец, не подобной ли «философией» (в кавычках) «питаются» концепции некоторых других авторов...» (там же). И далее указывался выдающийся советский генетик В. П. Эфроимсон и его знаменитая статья «Родословная альтруизма (этика с позиций эволюционной генетики человека)», опубликованная в журнале «Новый мир». (Эта блестящая, в высшей степени содержательная и теоретически значимая работа воспроизведена в изданной мной книге Владимира Павловича Эфроимсона «Гениальность и генетика», М., 1998.)

Такова была та атмосфера, в которой мне пришлось работать над «Проблемой идеального». Чтобы как-то дать ее почувствовать, я и привел выдержки из журнала «Коммунист». Но и в таких условиях многие советские философы в меру своих творческих способностей честно делали свое дело (еще придет время для спокойной, объективной оценки их трудов). Должен признаться, что в какой-то мере я намеренно переиздаю свою книгу практически без изменений, без исправлений.

Убежден, что вопреки всем новомодным философским веяниям классические линии анализа проблемы идеального сохра-

няют свое значение в условиях информационного общества. В книге показано, что употребление понятия идеального в смысле «совершенного», «идеала» выражает его частное значение. Взятая в общем виде проблема идеального имеет своим специфическим объектом именно субъективную реальность как персональную целостность «Я» и как всякое отдельное, дискретизированное явление в единстве рефлексивного и арефлексивного, актуального и диспозиционального. Именно качество субъективной реальности как «текущее настоящее» удостоверяет существование личности и ее деятельную способность; за пределами этого качества временное «пресечение» личности (в глубоком сне, коме и т.п.) или ее небытие, смерть.

Разум и воля существуют лишь в форме субъективной реальности. Лишь в этой форме существуют любовь и творчество, свобода и самополагание. Все иные ценности, все целереализующие действия немыслимы вне этой формы, выражающей суть живого человеческого духа во всех его ипостасях: величии и ничтожестве, правде и лжи, вдохновенности и депрессии, фантазии и реализме, здравомыслии и сумасшествии.

При всей кажущейся банальности этих положений они таят в себе глубокий смысл, способны обострять недовольство привычными философскими клише, побуждать к настойчивым поискам новых путей постижения природы живого человеческого духа, творящего предметный мир и все социальное многообразие своих объективаций, постоянно попадающего к ним в плен и столь же постоянно вырывающегося на свободу, оставляя позади себя свои состоявшиеся воплощения.

Проблема идеального выражает и формулирует ключевые вопросы самопознания, раскрывает стратегический, судьбоносный смысл задачи самопознания для нынешнего этапа развития земной цивилизации. Вся ее история демонстрировала нарастающую асимметрию в структуре познавательной и соответственно преобразующей деятельности: мизерные результаты самопознания и самопреобразования в сравнении с экспансией во внешний мир. Однако уже элементарный анализ показывает существенную зависимость *целей, результатов, смысла* познания и преобразования внешнего мира от уровня познания человеком самого себя, своей подлинной природы, подлинных потребностей, самого смысла познавательной активности и путей возвышения

человечности. Выходит: человек не ведает, что творит. Роковой вопрос «зачем?» — перед нами, как черная, бездонная пропасть; изошренные механизмы его вытеснения, выработанные культурой, все чаще дают осечку.

Следствие указанной асимметрии экологический кризис, весь букет глобальных проблем земной цивилизации. Это принуждает к осознанию приоритетного характера задач самопознания (см. подробнее об этом: «Самопознание: накануне XXI века» в кн.: Д. И. Дубровский. Обман (философско-психологический анализ). М., 1994, а также статью «Здоровье и болезнь: проблемы самопознания и самоорганизации», помещенную в «Приложении». Попутно отмечу, что в «Приложении» я решил опубликовать еще три статьи, написанные в самое последнее время, в которых обсуждаются вопросы, так или иначе связанные с проблемой идеального).

Естественно, что дальнейшая разработка проблемы идеального предполагает серьезные теоретические усилия. Отчасти такого рода усилия могут предприниматься и в тех планах, которые были намечены в переиздаваемой книге. Однако нынешнее время требует новых идей, новых концептуальных подходов. На мой взгляд, за последние двадцать лет в мировой философской литературе по данной проблематике не отмечается серьезных концептуальных новаций. Более того, наблюдается заметное снижение интереса к общетеоретическим вопросам исследования психики, сознания, духовной деятельности, наблюдается, я бы сказал, если не падение, то по крайней мере ослабление веры в продуктивность основательных теоретических построений в этой области. Явления такого рода связаны со многими особенностями начального этапа информационного общества, с характерными для него кризисными состояниями культуры, в частности с иррационалистическим поветрием. Влиятельные круги интеллектуальной элиты гонят волну постмодернистского релятивизма и нигилизма, подыгрывают иррационализму, стремятся дискредитировать саму идею теоретического знания. Излюбленным полем для этого служит многообразная проблематика субъективной реальности. В этих условиях выход второго издания книги может оказаться полезным.

Насколько это предприятие уместно судить читателю.

ВВЕДЕНИЕ

Проблема идеального всегда составляла центральный теоретический узел философского знания, она была и остается главной ареной противостояния материализма и идеализма.

Категория идеального непосредственно соотносится логически с категорией материального, и этим определяется ее место в системе философского знания. Содержание категории идеального обусловлено диалектико-материалистическим решением основного вопроса философии. Идеальное не существует само по себе, необходимо связано с материальным, есть отражение материального, его мысленный проект, реализуемый в ходе практической деятельности; это сущностная характеристика сознания, духовной деятельности, творческой активности социального субъекта. Отсюда вытекают мировоззренческие и методологические функции категории идеального, теоретическое осознание которых является важнейшим условием высокой эффективности не только философских, но и широкого круга конкретно-научных исследований.

Все это говорит о стратегическом значении дальнейшей разработки проблемы идеального. Между тем в нашей философской литературе ей пока не уделяется должного внимания. Нет ни одной монографии, специально посвященной этой фундаментальной проблеме. Более того, за последние двадцать лет по данной теме опубликовано лишь несколько статей, авторы которых к тому же расходятся в решении ряда существенных вопросов. Не проводилось у нас и сколько-нибудь систематического обсуждения спорных моментов в понимании идеального. Дело обычно ограничивалось высказыванием отдельных критических замечаний по поводу тех или иных оценок, точек зрения, касавшихся зачастую лишь некоторых аспектов проблемы идеального. Это отражало известную фрагментарность обсуждения данной проблемы, поскольку внимание концентрировалось лишь на каком-то одном важном её аспекте, в то время как другие оставлялись в тени.

Многоплановость проблемы идеального, однако, предполагает взаимообусловленность ее различных аспектов, ее целостное видение. Можно выделить две основные области исследования проблемы идеального, которые крайне слабо контактируют между собой. Одна из них охватывает главным образом вопросы диалектического материализма, связанные с пониманием сознания как свойства высокоорганизованной материи и как высшей формы отражения. Здесь в центре внимания оказывается классическая проблематика соотношения духовного и телесного, сознания и мозговых процессов, генезиса психического, взаимосвязи мышления и языка. Возникает задача объяснения сущности идеального в гносеологическом и онтологическом аспектах, базисом которых служат естественно-научные знания, данные психологии, психиатрии и смежных с ними дисциплин. Именно в таком ключе проблема идеального разрабатывалась рядом философов-марксистов (в частности, В. С. Тютиным, В. Н. Сагатовским, С. Петровым)¹.

Другая область исследования проблемы идеального имеет своим ядром вопросы исторического материализма. Они связаны прежде всего с объяснением природы и функций общественного сознания, культурных ценностей, духовного производства. Здесь идеальное рассматривается сквозь призму социальной деятельности, диалектики опредмечивания и распредмечивания. Преимущественно в этом ключе проблема идеального разрабатывалась Э. В. Ильенковым [89, 91, 92], В. С. Барулиным [23, 24, 25, 26] и другими авторами.

Разумеется, указанные две области исследования проблемы идеального далеко не исчерпывают ее содержания. Кроме того, их выделение в определенной степени условно, призвано подчеркнуть сложившееся в нашей литературе различие направлений исследования проблемы идеального, одно из которых ориентировано преимущественно на естественно-научное знание, другое — на гуманитарное. В этом сказывается категориальная разобщенность естественно-научного и

¹ Поскольку ранее наши научные интересы концентрировались на проблеме «сознание и мозг», категория идеального анализировалась нами в связи с этой проблемой, т.е. главным образом в таком же плане (см. [71, 72, 75]).

гуманитарного описаний, что обуславливает крайне слабую концептуальную связь между указанными направлениями.

В действительности, однако, естественно-научный, «природный», и социально-культурный планы проблемы идеального взаимообусловлены. Созданию концептуального единства здесь мешает, в частности, старая дихотомия биологического (природного) и социального. Она, конечно, сохраняет свое значение в решении многих теоретических вопросов (когда мы соотносим общественную жизнь с жизнью растений и животных, социальные качества личности с ее генетическими особенностями и т.д.). Но она утрачивает смысл в целом ряде других теоретических задач, выдвинутых новейшим развитием научного познания, объектом которого служит человек, его сознание и деятельность. Например, дихотомия биологического и социального обязывает расценивать новую художественную идею, возникшую у поэта (и опредмечиваемую им письменно), как социальное явление, а мозговой нейродинамический эквивалент этой идеи и нервно-соматическое обеспечение процесса речеоформления — как биологические (природные) явления. Но такая дихотомия не выдерживает критики, ибо переживаемая человеком художественная идея и ее нейродинамический эквивалент неразделимы во времени. Они образуют единый информационный процесс, это фактически одно, а не два явления. Несмотря на то что мозговой нейродинамический эквивалент подлежит описанию на естественно-научном языке, он в такой же мере есть социальное качество, как и соответствующая идея, описываемая на языке гуманитарного знания. В равной степени и цепь двигательных актов, реализующих опредмечивание идеи, может быть в принципе описана на языке психофизиологии, но от этого она не утрачивает своего социального качества.

Мы обратили внимание на эти методологические вопросы интеграции категориальных структур гуманитарного и естественно-научного описания, для того чтобы подчеркнуть необходимость целостного подхода к проблеме идеального, т.е. такого подхода, который позволяет концептуально объединить се «природный» и социально-культурный планы. Такое объединение составляет, пожалуй, главное, хотя и не единственное, условие целостного подхода. Другие важные условия це-

лостного видения интересующей нас проблемы определяют непременно учетом диалектического единства таких аспектов идеального, как социально-нормативный и личностно-экзистенциальный, отобразительно-репродуктивный и творчески-полагающий, истинностный и ценностный, содержательный и формальный (структурный).

Наконец, теоретический анализ всех основных аспектов проблемы идеального предполагает широкое использование новейших результатов научного познания (особенно психологии, психиатрии, нейрофизиологии, кибернетики, семиотики и, конечно же, гуманитарных дисциплин). Это ставит вопрос о способах и пределах интерпретации категории идеального посредством частнонаучных и общенаучных категорий.

Разумеется, нужно избегать иногда встречающихся в нашей литературе крайностей: с одной стороны, недооценки специфики философского знания, что нередко ведет к смешению философских категорий с общенаучными, к сциентистскому упрощению философской проблематики, в том числе и проблемы идеального. Другая крайность состоит в резком обособлении философского категориального уровня, в отрицании правомерности и тем более продуктивности интерпретации философских категорий посредством общенаучных и частнонаучных. Подобная установка при разработке проблемы идеального выражает убеждение, что результаты конкретно-научных исследований и их обобщения не выполняют какой-либо стимулирующей и корректирующей функции в развитии философского исследования. Такая позиция заслуживает критического отношения, поскольку отрывает философское знание от науки и общественной практики, ведет к схоластическому теоретизированию.

Важным посредствующим звеном между философским категориальным уровнем и частнонаучным выступают общенаучные и метанаучные понятия. Через это звено осуществляется влияние философии в мировоззренческом, методологическом и эвристическом планах на конкретно-научные исследования и вместе с тем обратные воздействия последних на философское знание. Поэтому общенаучные понятия могут использоваться для интерпретации (и, следовательно, конкретизации) философских категорий, что в свою очередь по-

вышает их методологическую эффективность в современном научном познании. Это полностью распространяется и на категорию идеального, которая в ряде отношений может весьма продуктивно интерпретироваться посредством понятия информации. Как мы пытались показать (см. [75, ч. II]), такого рода интерпретация, не подавляя философской специфики категории идеального, позволяет глубже раскрыть один из аспектов ее многомерного содержания и тем самым повысить ее эффективность при разработке проблемы «сознание и мозг».

Нам думается, что подобная интерпретация является продуктивной и при анализе общественного сознания, социальной деятельности, специфики бытия и функционирования культурных ценностей. Общенаучные понятия и концепции обнаруживают значительные интегративные возможности, в силу чего их использование при разработке проблемы идеального позволяет не только более широко привлекать важные для нее результаты научного познания, но и осуществлять целостный подход к этой фундаментальной философской проблеме.

В данной монографии предпринимается попытка такого целостного подхода, т.е. исследования категории идеального в единстве ее основных аспектов.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ПРОБЛЕМЫ ИДЕАЛЬНОГО

1. МЕСТО КАТЕГОРИИ ИДЕАЛЬНОГО В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Фундаментальное значение категории идеального определяется основным вопросом философии. Его содержание выражается противопоставлением и соотносением категорий материи и сознания, материального и идеального, бытия и мышления. Категория идеального является неперменным компонентом постановки и решения основного вопроса философии.

Сразу же возникает побуждение выяснить, как соотносятся между собой понятия «материя», «материальное», «бытие» и «сознание», «идеальное», «мышление». Быть может, вместо трех пар понятий достаточно одной? В чем состоит специфика категории идеального по сравнению, например, с категорией сознания?

Оставляя пока в стороне подробный анализ соотношения указанных категорий, отметим следующее. Формулировка основного вопроса философии имеет разные терминологические выражения, но суть его в том, что первично и что вторично: материя или сознание, мышление или бытие, дух или природа, материальное или идеальное (см. [1, т. 21, с. 282—283]). Основной вопрос философии составляет (явно или неявно) краеугольный камень любой философской концепции, число и разнообразие которых весьма велико. Они отличаются прежде всего по характеру решения основного вопроса философии, по особенностям проблематики, а также по другим признакам. То, что именуют обычно философским знанием, охватывает весь исторически известный диапазон философских концепций во всей их пестроте, преемственности, различиях и противоположности. Поэтому основной вопрос философии, выражаясь в различных терминах, должен оставаться инвариантным по отношению ко всему многообразию конкретных философских систем, учений, концепций. Иначе

этот вопрос не сможет выполнять свою роль при исходной оценке любого философского направления.

В различных философских направлениях (учениях, концепциях) придается далеко не одинаковое значение терминам «бытие», «материя», «сознание», «идеальное». Конечно, и здесь обнаруживается некоторая инвариантность, позволяющая различать то, что относится к сознанию, и то, что относится к материи, но она носит весьма абстрактный характер, достаточный, впрочем, для понимания смысла основного вопроса философии представителями различных философских направлений. Другими словами, смысл основного вопроса философии, сформулированный Ф. Энгельсом, *понятен* не только материалистам, но и представителям различных идеалистических направлений. Последние могут отвергать его на словах, оспаривать необходимость его четкого решения, но на деле их мысль так или иначе движется в категориальном русле основного вопроса философии и совершает свой выбор, нередко лишь маскируемый специфической терминологией.

Конкретное содержание категорий материи и сознания определяется лишь в рамках того или иного философского направления *после* решения основного вопроса философии и затем в рамках конкретного учения, принадлежащего к данному направлению философской мысли.

Разумеется, нельзя отрицать некоторой общности содержания категории одного и того же наименования в разных философских направлениях, что отражает историческую преемственность философского знания. Но эта общность касается лишь наиболее абстрактных характеристик, которые сами по себе еще не выражают с достаточной определенностью содержания данной фундаментальной категории.

Если не принимать во внимание этих наиболее абстрактных характеристик, то можно выделить следующие три уровня описания содержания философских категорий: 1) характеристики, общие для всего направления, скажем для материализма; 2) конкретные характеристики категории, типичные и необходимые для той или иной разновидности данного направления или определенного философского учения, развившегося в его общем русле (например, для диалектического материализма как особой, высшей формы материализма, сохра-

няющей, однако, общематериалистические характеристики фундаментальных категорий); 3) те специфические характеристики, которые формулируются в той или иной концепции, призванной отобразить развитие категории, ее усложняющиеся связи с другими категориями, ее методологические функции и т.д. Такого рода концепции, не выходя за рамки данного философского учения и образуя его «точки роста», предлагают решения, которые не стали еще в нем общепринятыми, находятся в процессе обсуждения; лишь отдельные из них могут войти со временем в основной теоретический фонд данного учения.

Выделенные три уровня, несмотря на известный схематизм, полезны тем, что ориентируют на исследование *структуры содержания* категории с учетом *историзма* этого содержания — продолжающегося развития категории, несущей в себе, помимо устоявшегося, прочного содержательного ядра, окружающую его проблемную область — источник новообразований в ее содержательном ядре.

О конкретном содержании категории можно говорить, лишь взяв ее из контекста определенной системы философского знания, из контекста конкретного развивающегося философского учения.

В формулировке основного вопроса философии, выражающей лишь общее, абстрактное противопоставление и соотношение материи и сознания (получающее конкретизацию в различных разделах философского знания), категории «сознание» и «идеальное» употребляются как синонимичные, хотя содержание их нетождественно.

Различия между ними выявляются в процессе конкретизации материалистического решения основного вопроса философии и обоснования этого решения. Как и многие другие философские категории, содержательно близкие друг другу, данные категории нельзя различить по их объему. Различие между ними обнаруживается лишь в результате содержательного анализа, позволяющего установить несовпадение логических функций категорий «сознание» и «идеальное» в многомерном поле смысловых связей философского знания. Близость, слитность их содержания в одних контекстах сменяется различием в других.

Категория идеального выступает логически необходимым предикатом «сознания», хотя в силу равенства объемов этих категорий «сознание» может в свою очередь выступать как предикат «идеального». Определение сознания в качестве идеального несет особенно важный и глубокий смысл, ибо заостряет, концентрирует и разворачивает в одной теоретической плоскости все те компоненты содержания категории сознания, которые выражают ее *логическую противопоставленность*, противоположность категории материи. Благодаря категории идеального как бы консолидируется, целостно оформляется то «измерение» содержания категории сознания, которое образует теоретический базис описания, упорядочения и понимания феноменов духовного мира человека, взятых в их уникальных свойствах, в особом статусе их существования, в их качественном отличии от всего, что есть объективная реальность, и в их особом типе необходимой связи с нею. Категория идеального выражает в своем содержании, помимо всего прочего, особый характер необходимой связи духовных феноменов с определенными объектами материальной действительности, качественно отличающийся от типов связей между самими материальными объектами.

Можно сказать, что содержание категории сознания обладает более широким и сложным диапазоном, чем содержание категории идеального. Последняя имеет меньше смысловых «измерений», ибо она ориентирована главным образом на фиксацию специфики, уникальности явлений сознания, на то, что служит основанием для их противопоставления объективной реальности. Содержание категории сознания этим, однако, не исчерпывается, ибо включает ряд других смысловых «измерений», фиксирующих его общность с материальными процессами, его воплощенность в них, или же образует синкретизмы, в которых сливается собственно идеальное с материальным. Такой синкретизм налицо в понятии «сознательная деятельность», охватывающем и практическую деятельность. На этом примере хорошо видно различие категорий сознания и идеального, несовпадение их логических функций. Ведь вполне правомерно утверждать, что практическая деятельность есть *сознательная* деятельность. Но нельзя сказать, что практическая деятельность есть *идеальная* деятельность.

Это материальная деятельность. В данном случае между понятиями сознания и материальной деятельности нет логического противопоставления, которое непременно остается между понятиями материальной деятельности и идеального.

Уже это показывает, что категория идеального не является простым дублером категории сознания, ибо обладает своими специфическими логическими функциями и, как будет показано в последующих параграфах, особыми мировоззренческими, теоретико-методологическими функциями. Тесная связь, близость содержания данных категорий не меняет сути дела. Каждая категория диалектического материализма раскрывает свое содержание лишь через посредство других категорий. Но отсюда не следует, конечно, что категория, предизирующая определенный аспект содержания другой категории, целиком поглощается ею. Отношения категорий сознания и идеального достаточно специфичны в силу их особой близости, но не настолько, чтобы считаться уникальными. Содержательная близость, например, категорий необходимости и закономерности не означает, что одна из них должна быть аннулирована.

Категория идеального незаменима во всех тех философских контекстах, где сознание, духовное логически, однозначно противопоставляется материальному. В определении основного вопроса философии сознание выступает именно в значении идеального. Эта логическая противопоставленность как раз и выражает суть основного вопроса философии, исходный пункт развертывания системы философского знания.

Марксистская философия представляет собой сложную динамическую систему. Это живое, развивающееся знание. Оно имеет свои четко сложившиеся разделы, но вместе с тем претерпевает дифференциацию и внутренние интегративные изменения. Процессы дифференциации и интеграции свидетельствуют о возникновении новых проблем и отражают результаты их разработки, что ведет не только к узколокальным, но и к весьма широким структурным преобразованиям внутри философского знания, затрагивающим отношения между его сложившимися разделами.

Для наших целей важно подчеркнуть, что наряду с четко оформленными разделами существует, так сказать, перифе-

рийная область философского знания в целом и его отдельных разделов, не имеющая достаточно четкого оформления. Но она представляет собой жизненно важные для основных разделов философского знания звенья связи с нефилософским знанием, прежде всего с различными естественно-научными, гуманитарными, математическими и техническими дисциплинами. Учет этого обстоятельства имеет первостепенное значение для понимания развития философского знания, его продуктивной связи с жизнью, для анализа содержания и функций философских категорий, в том числе категорий материального и идеального. В ходе дальнейшего изложения мы намереваемся подробно рассмотреть эти вопросы под углом зрения проблемы идеального.

Здесь мы лишь подчеркнем, что соотношение категорий идеального и материального образует концептуальный каркас проблематики, расположенной как в «центральных» областях, так и на «периферии» философского знания. А поэтому категория идеального составляет обязательный компонент логической структуры любого философского исследования, независимо от того, в какой степени она рефлексирована в мышлении исследователя. И если при разработке некоторых проблем она «действует» лишь подспудно, то при исследовании фундаментальных проблем философии и большого числа частных проблем нельзя надеяться на какое-либо продвижение без специального теоретического осмысления категории идеального.

Содержание этой категории раскрывается лишь путем ее противопоставления категории материального, а следовательно, посредством соотнесения с ней. И значит, этот вопрос должен быть рассмотрен хотя бы в общих чертах в первую очередь.

2. МАТЕРИАЛЬНОЕ И ИДЕАЛЬНОЕ.

ИСХОДНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ КАТЕГОРИИ ИДЕАЛЬНОГО

Противопоставленность категорий материального и идеального означает вместе с тем их *взаимопологаемость*. Последовательное материалистическое решение основного вопроса философии требует признания первичности материи, материального и вторичности сознания, идеального. Взаимо-

полагаемость указанных категорий выступает как их взаиморазличие, что позволяет наряду с фиксацией необходимой связи между ними избежать их смешения и выявить относительную самостоятельность проблематики духовных явлений. Ее разработка требует специфических познавательных средств, во многом определяемых методологическими функциями категории идеального.

Итак, содержание категории идеального выявляется лишь путем сопоставления ее с категорией материального. Но чтобы сделать это, нужно предварительно решить вопрос: каково соотношение «материи» и «материального»? Имеем ли мы дело с различными терминами, обозначающими одно и то же, или тут две категории? Если «материя» и «материальное» — разные категории (пусть и весьма близкие), то в чем особенности каждой из них?

В нашей литературе по этому вопросу высказываются разные точки зрения. Одни авторы полагают, что «материальное» тождественно «материи», ибо означает не что иное, как объективную реальность (см. [168, с. 21—22])¹.

Другие видят в них два понятия, которые нельзя отождествлять. Под «материальным» в таком случае понимают всякое свойство материального объекта (см. [144, с. 50]). Так, И. С. Нарский считает, что «материальность и материя не являются тождественными понятиями» [151, с. 64]. По его мнению, отношение между этими категориями глубоко диалектично, ибо выражает связь материи с ее свойствами (см. [151, с. 63—65]). Такой взгляд вытекает из общего подхода И. С. Нарского к проблеме материи и сознания, формулируемой им как «антиномия-проблема». Он пишет: «Сознание материально, ибо оно есть продукт материи, и оно же идеальное, ибо оно глубоко отлично от производящей его материи, которая определяется через отношение порождаемого ею этого

¹ Встречается и точка зрения, согласно которой следует различать термины «материя» и «материальное» («материальность»), поскольку последний «применим не только к материи как таковой, но также и ко всем ее свойствам, кроме сознания..» [181, с. 67]; «материальное» означает все присущее материи, «*кроме ее идеального отражения в сознании*» [181, с. 67].

своего продукта. Материя порождает сознание как свой материальный и нематериальный продукт. *Материальное есть и не есть материя*» (курсив наш. — Д. Д.) [151, с. 33—34].

Действительно, соотношение фундаментальных категорий несет в себе заряд антиномичности. Преодоление антиномии возможно в конкретном философском контексте, в котором каждая из противоположных категорий интерпретируется с помощью других категорий, и это позволяет принять определенное теоретическое решение. Диалектика предполагает не только возможность антиномии, но и возможность ее разрешения. Иными словами, антиномия не должна консервироваться, она выступает лишь в качестве наиболее абстрактного, начального пункта движения теоретической мысли, призванного снять неопределенность в том или ином конкретном отношении. Поэтому, когда утверждается, что «материальное есть и не есть материя», необходимо выяснить, в каком именно смысле и отношении.

И. С. Нарский отмечает, что «сознание материально в смысле материальности причины своей идеальности» [151, с. 69], а также «в смысле материальности того содержания, которое отражается в сознании» [151, с. 70]. Общая направленность его мысли понятна: он стремится подчеркнуть производность сознания от материи, его отражательный характер. Однако остается все же неясным, в каком смысле «материальное... не есть материя». Ведь это означает, что материальное не является объективной реальностью и, значит, материальное есть идеальное. Но как тогда обособить в данном отношении материальное от идеального? Даже если мы скажем, что «некоторые материальные явления суть идеальные» (а это обязывает утверждать и обратное), то и тогда трудно будет найти основания для какого-либо разграничения указанных понятий. Создается чрезмерная неопределенность, возникающая в результате абстрактного отождествления противоположностей. Эта неопределенность имеет, правда, то основание, что идеальное есть возможность материального и наоборот.

Идеальное необходимо связано с материальным (материей), но вряд ли допустимо утверждать, что материальное необходимо связано с идеальным. Уже в этом пункте обнаружи-

вается четкое логическое различие, имеющее фундаментальное значение. Идеальное способно превращаться в материальное, как и наоборот (например, в актах опредмечивания и распредмечивания). Но это не дает оснований для абстрактного отождествления указанных категорий, ибо идеальное в одном и том же смысле, в одном и том же отношении не может быть одновременно и объективной реальностью.

Не проясняется вопрос и в том случае, когда под материальным понимается нечто, отличное от объективной реальности. Нам думается, что не существует логически корректного способа различения терминов «материя» и «материальное», если мы остаемся в концептуальной структуре основного вопроса философии. Важно постоянно иметь в виду, что «единственное «свойство» материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство *быть объективной реальностью*, существовать вне нашего сознания» [4, т. 18, с. 275]. Поэтому материальное означает всякий предмет, процесс, всякое свойство, отношение и т.п., существующее объективно, т.е. вне сознания и независимо от него. Иначе говоря, материальное есть синоним материи. Здесь не две категории, а одна.

В противном случае нарушается логическая структура основного вопроса философии, а вместе с ней и определенность категории материи, ибо эта определенность может быть сохранена только при условии противопоставления материи сознанию (материального идеальному). Мы целиком разделяем критическое отношение П. В. Копнина к попыткам определения материи «как таковой, как некоторой субстанции» (см. [106, с. 53]). «Вне отношения бытия к мышлению понятие материи не имеет смысла» [106, с. 53].

Материалистическое решение основного вопроса философии не устраняет логической взаимопротивопоставленности категорий материального и идеального. От того, что идеальное необходимо связано с материальным и обусловлено им, оно не становится материальным, а если становится, то оно уже не является идеальным. Поэтому утверждение, что идеальное есть материальное (даже если оговаривается его смысл: как свойство материального), является, на наш взгляд, некорректным, ибо создает диффузию этих категорий, видимость,

будто возможно чисто онтологическое определение материи или сознания.

Разумеется, логическая противопоставленность материального идеальному (и наоборот) не является абсолютной, исключающей их взаимопереходы через посредствующие категориальные звенья. Последние же, если они найдены, позволяют теоретически выразить единство материального и идеального в человеческой деятельности, при разработке проблемы «сознание и мозг» и во многих других отношениях. Но это не снимает логической противопоставленности категорий материального и идеального в каждом случае их использования. В. И. Ленин писал: «Конечно, и противоположность материи и сознания имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области: в данном случае исключительно в пределах основного гносеологического вопроса о том, что признать первичным и что вторичным. За этими пределами *относительность данного противоположения несомненна*» (курсив наш. — Д. Д.) [4, т. 18, с. 151]. По словам В. И. Ленина, это противопоставление не должно быть «чрезмерным», преувеличенным, метафизическим [4, т. 18, с. 259; т. 29, с. 104].

Приведенные высказывания В. И. Ленина часто истолковываются так, будто за пределами основного вопроса философии указанное противопоставление вообще снимается. Но это неверно, ибо сохраняется «относительность данного противоположения». Отсюда вытекают важные следствия: 1) категории материального и идеального сохраняют свои мировоззренческие и методологические функции и за пределами гносеологической проблематики (что мы обсудим ниже); 2) все мыслимые логические отношения противопоставленности этих категорий охватываются диалектическим единством абсолютности и относительности: в одном конкретном отношении такая противопоставленность носит абсолютный, а в другом — относительный характер. Но во всех случаях логическая противопоставленность указанных категорий так или иначе сохраняется. И в этом выражается их взаимополагаемость. Если материальное есть объективная реальность, то идеальное не может быть не чем иным, как субъективной реальностью. *Определение идеального в качестве субъективной*

реальности является исходным и должно сохранять свое значение во всех контекстах, где употребляется категория идеального. В противном случае категория идеального утрачивает смысл.

Недопустимость какого-либо затушевывания логической противопоставленности категорий материального и идеального, смешения идеального с материальным настоятельно подчеркивалась классиками марксизма. Критикуя И. Дицгена, В. И. Ленин писал: «Что и мысль, и материя «действительны», т.е. существуют, это верно. Но назвать мысль материальной — значит сделать ошибочный шаг к смешению материализма с идеализмом» [4, т. 18, с. 257]. «Что в понятие материи надо включить и мысли... это путаница, ибо при таком включении теряет смысл гносеологическое противопоставление материи духу, материализма идеализму...» [4, т. 18, с. 259]. Мысль идеальна, а не материальна; она существует лишь в качестве субъективной реальности, ее нельзя отрывать от человека, выносить за пределы человеческого сознания. «Ничье ощущение», «ничья мысль» — это, по словам В. И. Ленина, «мертвая идеалистическая абстракция» [4, т. 18, с. 238].

Понимание идеального (духовного) как *человеческой* субъективной реальности, т.е. реальности наших мыслей, чувственных образов, внутренних побуждений и т.п., последовательно проводилось К. Марксом и Ф. Энгельсом.

В противоположность Гегелю К. Маркс указывал, что идеальное есть не более чем явление человеческого сознания, отражение материального в голове человека: «...идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» [1, т. 23, с. 21]. Для классиков марксизма идеальное не существует вне человеческой головы. Анализируя процесс труда, К. Маркс приводил свое знаменитое сравнение сознательного действия с инстинктивным: «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 человека, т.е. идеально*» (курсив наш. —Д. Д.) [1, т. 23, с. 189].

Особенно четко характеристика идеального как субъективной реальности выступает при рассмотрении роли потребления в процессах производства. К. Маркс отмечал, что «потребление создает потребность в *новом* производстве, стало быть, идеальный, внутренне побуждающий мотив производства, являющийся его предпосылкой» [1, т. 46, ч. I, с. 28]. «...Потребление *полагает* предмет производства *идеально*, как внутренний образ, как потребность, как влечение и как цель» [1, т. 46, ч. I, с. 28].

К. Маркс резко выступал против смешения категорий материального и идеального, того, что существует «во мне» как субъективная реальность, и того, что существует «вне меня» как объективная реальность. Он, как и В. И. Ленин, указывал на социальную подоплеку такой понятийной сумятицы, под покровом которой действительное изменение мира замещается его иллюзорным изменением — лишь в мысли, в воображении, в прожектерском мечтании. Вскрывая идеалистический характер пресловутой «абсолютной критики» Б. Бауэра, К. Маркс замечал: чтобы освободиться от угнетения, «недостаточно сделать это *в мысли*», ярмо угнетения «не сбросишь с себя никакими идеями. А между тем *абсолютная критика* научилась из «*Феноменологии*» Гегеля по крайней мере одному искусству — превращать *реальные, объективные, вне меня* существующие цепи в *исключительно идеальные, исключительно субъективные, исключительно во мне* существующие цепи и поэтому все *внешние, чувственные битвы* превращать в битвы чистых идей» [1, т. 2, с. 90]. Здесь предельно четко сказано, что такое идеальное и что такое материальное и почему нельзя выдавать идеальное за объективную реальность.

В этой связи важно еще раз подчеркнуть, что диалектический анализ проблемы идеального исключает нарушение элементарных логических норм. Формальная логика, как хорошо показано В. Н. Костюком, «запрещает не диалектическое противоречие, а эклектику, софизм, путаницу» [111, с. 175].

Во избежание чрезмерной неопределенности необходимо строго соблюдать логическое противопоставление категорий материального и идеального и всюду сохранять исходное определение идеального как субъективной реальности.

3. ЕДИНСТВО ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО И ОНТОЛОГИЧЕСКОГО АСПЕКТОВ КАТЕГОРИИ ИДЕАЛЬНОГО

Диалектический материализм, как известно, исключает жесткое деление на онтологию и гносеологию, столь типичное для домарксистской философии. Поэтому, как и всякая категория диалектического материализма, категория идеального обладает не только гносеологическим, но и онтологическим содержанием, характеризуется их единством. Разумеется, это единство допускает теоретическое вычленение и специальный анализ онтологического или, наоборот, гносеологического аспекта и даже формулировку их в виде особых вопросов. Правомерно и необходимо такое относительное вычленение в тех случаях, когда предметом специального философского исследования выступает, например, определенная форма движения материи или формы и методы познания. Однако любое онтологическое утверждение при решении вопроса о его смысле и истинности предполагает рефлекссию тех познавательных средств, с помощью которых оно сформулировано. В то же время любое гносеологическое утверждение необходимо включает (пусть неявно) определенные онтологические предпосылки, которые должны быть выявлены, если мы хотим глубоко осмыслить гносеологические вопросы и продвинуться в их разработке. Все это свидетельствует об отсутствии чисто онтологических или чисто гносеологических категорий.

Рассмотрим кратко онтологический и гносеологический аспекты категории идеального с учетом их необходимой взаимообусловленности.

Онтологический аспект фиксирует вопросы *существования* (что, где, как, почему существует). Гносеологический аспект выражает вопросы об отражении, *знании* (как вычленяется и познается некоторый объект, с помощью каких средств, насколько они адекватны, истинно или ложно само отображение и т.п.).

Анализ категории идеального обнаруживает двумерность каждого из выделяемых аспектов. В гносеологическом аспекте идеальное, субъективная реальность есть: 1) отражение наличной объективной действительности и проект будущей

объективной действительности, но вместе с тем и 2) отражение и проект самой себя. Сознание рефлексивно, включает само отображение, непременно связанное с отражением внешнего объекта и весьма существенное для понимания этого отображения. Главное внимание зачастую концентрируется на исследовании процесса, способов и результатов отображения явлений объективной реальности, в то время как особенности и средства отображения явлений субъективной реальности остаются в тени (большое значение этого вопроса для теории познания не вызывает сомнений).

В онтологическом плане субъективная реальность, будучи отражением объективной реальности, несет такое содержание, которое выражает существование определенных вещей, явлений, процессов вне нашего сознания (например, чувственный образ дома указывает на существование данного объекта, подтверждаемое на практике). Уже столь простой пример демонстрирует необходимую связь онтологического и гносеологического аспектов. Всякое утверждение о существовании чего-либо есть определенное знание, и во многих случаях такому утверждению должен предшествовать тщательный гносеологический анализ. Вместе с тем субъективная реальность, будучи сознанием человека, есть реальность его внутреннего мира, которая существует для него столь же непреложно, как и все то, что существует вне и независимо от нашего сознания. По справедливому замечанию С. Т. Мелюхина, «эта внутренняя субъективная реальность лично для человека зачастую имеет не менее важное значение, чем какие-либо материальные вещи вне его» [144, с. 53].

Категория идеального несет в себе единство всех указанных смысловых «измерений»: признаки, выражающие *отражение* и *проектирование* объективной и субъективной реальности, и признаки, выражающие *существование* и *развитие* объективной и субъективной реальности. Каждое из четырех смысловых «измерений», хотя и раскрывается через остальные, образует тем не менее особую область исследования проблемы идеального. Наименее разработанными в нашей литературе являются вопросы, связанные с объяснением существования и развития субъективной реальности как внутреннего мира человека. Изучение этого круга вопросов онто-

логического плана сразу же выдвигает задачу осмысления и дальнейшего совершенствования соответствующих познавательных средств, т.е. средств адекватного отражения и эффективного проектирования субъективной реальности. Здесь опять выступает органическая взаимообусловленность онтологического и гносеологического аспектов исследования, что, однако, не исключает специфики анализа субъективной реальности, проводимого в онтологическом плане.

В этом плане предметом анализа выступают природа и специфика явлений субъективной реальности, основные формы их существования, ценностно-смысловая структура субъективной реальности и способы ее преобразования. Для этих целей сугубо гносеологический подход недостаточен, ибо он ограничивается анализом чувственных и дискурсивных составляющих познавательного процесса, отвлекаясь, как правило, от анализа целостной духовной жизни социального индивида, включающей ценностно-смысловые, интуитивные, эмоциональные, целеполагающие и волевые компоненты. Гносеологизированный субъект — бледная тень реального человека с его познавательной, практически и творчески ориентированной экзистенциально-проблемной деятельностью.

Поэтому исследование субъективной реальности как внутреннего мира человека требует наряду с гносеологическим еще и аксиологического подхода, а также специального анализа ее структуры и деятельностных самопреобразований. Таким образом раскрывается содержательная многомерность категории идеального.

Намереваясь подробно рассмотреть эту многомерность в последующих главах, отметим сейчас лишь одно обстоятельство. Понятие субъективной реальности относится как к целостному внутреннему миру человека, так и к любому отдельному явлению этого мира, вычленяемому в обычном языке или в психологических терминах (мысль, представление, верование, желание и т.п.). Мы пока не будем различать эти значения, так как вначале уместно рассмотреть субъективную реальность в ее общих чертах.

Наше сознание интенционально, т.е. всегда направлено на какой-то предмет, поэтому субъективная реальность есть определенное «содержание», задаваемое внешней интенцией

(направленностью на внешний предмет) или внутренней интенцией (направленностью на внутренний «предмет» — ту или иную мысль, оценку, впечатление и т.д.). Если быть более точным, то всякий акт сознания включает обе эти разнонаправленные интенции, и, следовательно, «содержание» субъективной реальности в данном временном интервале представлено единством внешней и внутренней интенций при доминировании одной из них.

В принципе субъективная реальность — это реальность какого угодно «содержания». Мы можем говорить о критериях существования только по отношению к явлениям объективной реальности. «Содержание» же субъективной реальности нельзя ограничить какими-либо критериями. Даже самые причудливые, химерические продукты фантазии, произвольные мысленные реконструкции реальных объектов, галлюцинаторные переживания больного — все это субъективная реальность. Такая «вседозволенность» характерна только для субъективной реальности, что служит одним из важнейших оснований ее противопоставления объективной реальности.

Чтобы лучше понять соотношение гносеологических и онтологических аспектов категории идеального, важно иметь в виду различные значения терминов «объективное» и «субъективное». Они не являются жестко привязанными к «объективной реальности» и «субъективной реальности». Термин «объективное» используется в ряде значений, отличных от «объективной реальности». Неправомерно отождествлять «объект (познания)» и «объективную реальность». Во-первых, не всякая объективная реальность есть объект; последний означает лишь те явления объективной реальности, которые уже в той или иной мере вошли в поле отображения, включены в сферу человеческой деятельности. Понятие объекта непосредственно соотносится с понятием субъекта. Во-вторых, объектом может быть и явление субъективной реальности. Оно полагается субъектом-исследователем как существующее, конечно, вне и независимо от его сознания, и в этом смысле оно для него объективно. Но от того, что явление субъективной реальности стало объектом изучения, оно не переходит в категорию объективной реальности, ибо оно не существует вне и независимо от всякого сознания.

Особая ситуация возникает в том случае, когда человек стремится оценить свои мысли, анализирует свои впечатления, пытается понять смысл своих побуждений. Такого рода самопознание ведь есть разновидность познания, и здесь личность одновременно выступает и субъектом и объектом. Последний является субъективной реальностью, но о нем нельзя сказать, что он существует вне и независимо от сознания субъекта-исследователя. Это требует специального обсуждения, которое будет проведено нами при рассмотрении структуры субъективной реальности. Мы отметили данный случай, чтобы оттенить своеобразие соотношения онтологического и гносеологического аспектов при исследовании субъективной реальности.

Термин «объективное» используется также для обозначения истинного «содержания» субъективной реальности, в смысле «объективного содержания» нашего знания, адекватного отражения объективной реальности. Ему противостоит здесь «субъективное содержание» в смысле ложной мысли, ошибочного мнения, произвольного допущения. Субъективная реальность охватывает и то, и другое «содержание». Ложная мысль тоже идеальна, а не материальна. Отсюда следует, что категория идеального определяется независимо от категории истины и что, помимо истинностного отношения, она характеризуется ценностным отношением.

Есть, наконец, еще одно значение термина «объективное»: тогда, когда мы говорим, что всякое явление субъективной реальности так или иначе объективировано, существует лишь как свойство высокоорганизованной материальной системы. Этим подчеркивается необходимая связь идеального с материальным. В другом отношении под объективированием понимают процесс и результат опредмечивания мысли, идеального. Здесь имеется в виду преобразование идеального в материальное. Эти вопросы также будут рассмотрены ниже.

Во всех указанных случаях каждое значение термина «объективное» соотносится с соответствующим значением термина «субъективное»¹. Тут обнаруживается неудовлетворительность (и противоречивость) той весьма распространен-

¹ Более подробно о соотношении объективного и субъективного см. [122, 116, 117, 134, 203].

ной схемы субъектно-объектных отношений, когда объект мыслится исключительно в качестве объективной реальности и онтологический аспект исследования связывается лишь с описанием и объяснением явлений объективной реальности. Тем самым игнорируется специфика явлений субъективной реальности, взятых в качестве объекта исследования, что ведет в конечном итоге к упрощенным моделям познавательного процесса (ибо в них не учитываются в должной мере особенности субъективной реальности, в форме которой и посредством которой только и формируется «объективное содержание»).

Таким образом, категория идеального, обладая гносеологическим и онтологическим аспектами (их взаимообусловленность отмечалась выше), сохраняет свою логическую противопоставленность категории материального в обоих этих аспектах, а не только в гносеологическом. Противопоставление указанных категорий в онтологическом аспекте имеет целью выделить специфику субъективной реальности и поставить ее в фокус исследования *как особый объект*, отличный от объективной реальности. Но сохранение подобной логической противопоставленности, конечно, не означает, что идеальное пребывает где-то за пределами материального мира и есть нечто внеположенное ему. Это принципиально исключается тем, что идеальное есть *только субъективная реальность*.

Поэтому категория идеального вовсе не является чужеродным телом в системе диалектико-материалистического монизма. Единство мира состоит в его материальности. Мир не может характеризоваться с позиций марксизма иначе как в плане его объективно реального существования. Когда В. И. Ленин подчеркивает, что в мире нет ничего, кроме движущейся материи, то это означает лишь то, что мир есть всеобъемлющая объективная реальность, и вовсе не означает, что в мире нет сознания. Его нет как объективной реальности, ибо оно идеально, есть субъективная реальность. Отсюда следует, что марксистское истолкование идеального не нарушает принципа материалистического монизма.

Понимание идеального как субъективной реальности противостоит всем классическим вариантам немарксистского решения проблемы идеального (и, следовательно, основного вопроса философии): 1) *объективному идеализму*, в котором

идеальное, духовное есть изначальная и всеобъемлющая объективная реальность (материальное, природное есть лишь инобытие духа); 2) *субъективному идеализму*, в котором отрицается всякая объективная реальность (если его исходные посылки проводятся последовательно) и утверждается субъективная реальность в качестве единственной реальности вообще; 3) *дуализму*, признающему существование двух изначальных объективных реальностей — духовной и материальной, которые способны взаимодействовать друг с другом, оставаясь принципиально независимыми по своей субстанциональной природе; 4) *вульгарному материализму* и его современным эквивалентам в виде, например, радикального физикализма «научных материалистов». Сторонники последнего отрицают субъективную реальность в ее специфическом качестве, стремятся во чтобы то ни стало отождествить идеальное с материальным во всех отношениях и таким путем «изъять» идеальное, устранить его как лишнее, кажущееся, мифологическое из самой действительности и из научного языка. Для них допущение «идеального» в систему философских категорий равносильно измене принципу материалистического монизма; какое-либо логическое противопоставление «идеального» и «материального» безоговорочно расценивается ими как переход на позиции дуализма или трансцендентального идеализма.

В противоположность указанным направлениям диалектический и исторический материализм рассматривают идеальное, субъективную реальность как особое, уникальное свойство высокоорганизованных материальных систем, как одно из главных выражений деятельной способности социальных индивидов. Это свойство в силу его уникальности в ряду других свойств материальных систем и в силу его особой значимости для понимания сущности и существования социальных индивидов (а значит, и для понимания общественной жизни) выделяется и противопоставляется остальным свойствам материальных систем, всему, что существует как объективно реальное. Такое логическое противопоставление — неперенное теоретическое условие постановки и разработки проблемы идеального как одной из центральных проблем философского знания, составляющих внутренний мотив его исторического развития.

4. О РАЗЛИЧИЯХ В ИСТОЛКОВАНИИ ПРОБЛЕМЫ ИДЕАЛЬНОГО В МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Среди советских философов, обсуждавших в последние годы проблему идеального, нет единого мнения по целому ряду вопросов, что свидетельствует о дискуссионном характере последних. Это естественно, ибо марксистско-ленинская философия представляет собой творчески развивающееся учение, постоянно углубляющее свою проблематику, неразрывно связанное с общественной практикой. Под влиянием новейших достижений науки и общественной практики проблема идеального обнаруживает новые существенные грани: в сети образующих ее классических вопросов формируются новые остроактуализованные теоретические задачи, требующие творческого исследования.

Философы-марксисты единодушны в решении ключевых вопросов о природе идеального, в критике идеалистических и дуалистических концепций идеального, в решительном противопоставлении им принципов диалектического и исторического материализма. Однако наряду с принципиальными решениями общеполитического плана имеются расхождения в истолковании ряда конкретных вопросов, относящихся к содержанию категории идеального, к оценке ее логических связей с другими категориями диалектического и исторического материализма, ее мировоззренческих и методологических функций в системе научного знания и др. Отчасти эти расхождения обусловлены тем, что многоплановая проблема идеального берется авторами в разных аспектах, которые оказываются теоретически слабо связанными. Из-за этого расхождения часто имеют мнимый характер или во всяком случае сильно преувеличиваются. Однако по ряду вопросов действительно существуют разногласия. Они и будут предметом нашего анализа¹.

Большинство авторов, касавшихся в последние годы тех или иных аспектов проблемы идеального, четко проводят мысль об отражательной сущности идеального и его необ-

¹ Публикации по проблеме идеального, вышедшие в 50—60-х годах, и взгляды на эту проблему ряда не упоминаемых в данном обзоре

ходимой связи с мозговыми процессами, ясно выражают логическую противопоставленность идеального и материального, рассматривая идеальное главным образом в гносеологическом аспекте. Избегая нередко термина «субъективная реальность», они тем не менее достаточно определенно ограничивают значение категории идеального именно в этом смысле, т.е. характеризуют идеальное как субъективный образ, мысль о предмете, познавательное отображение и т.п. П. В. Копнин так иллюстрирует основную специфическую черту идеального: «Идеальное — отражение действительности в формах деятельности человека, его сознания и воли; это не какая-то умопостигаемая идеальная вещь, а способность человека в своей деятельности духовно, в мыслях, целях, воле, потребностях воспроизводить вещь, оперировать образами» [107, с. 109].

Подчеркивая обусловленность идеального мозговыми процессами, с одной стороны, и предметной деятельностью — с другой, А. М. Коршунов пишет: «Идеальное есть образ-значимость, связанный с использованием отражения в деятельности людей» [109, с. 65]. Выступая против так называемого двухаспектного истолкования идеального, он справедливо отмечает, что идеальное сохраняет свою определенность и в гносеологическом, и в онтологическом аспектах рассмотрения, ибо идеальное существует лишь в рамках психического; отношение же последнего к мозгу неотделимо от его отношения к внешнему миру: «Сущность психического состоит в идеальном отображении, осуществляемом человеком с помощью мозга. Как по отношению к объекту, так и по отношению к своему материальному носителю это свойство выступает идеальным образом внешних предметов» [109, с. 59].

Особенно последовательно трактовка идеального как субъективной реальности проводится А. Г. Спиркиным: «Мысль, сознание реальны. Но это не объективная, а субъективная реальность» [195, с. 67]. Важность такого определения идеального подчеркивается и другими авторами [163, с. 60—62].

авторов подробно рассматривались нами в книге «Психические явления и мозг» (см. [72, § 5 и § 12]).

А. Г. Спиркин критикует вульгарно-материалистические тенденции в подходе к проблеме идеального, попытки превратить субъективную реальность в объективную реальность, «растворить» идеальное в предметной деятельности: «Идеальное — это не сама предметная деятельность, а лишь *духовный аспект* этой деятельности. Сведение идеального к предметной деятельности не выводит нас за пределы вульгарного материализма в его бихевиористской разновидности» [195, с. 65].

Он подчеркивает при этом единство двух главных планов проблемы идеального: органическую связь идеального с мозговыми процессами и социальной деятельностью человека. Указанные планы не должны противопоставляться друг другу. А. Г. Спиркин отмечает также неправомерность противопоставления общественно-исторического и индивидуально-психологического подходов к проблеме идеального (см. [195, с. 73]). Как и А. М. Коршунов, он выступает против распространенного взгляда, согласно которому сознание идеально лишь в гносеологическом аспекте и должно непременно рассматриваться как материальное в онтологическом аспекте, иначе будто бы истолкование идеального противоречит принципу материального единства мира (см. [195, с. 66—67]).

Значительный интерес представляет подход к проблеме идеального, развиваемый В. С. Тюхтиным, который последовательно проводит мысль об отражательной природе идеального, его функциональном характере. Идеальное строго связывается им лишь с психическими процессами, человеческим сознанием и рассматривается как особое свойство высокоорганизованных материальных систем, функция головного мозга. По мнению В. С. Тюхтина, проблема идеального должна разрабатываться не только в гносеологическом плане; идеальное «может и должно быть объяснено в естественно-научном плане на основе взаимосвязи основных материальных факторов... как особое функциональное свойство единства этих факторов» [212, с. 211].

Исходным пунктом анализа проблемы идеального для В. С. Тюхтина служит разделение всех свойств вещей на два типа: субстратные свойства и свойства-отношения (см. [212, с. 206—207]). «Несмотря на то что существование свойств-

отношений неразрывно с субстратными свойствами, первые *можно выделить по их особой функции*, роли, актуальному использованию, применению, — пишет он. — На определенном уровне своей организованности материальные системы приобретают способность реагировать на отношения упорядоченности (организацию, структуру), элиминируя при этом вещественно-энергетическую (субстратную) сторону воздействия. Это и означает, что в таких системах происходит функциональное отделение отношений упорядоченности от субстанциональных свойств вещей, их актуальное использование в определенной функции» [212, с. 208—209]. С высшим уровнем выделения отношений и оперирования ими и связывают обычно, по его мнению, понятие идеального (см. [212, с. 210]). Здесь обнаруживается «новый фактор сигнально-информационной причинности, являющийся выражением активности самоорганизующихся систем» [212, с. 210].

Таким образом, обосновывается функциональная сущность всех тех явлений, которые относятся к субъективной реальности, ибо последняя означает «представленность» субъекту определенного «отношения», «структуры», «содержания», в то время как их субстратные носители для субъекта элиминированы. Такое или близкое к нему функциональное истолкование идеального разделяется А. М. Коршуновым (см. [109, с. 64—65]), А. Г. Спиркиным (см. [195, с. 69]) и рядом других авторов, в том числе и нами.

Отмечая возможность и необходимость рассмотрения сознания не только в гносеологическом, но и в онтологическом аспектах, В. С. Тюхтин, однако, склонен связывать с последним исследование субстратного носителя явлений сознания, проводимое естественно-научными средствами (см. [212, с. 211]). Здесь мы не вполне согласны с ним, ибо считаем, что онтологический аспект изучения явлений сознания нельзя сводить лишь к выяснению их связей с мозговыми процессами и тем более к способам естественно-научного исследования, так как этот аспект включает рассмотрение их особенностей в качестве субъективной реальности как таковой (с точки зрения ее структуры, оперативно-динамических свойств, ценностных векторов, внутренней самоорганизации и т.п.). Кроме того, исследование связи явлений субъективной реальности с их

материальными носителями необходимо предполагает выход за пределы мозговой нейродинамики — в социальную деятельность и общение, а значит, включает не только естественно-научное, но и социальное исследование. Создается впечатление, что В. С. Тьютин в ряде случаев не исключает возможность оценки категории идеального как выражающей лишь гносеологический аспект сознания (см. [212, с. 212]). В этом проявляется тенденция автора к так называемой двухаспектной трактовке идеального.

Авторы, взгляды которых рассматривались выше, недвусмысленно определяют идеальное в качестве субъективной реальности, стремятся охватить оба ракурса проблемы идеального: естественноисторический и социально-исторический, что способствует преодолению «одномерного» видения данной проблемы.

Помимо изложенного подхода, в нашей литературе представлен и иной взгляд, сторонники которого признают исходное определение идеального как субъективной реальности и подчеркивают также функциональную природу идеального. Вместе с тем они полагают, что категория идеального характеризует сознание лишь в гносеологическом аспекте, в онтологическом же аспекте она утрачивает смысл. А это означает, что сознание, как они подчеркивают, идеально лишь в гносеологическом аспекте, но материально в онтологическом.

Наиболее подробно этот взгляд на проблему идеального развивался Я. А. Пономаревым (см. [171, гл. III]) и В. Н. Сагатовским [182, 183]), его защищали и другие философы [167]). Так как указанная точка зрения, именуемая часто «двухаспектным подходом», уже подвергалась нами подробному критическому анализу (см. [72, с. 190—193; 77]), мы ограничимся лишь несколькими замечаниями.

На наш взгляд, «двухаспектное» истолкование сознания предполагает «двухаспектное» истолкование материи, а это ведет к весьма сомнительным следствиям. Такой подход обусловлен своего рода гипостазированием понятий онтологического и гносеологического, в результате чего создается впечатление, будто они обладают смыслом, независимым от категорий материального и идеального. В действительности, однако, смысл понятий онтологического и гносеологического в суще-

ственной мере определяется посредством категорий материального и идеального, а не наоборот, понятие онтологического указывает на существование чего-либо. Но существование вообще не имеет определенного смысла без указания на то, о какой реальности идет речь — объективной или субъективной.

Когда же мы говорим, что объективная реальность существует (или что субъективная реальность существует), то мы ничего не прибавляем к указанным категориям, ибо они имплицитно несут в себе признак существования. Поэтому определение категории сознания посредством понятия онтологического не меняет ее значение на противоположное, не позволяет утверждать, что сознание есть материя (а равно, что идеальное есть материальное).

Неверно считать категорию идеального сугубо гносеологической. Идеальное есть всегда отображение некоторого объекта. Но этим содержание данной категории не исчерпывается, ибо идеальное всегда есть также реальность сознательного акта и, более того, реальность внутреннего мира личности. Это как раз и означает единство гносеологического и онтологического аспектов категории идеального.

Утверждение, что сознание идеально только в гносеологическом аспекте и материально в онтологическом, обусловлено, как нам кажется, наряду с чрезмерным обособлением каждого из них еще и тем, что познавательное отношение жестко ограничивается лишь отображением *внешнего* объекта. В результате игнорируется или остается в тени рефлексивность всякого сознательного акта. Нередко при этом познавательное отношение берется как сугубо истинностное, без учета того, что оно является так же и ценностным. Игнорирование же ценностного аспекта познавательного отношения неизбежно приводит к упрощению проблемы идеального.

Единство онтологического и гносеологического аспектов философского знания исключает такое чрезмерное их обособление, которое делало бы зависимым от каждого из них содержание фундаментальных категорий материи и сознания, материального и идеального¹.

¹ Разработка проблемы соотношения онтологических, гносеологических, аксеологических и праксеологических аспектов философского

Необходимо поставить вопрос иначе. Всякая категория диалектического материализма и прежде всего категории материи и сознания несет в своем содержании единство онтологического и гносеологического аспектов. Это единство проявляется в том, что содержание категории материи (или сознания) означает и *объект отображения* и *отображение объекта*. Поэтому чисто онтологическая трактовка содержания категории материи (или сознания) иллюзорна, является продуктом наивного онтологизма (когда мыслят, не замечая мышления, не «чувствуя» его, и потому отождествляют отображение объекта с объектом отображения; здесь наивный онтологизм по существу смыкается с наивным гносеологизмом, для которого исключается какая-либо внеположенность объекта познавательному акту).

Сторонники «двухаспектного подхода» пытаются преодолеть трудности концептуального соотнесения категорий материального и идеального в связи с необходимостью последовательной реализации принципа материального единства мира. Привлекательной стороной этого подхода является то, что он ориентирован на естественно-научные исследования психических явлений, стремится обосновать понимание сознания как свойства высокоорганизованной материи, как функции головного мозга. Однако подобные взгляды чрезмерно автономизируют категории онтологического и гносеологического, что приводит к ряду теоретических неопределенностей и противоречий. Поэтому, как нам кажется, «двухаспектный подход» вряд ли может считаться перспективным¹.

В отличие от рассмотренных точек зрения в нашей философской и психологической литературе довольно часто встречается трактовка идеального, в которой акцентируется соци-

знания представляет, по нашему убеждению, одну из чрезвычайно актуальных задач, которой пока еще не уделяется должного внимания. Отмстим, однако, книгу П. В. Алексеева [10], в которой указанная проблематика получила основательное освещение в связи с анализом содержания основного вопроса философии.

¹ Истолкование идеального как сугубо гносеологической категории и «двухаспектный подход» неоднократно подвергались критике (см., например, [108, с. 93; 136, с. 56-60; 181, с. 142—143]).

ально-культурный аспект проблемы и настойчиво игнорируется возможность и правомерность исследования связей идеального с деятельностью мозга. В этом случае категория идеального предстает как синоним всеобщих и необходимых форм духовной деятельности, воплощенных в социальной предметности и социальных отношениях, в общезначимых ценностях, в структурах языка, в логике мышления.

Указанная точка зрения выражается в разных вариациях. Это касается прежде всего истолкования идеального в плане категории деятельности и объяснения способа существования того, что именуется идеальным. Однако, несмотря на различные нюансы и недостаточно четкую концептуальную оформленность, мы видим тут общую установку, объединяющую ряд авторов, общую направленность в трактовке категории идеального, которая ориентирована преимущественно на проблематику исторического материализма, этики, эстетики, культурологии. Наиболее ярко и последовательно рассматриваемая трактовка категории идеального была проведена в работах Э. В. Ильенкова.

Безвременно ушедший из жизни Э. В. Ильенков был видным советским философом, внесшим несомненный вклад в разработку проблемы идеального и заострившим ряд ее важных и трудных вопросов. Позиция Э. В. Ильенкова имеет многих сторонников. Поэтому ее критический разбор сохраняет актуальность. Мы надеемся, что наш подход к проблеме идеального также будет подвергнут строгому критическому анализу. Это будет полезно и справедливо, независимо от того, сможем мы ответить своим оппонентам или нет.

Большое значение для разработки проблемы идеального имела статья Э. В. Ильенкова, опубликованная в «Философской энциклопедии» еще в 1962 г. [89]). В ней ставились глубокие вопросы, будившие творческую мысль. И то, что ряд ее положений вызывал сомнения и даже решительное несогласие, не умаляло ее ценности. Эта статья ознаменовала важный этап в исследовании категории идеального. Мы считаем своим долгом подчеркнуть, что указанная статья и последующие публикации Э. В. Ильенкова в наибольшей степени стимулировали наши размышления над проблемой идеального. И в этом мы многим ему обязаны.

В развернутом виде его взгляды излагаются в посмертной публикации «Проблема идеального» (см. [91, 92]). Эта работа и будет служить предметом нашего рассмотрения.

Э. В. Ильенков исходил из тех вполне правомерных вопросов, которые находились в центре внимания Платона. Речь идет прежде всего о природе всеобщих идей (математических истин, логических категорий, нравственных императивов и т.п.), противостоящих «мимолетным» чувственным впечатлениям, «единичным состояниям души». «Как бы сам Платон ни толковал далее происхождение этих безличных всеобщих прообразов-схем всех многообразно варьирующих единичных состояний «души», выделил он их в особую категорию совершенно справедливо, на бесспорно фактическом основании, ибо все это всеобщие нормы той культуры, внутри которой просыпается к сознательной жизни отдельный индивид и требования которой он вынужден усваивать как обязательный для себя закон своей собственной жизнедеятельности» [91, с. 130].

Справедливо подчеркивая социальную сущность такого рода «идей» как норм культуры, Э. В. Ильенков ограничивал категорию идеального исключительно теми духовными явлениями, которые обладают достоинством всеобщности и необходимости [91, с. 131, 132, 137, 140 и др.]. По его мнению, определение категории идеального несовместимо с чувственно-конкретным, единичным и случайным, в силу чего «бессмысленно применять это определение к сугубо индивидуальным состояниям психики отдельного лица в данный момент» [91, с. 140].

Отсюда следует, что мои чувственные образы, моя «мимолетная» мысль о чем-либо (и по существу всякое сознательное переживание, ибо оно соткано из подобных «мимолетностей») не могут определяться посредством категории идеального. Но тогда они должны быть названы материальными. Кроме того, ведь «мимолетное» может быть гениальным поэтическим или теоретическим озарением и обрести «вечность». История знает множество таких «звездных мгновений человечества», о которых писал Стефан Цвейг [276].

Отрицая правомерность определения чувственных образов и прочих «мимолетностей» как идеальных, Э. В. Ильен-

ков нигде прямо не называл их материальными. Такова первая теоретическая неувязка. Она проистекает из того, что Э. В. Ильенков не принимал исходного определения идеального как субъективной реальности, не проводил с самого начала своих рассуждений четкого логического противопоставления категорий материального и идеального. Разумеется, он неоднократно говорил о таком противопоставлении, но нигде не фиксировал, что противопоставление идеального материальному есть противопоставление идеального объективной реальности. Идеальное сразу определялось «как всеобщая форма и закон существования и изменения многообразных, эмпирически чувственно данных человеку явлений» [91, с. 131]. Но в таком виде оно не может быть логически четко противопоставлено материальному как объективной реальности. Акцент же на том, что идеальное «выявляется и фиксируется только в исторически сложившихся формах духовной культуры, в социально значимых формах своего выражения» [91, с. 131], нисколько не проясняет сути дела.

Заметим, что различие между категориями идеального и всеобщего должно проводиться и в том принципиальном отношении, что категория всеобщего характеризует не только продукты мышления, но и саму объективную реальность, а это обязывает дифференцировать материальное и идеальное и в данном отношении. Такое различие четко проводится А. П. Шептулиным, который подчеркивает, что «категории диалектики представляют собой идеальные образы, отражающие и выражающие в чистом виде всеобщие свойства и отношения, всеобщие формы бытия, существующие в объективной действительности в органической связи с единичным и особенным» [229, с. 414]. Однако «выявляемые всеобщие свойства и связи выражаются не только в идеальных образах, но и через создаваемые людьми средства труда, формы их деятельности» [229, с. 411].

В работах Э. В. Ильенкова мы нигде не встречаем утверждения, что определение идеального в качестве субъективной реальности неверно. Однако фактически это исходное определение идеального им решительно отвергается, поскольку во многих случаях он прямо называл идеальное особой «объективной реальностью» (см. [92, с. 157]). И здесь, на наш взгляд,

обнаруживается еще одна существенная теоретическая неувязка в его изложении проблемы идеального. На ней мы остановимся подробнее.

Э. В. Ильенков связывал идеальное главным образом с опредмеченными результатами деятельности, в силу чего оно становится неотличимым от того класса материальных объектов, которые носят социальный характер. ««Идеальность» вообще и есть, — считал он, — в исторически сложившемся языке философии характеристика таких вещественно зафиксированных (объективированных, овеществленных, опредмеченных) образов общественно-человеческой культуры, то есть сложившихся способов общественно-человеческой жизнедеятельности, противостоящих индивиду с его сознанием и волей как особая *«сверхприродная» объективная действительность*, как особый предмет, сопоставимый с материальной действительностью, находящийся с нею в одном и том же пространстве и именно поэтому часто с нею путаемый» (курсив наш. — Д. Д.) [91, с. 139—140]. Однако невозможно сопоставлять «объективную действительность», какой бы особой она ни была, с «материальной действительностью», ибо это одно и то же. Когда идеальное называют особой («сверхприродной», социальной) объективной действительностью, то его тем самым представляют как вид материального. Здесь, конечно, следует говорить не об идеальном, а о специфическом классе материальных объектов — о *социальной объективной реальности* в отличие от чисто природной (этот вопрос мы подробно обсудим ниже).

В этой связи уместно привести важные соображения В. И. Шинкарука, раскрывающие подоплеку возведения идеального в ранг «особой объективной реальности». Как он отмечает, система человеческого знания «по отношению к отдельному индивиду есть *внешняя*, подлежащая освоению (превращению во внутреннее) *общественноданная реальность*. Сама по себе она существует, конечно, в сознании людей, ибо книги и другие средства хранения и передачи знаний приобретают *смысл* лишь в сознании пишущего и читающего, говорящего и слушающего. Однако, усваивая духовную (субъективную) реальность через материальные «вещи» как *внешнюю реальность*, индивид стихийно вырабатывает представление о ней как о

некой «объективной реальности»» [230, с. 179]. Возникает иллюзия, что это «самосушая реальность» [230, с. 179], если она отрывается от индивидуального сознания. Именно в эту иллюзию, по словам В. И. Шинкарука, и впал Гегель. В действительности же «исторический субъект познания — это *общество в человеке и человек в обществе*. Субъект — диалектическое единство общего и особенного, общественного и индивидуального» [230, с. 187]. И это прежде всего «*живой человек и пока он живой*» [230, с. 187].

Предлагаемая Э. В. Ильенковым трактовка категории идеального порождает ряд других неясностей, возникающих при попытках ее логического соотнесения с категорией материального. Верно отмечая то обстоятельство, что всякий социальный предмет несет определенный функциональный смысл, задаваемый существующей системой общественных отношений (прежде всего системой производства и потребления), что функциональные свойства социального предмета не могут отождествляться с его «природными» свойствами (физическими, химическими и т.п.), что последние выражают и «представляют» не сами себя, а совсем другое, «сверхприродное», социальное отношение, Э. В. Ильенков видел суть проблемы идеального именно в таком отношении замещения одного другим. Тем самым он, как и многие другие советские авторы, занимает позицию функционального истолкования идеального. Однако в отличие от В. С. Тютютина, А. М. Коршунова и других, рассматривающих идеальное как функциональное свойство человеческой отражательной деятельности (в том числе как свойство, функцию мозга), у него идеальное выступает как принципиально внеличностное и надличностное функциональное отношение, реализуемое не в человеческой голове, а в самой социальной предметности.

«Под «идеальностью» или «идеальным», — писал Э. В. Ильенков, — материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное и строго фиксируемое отношение между двумя (по крайней мере) материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли представителя другого объекта, а еще точнее — всеобщей природы этого объекта, всеобщей формы и закономерности

этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически очевидных вариациях» [91, с. 131]. Приведенное определение идеального является, по нашему мнению, слишком широким и абстрактным. Оно охватывает любую функциональную, *кодovou зависимость*, в том числе и такую, которая никак не связана с человеческой культурой и может выступать как сугубо объективная реальность. Например, когда кошка пристально следит за мышью, то возникающие на выходе ее сетчатки нервные импульсы несут в мозг информацию о данном внешнем объекте, т.е. это материальный процесс, который, «оставаясь самим собой, выступает в роли представителя другого объекта». То же мы видим во всяком условном рефлексе: вспышка света или звонок «представляют» собаке пищу и т.п.

Неясно, что означает «всеобщая природа», «всеобщая форма», «всеобщая закономерность» объекта. «Всеобщую закономерность» чего «представляет», скажем, «Лебединое озеро»? (Пример идеального, приводимый автором.)

Между тем именно отношение «представленности» одного материального объекта другим расценивалось Э. В. Ильенковым как решающий и специфический признак идеального. Это многократно подчеркивалось им при рассмотрении стоимостного отношения. Говоря о тех случаях, когда натуральная форма одного товара становится формой стоимости другого товара, он заключал: *«Поэтому, а не почему-либо еще форма стоимости идеальна, то есть представляет собой нечто совершенно отличное от осязаемо телесной формы той вещи, в которой она представлена, «репрезентирована», выражена, «воплощена», «отчуждена»»* (курсив наш. — Д. Д.) [92, с. 148]. «Вот это отношение представления (отношение репрезентация)... и получило в гегелевской терминологической традиции титул «идеального»» [92, с. 147].

Здесь мы вынуждены подробно рассмотреть настойчиво повторяемое Э. В. Ильенковым утверждение, что форма стоимости идеальна.

Э. В. Ильенков писал: «Маркс в «Капитале» вполне сознательно использует термин «идеальное» в том его формальном значении, которое придал этому термину Гегель, а не в том, и каком его употребляла вся догегелевская традиция,

включая Канта... *Значение термина «идеальное» у Маркса и у Гегеля одно и то же...*» [92, с. 147]. «Согласно тому значению, которое придает слову «идеальное» К. Маркс, форма стоимости вообще (а не только денежная ее форма) есть форма «чисто идеальная»... Цена или денежная форма стоимости, как и всякая форма стоимости вообще, идеальна потому, что она совершенно отлична от осязаемо-телесной формы того товара, в котором она представлена, читаем мы в главе «Деньги, или обращение товаров» (здесь дается сноска на с. 105 т. 23 Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса. — Д. Д.). Иными словами, *форма стоимости идеальна, хотя существует вне сознания человека, независимо от него, в пространстве вне головы человека, в вещах, то есть в самих товарах* (здесь опять та же сноска. — Д. Д.). Такое словоупотребление может очень сильно озадачить читателя, привыкшего к терминологии популярных сочинений о материализме и об отношении материального к «идеальному». *«Идеальное», существующее вне головы и вне сознания людей,— совершенно объективная, от их сознания и воли никак не зависящая действительность особого рода, невидимая, неосязаемая, чувственно не воспринимаемая и потому кажущаяся им чем-то лишь «мыслимым», чем-то «сверхчувственным»»* (курсив наш. — Д. Д.) [91, с. 136].

Мы привели столь длинную цитату, чтобы исключить недоразумения и точно представить ход мысли ее автора. Скажем прямо, что причисляем себя к сторонникам «терминологии популярных сочинений». Для нас «идеальное», существующее «вне головы и вне сознания людей», есть либо материальное, либо гегелевский абсолютный дух.

Отношение «представленности», репрезентации не является специфическим признаком того, что именуется идеальным. Оно характеризует чрезвычайно широкий класс биологических и социальных объектов, представляющих собой объективную реальность. Стоимостное отношение есть отношение репрезентации, но это сугубо материальное отношение. Понятие же о стоимостном отношении есть явление идеальное, есть отражение в голове человека объективно реального отношения. Оно тоже представляет не само себя, а определенный аспект объективной действительности, с ко-

торой его не следует смешивать. Идеальное, таким образом, есть весьма специфичный вид репрезентации — «представление» в форме мысли, субъективного образа того, что в них отображается.

Поэтому нельзя согласиться с тем, что значение термина «идеальное» у К. Маркса и у Гегеля одно и то же, а тем более неверно считать, будто, согласно Марксу, форма стоимости идеальна. К сожалению, Э. В. Ильенков не приводит слов К. Маркса из «Капитала» и из «Экономических рукописей», на которые он ссылается. Непредвзятое же их прочтение позволяет утверждать, что К. Маркс всюду последовательно понимает под идеальным явления субъективной реальности, а это исключает истолкование идеального как существующего не в голове, а в «пространстве вне головы человека, в вещах, то есть в самих товарах».

Приведем те места из произведений К. Маркса, на которые ссылался Э. В. Ильенков, стремясь подтвердить свою точку зрения. Обратимся к «Капиталу». В главе «Деньги, или обращение товаров» К. Маркс пишет: «Цена, или денежная форма товаров, как и вообще их стоимостная форма, есть нечто, отличное от их чувственно воспринимаемой реальной телесной формы, следовательно, — форма лишь *идеальная, существующая лишь в представлении*» (курсив наш. — Д. Д.) [1, т. 23, с. 105]. На этом высказывании К. Маркса Э. В. Ильенков и основывал свои заключения. Однако он оставлял в тени то обстоятельство, что обращение товаров необходимо опосредовано человеческими отношениями, необходимо предполагает отображение стоимости товара в голове тех, кто включен в эти отношения. Производитель и потребитель товаров могут не знать теории стоимости, но они всегда более или менее адекватно отображают их стоимость, что составляет неперенный фактор процесса обращения товаров.

Э. В. Ильенков подчеркивал сугубо объективное отношение «представленности» одного товара другим, исключая человеческий аспект этого отношения. К. Маркс же берет это отношение в единстве его объективных и субъективных составляющих. В приведенном высказывании К. Маркса термин «представление» означает «человеческое представление». «Идеальное» связывается здесь именно с «человеческим пред-

ставлением», а не с «представленностью» одного товара другим, хотя «идеальное» и выступает как отображение в сознании такой «представленности». И это становится очевидным из дальнейшего рассуждения К. Маркса, которое, к сожалению, не приводилось Э. В. Ильенковым.

К. Маркс четко фиксирует не только отношение товаров друг к другу, но и отношение стоимости товара и ее отображения в голове товаровладельцев; стоимость товара, заключенная в самих вещах, *«выражается в их равенстве с золотом, в их отношении к золоту, в отношении, которое, так сказать, существует лишь в их голове»*. Хранителю товаров приходится поэтому одолжить им свой язык или навесить на них бумажные ярлыки... Так как *выражение* товарных стоимостей в золоте носит идеальный характер, то для этой операции может быть применимо также *лишь мысленно представляемое, или идеальное, золото*. Каждый товаровладелец знает, что он еще далеко не превратил свои товары в *настоящее золото*, если придавал их стоимости *форму цены, или мысленно представляемого золота*, и что ему не нужно ни крупинцы реального золота для того, чтобы *выразить* в золоте товарные стоимости на целые миллионы. Следовательно, свою функцию меры стоимостей деньги выполняют лишь как *мысленно представляемые, или идеальные, деньги*. Это обстоятельство породило самые нелепые теории денег» (курсив наш. — Д. Д.) [1, т. 23, с. 105—106].

Как видим, К. Маркс совершенно однозначно связывает идеальное лишь с «мыслимо представляемым» и отличает его от материального как существующего объективно реально. Термин «идеальное» употребляется им всюду не «в том его формальном значении, которое придавал этому термину Гегель», а именно в том его значении, «популярном», по выражению Э. В. Ильенкова, в каком он фигурирует в примере Канта о мыслимых и реальных талерах (см. [91, с. 137]). То же мы видим и в «Экономических рукописях 1857—1858 гг.». В главе о деньгах К. Маркс пишет: «Цена есть свойство товара, определение, в котором он *мысленно представляется* как деньги. Он уже не непосредственная, а отраженная определенность товара. Наряду с реальными деньгами товар существует теперь как идеально положенные деньги» [2, с. 157]. Все это

позволяет решительно возразить против того, что К. Маркс якобы считал идеальное существующим «вне головы человека, в вещах, то есть в самих товарах».

К. Маркс дал непреходящие по своему методологическому значению образцы критики тех проводимых в «гегелевской традиции» взглядов, для которых было характерно смешение идеального и материального, абстракций с объективной действительностью. Укажем хотя бы на критику К. Марксом Ф. Лассалья в связи с его комментариями слов Гераклита: так золото превращается во все вещи, а все вещи в золото. К. Маркс пишет: «Золото, говорит Лассаль, здесь — деньги (это верно), а деньги — это стоимость. Итак, идеальное — всеобщее, единое (стоимость), а вещи — реальное, особенное, множественное. Это поразительное рассуждение он использует для того, чтобы в длинном примечании указать на серьезность своих открытий в науке политической экономии. Тут что ни слово, то промах, но преподнесено все с удивительной претенциозностью. По одному этому примечанию я вижу, что в своем втором великом творении парень намерен изложить политическую экономию по-гегелевски» [1, т. 29, с. 223—224].

Трактовка Э. В. Ильенковым категории идеального весьма популярна среди некоторых философов и психологов. Близкие к его взглядам высказывания встречаются, например, у А. Н. Леонтьева, когда он говорит о выделении «идеальной стороны объектов», под которой имеется в виду опредмеченное содержание человеческой деятельности (см. [128, с. 30]). Отсюда установка на примат результата деятельности над ее процессом и неправомерное, на наш взгляд, убеждение, что «осуществленная деятельность богаче, истиннее, чем предваряющее ее сознание» [128, с. 129].

В. В. Давыдов интерпретирует опредмечивание образа «как его переход в объективно идеальное свойство предмета» [62, с. 40]. Но тогда возникает вопрос: чем отличается «идеальное свойство предмета» от его материальных свойств? Тем, что оно является не естественно-природным, а обусловленным человеческой деятельностью? Получается, что, например, стреловидность крыльев самолета — это его идеальное свойство, ибо оно есть результат опредмечивания идей конструктора. Состав металла, из которого сделаны крылья, тоже

является идеальным свойством, так как использованный в данном случае сплав был заранее спроектирован и рассчитан. Получается, что все основные свойства самолета идеальны, материальных свойств у него нет (за исключением свойств атомов, из которых состоят детали и части самолета).

Вряд ли нужно доказывать несостоятельность такого рода деления свойств социального предмета посредством терминов «материальное» и «идеальное». Ведь всякое материальное свойство предмета есть его объективное, реальное свойство. В чем же тогда заключаются его идеальные свойства? Если речь идет о «готовом» социальном предмете самом по себе, вне процесса его распрепредмечивания, отображения в голове человека, то использование категории идеального для выражения его свойств оказывается неправомерным.

Следует остановиться также на позиции С. Л. Рубинштейна, который рассматривал категорию идеального в ее отношении к понятию психического. Весьма часто цитируется следующее его высказывание: «Идеальность по преимуществу характеризует идею, образ, по мере того как они, объективируясь в слове, включаясь в систему общественно выработанного знания, являющегося для индивида некоей данной ему «объективной реальностью», приобретают таким образом относительную самостоятельность, как бы вычлняясь из психической деятельности индивида» [178, с. 41].

Однако это высказывание, близкое к точке зрения Э. В. Ильенкова, еще не дает полного представления о позиции С. Л. Рубинштейна. По-видимому, не случайно в приведенном высказывании С. Л. Рубинштейн употреблял выражение «по преимуществу». Оно устраняет жесткость формулировки и оставляет возможность приложения категории идеального к психической деятельности в ее процессуальном аспекте. У С. Л. Рубинштейна результат и процесс диалектически взаимосвязаны. Об этом свидетельствует его понимание соотношения психического и логического (весьма важный пункт проблемы идеального!). Согласно С. Л. Рубинштейну, мышление как психический процесс так или иначе несет в себе логические структуры, которые обладают по отношению к индивиду «относительной самостоятельностью», статусом норм культуры, общественного сознания (см. [178, с. 48—49, 51—52 и др.]).

Об этом свидетельствует и решительная критика С. Л. Рубинштейном платонистской абсолютизации мышления, обусловленной отрывом результата мышления от познавательной деятельности субъекта (см. [178, с. 47]), а также радикального антипсихологизма, когда он подчеркивает «субъективность психического», что означает «принадлежность всего психического индивиду, человеку как субъекту» [178, с. 61]. Согласно С. Л. Рубинштейну, идеальное характеризует один из аспектов психического: «В гносеологическом отношении к объективной реальности психические явления выступают как ее образ. Именно с этим отношением образа к предмету, идеи к вещи связана характеристика психических явлений как идеальных; именно в гносеологическом плане психическое выступает как идеальное. Это, разумеется, *не значит, что психические явления перестают быть идеальными, когда они рассматриваются в другой связи, например, как функция мозга*» (курсив наш. — Д. Д.) [178, с. 41, 36].

Как видно, С. Л. Рубинштейн не отрицает связи идеального с деятельностью мозга, не сводит идеальное к сугубо гносеологическому отношению и вместе с тем фиксирует «представленность» логических норм в индивидуальном сознании, в психической деятельности реальных индивидов. И хотя взгляд С. Л. Рубинштейна на проблему идеального выражен не всегда четко и последовательно, его позиция существенно отличается от во многом совпадающих мнений Э. В. Ильенкова, А. Н. Леонтьева и В. В. Давыдова.

Э. В. Ильенков отрицательно относился к любым попыткам интерпретации категории идеального посредством общенаучных понятий (например, посредством понятия информации), отвергал любое стремление теоретически связать идеальное с отражательной деятельностью мозга. Все это объявлялось «натурализмом», «псевдоматериализмом» и т.п. По его мнению, «такая (в данном случае физиологическая) *диверсия* в область науки не может принести никаких плодов...» (курсив наш. — Д. Д.) [91, с. 129]. Это сказано в наш адрес по поводу информационного подхода к проблеме «сознание и мозг». Поскольку такого рода взгляды уже подвергались нами подробному критическому разбору, здесь нет нуж-

ды продолжать полемику по этим вопросам (см. [72, § 3, § 12; 75, с. 6—9, 136—143, 147]).

Остановимся лишь на одном моменте. Действительно, если «идеальность есть характеристика вещей» (см. [92, с. 157]), а не сознания, то тогда бессмысленно связывать «идеальность» с функционированием мозга — таков лейтмотив рассуждений Э. В. Ильенкова. Однако и здесь он проявляет непоследовательность. Многократно с присущей ему страстностью повторяя и варьируя мысль о том, что идеальное есть «особый, абсолютно независимый от устройства «мозга» и его специфических «состояний» объект...» (курсив наш. — Д. Д.) [91, с. 136], он вместе с тем утверждает следующее: «Другое дело — мозг, отшлифованный и пересозданный трудом. Он-то только и становится органом, более того, полномочным представителем «идеальности», идеального плана жизнедеятельности, свойственного только Человеку. В этом и заключается действительно научный материализм, умеющий справиться с проблемой «идеального»» [92, с. 157]. Как будто есть какой-то иной *человеческий мозг*, не «отшлифованный» и не «пересозданный трудом»! Становится непонятным, в чем же разница между «псевдоматериализмом» с его «диверсией» в науке и «действительно научным материализмом». Подобные контрверзы возникают у Э. В. Ильенкова и по многим другим вопросам. Например, с его точки зрения чувственно-эмоциональное не обладает достоинством идеального, следовательно, это относится и к художественному образу; но тогда последний должен быть назван материальным. Однако художественный образ, несмотря на это, полагается им как идеальный.

У Э. В. Ильенкова «идеальность» предстает «как закон, управляющий сознанием и волей человека, как *объективно-принудительная схема сознательно-волевой деятельности*» (курсив наш. — Д. Д.) [92, с. 153]. Возникает вопрос: может ли сознательно-волевая деятельность совершаться не по объективно-принудительной схеме? Если да, то такая деятельность не имеет ничего общего с «идеальностью». Если нет, то тогда не существует творческой деятельности, а свободное воление есть фикция. И уж во всяком случае «идеальность» не имеет ничего общего с творческой активностью сознания.

Именно этот пункт трактовки Э. В. Ильенковым проблемы идеального вызывает у нас особенно резкое несогласие, ибо живая творческая личность лишается тут какой-либо автономии, становится марионеткой, функциональным органом «объективно-принудительной схемы».

Остается добавить, что проводившаяся Э. В. Ильенковым в течение многих лет трактовка проблемы идеального встречала серьезную критику со стороны ряда советских философов, отмечавших несостоятельность отождествления идеального с внешнепредметными формами деятельности и тем более с «готовой» социальной предметностью, неправомерность отрицания связи идеального с деятельностью мозга и т.д. (см. [108, с. 89], [153, с. 106], [176, с. 96], [135, с. 98—99], [195, с. 69, 73], [38], [207a, с. 47—50] др.).

Разумеется, в работах Э. В. Ильенкова имеется немало правильных и интересных мыслей. Это относится прежде всего к характеристикам специфических черт культурных ценностей, акцентированию надличностного статуса общественного сознания, к ряду суждений о функциональной природе социальной предметности и продуктов духовной деятельности, об инвариантности «содержания» многих таких продуктов по отношению к индивидуальному сознанию и др. Кроме того, как уже отмечалось, заостренность и эмоциональность постановки им ряда вопросов о природе идеального, несомненно, стимулировали разработку этой трудной проблемы.

Однако в своих главных установках и заключениях позиция Э. В. Ильенкова по проблеме идеального, на наш взгляд, необоснованна. В ней особенно ярко проявился тот во многом типичный для нынешнего состояния разработки данной проблемы недостаток, когда одни ее аспекты отрываются от других, не менее важных и ставятся в центре рассмотрения, в то время как остальные отодвигаются в сторону или вообще изымаются из проблемы идеального. Это касается обычно разрыва социально-нормативного и личностно-экзистенциального аспектов данной проблемы, гносеологического и онтологического, содержательного и структурного, логико-категориального и ценностно-смыслового и т.п. Особенно же типичен разрыв между четырьмя главными планами проблемы идеального: общефилософским, социально-культурным

(включающим тематику исторического материализма, этики, эстетики, научного атеизма, культурологии и многих других областей гуманитарного знания), теоретико-познавательным (в котором идеальное анализируется под углом зрения истинности знания и методологии науки) и генетико-природным, если его так можно назвать. Последний охватывает широкий круг вопросов, включающий предысторию сознания и его отношение к психике животных, связи категорий идеального и психического, идеального и информации, интерпретацию категории идеального в рамках проблемы «сознание и мозг» и проблемы искусственного интеллекта, наконец, вопросы, относящиеся к анализу структуры субъективной реальности, особенностей ее функционирования и ее статуса в системе связей материального мира.

Нет сомнения, что указанные основные планы проблемы идеального так или иначе взаимообусловлены, что разработка какого-либо из них влечет выходы в другие планы. Однако, к сожалению, в существующих исследованиях анализ ограничивается, как правило, в лучшем случае лишь общефилософским и каким-нибудь из остальных планов.

Задача же состоит в том, чтобы теоретически объединить в едином концептуальном поле все основные аспекты проблемы идеального и вместе с тем последовательно провести исходное определение идеального как субъективной реальности, в том числе и в ходе рассмотрения социально-культурного аспекта данной проблемы и анализа социальной диалектики материального и идеального.

ПСИХИЧЕСКОЕ И ИДЕАЛЬНОЕ

1. ОТРАЖЕНИЕ, ПСИХИЧЕСКОЕ. СОЗНАНИЕ. ИДЕАЛЬНОЕ

Непременным эмпирическим базисом категории идеального служат многообразные психические явления, которые описываются посредством обыденного языка и в терминах психологии. Поэтому тесная связь категорий психического и идеального не вызывает сомнений. Однако, как только мы пытаемся установить конкретные логические отношения между этими категориями, возникают немалые трудности. Они обусловлены недостаточной определенностью категории психического, тем, что в философских работах термин «психическое» употребляется в разных значениях.

Весьма часто «психическое» означает «сознание», «духовное», «субъективный образ» или даже употребляется как равнозначное «идеальному», что является данью традиции, идущей от тех времен, когда психология пребывала в лоне философии и еще не выделилась в самостоятельную науку. Подобное словоупотребление, конечно, в ряде случаев не мешает пониманию философского текста, но концептуальное соотношение «психического» и «идеального» тогда утрачивает смысл.

Нередко «психическое» берется в значении «психического отражения» (куда включается и психическое отражение животных). Иногда оно выступает в качестве центральной категории психологии, посредством которой обозначается весь круг явлений, изучаемых и описываемых этой наукой. Тут категория «психического» употребляется в двух значениях — широком и узком. В первом случае под ним понимается всякое психическое явление, присущее психике как человека, так и животного, во втором — только психические явления человека.

Не вдаваясь в более подробное рассмотрение различных значений «психического», встречающихся в философской литературе, отметим, что, на наш взгляд, наиболее адекват-

ным является употребление этого термина для обозначения центральной категории психологии. Другими словами, использование термина «психическое» в философских значениях вряд ли целесообразно, ибо он чаще всего лишь дублирует содержание таких философских понятий, как «сознание», «духовное», «субъективный образ», «чувственное отражение» и т.д. Пожалуй, только в одном случае уместно четкое употребление указанного термина в философском смысле — когда речь идет о «психическом отражении».

Заметим, что «психическое отражение» далеко не совпадает по объему с «психическим» как центральной категорией психологии (даже если оставить в стороне специфику философских и психологических понятий). Категория психического охватывает не только субъективные образы и состояния, но также действия и многообразные свойства индивида, которые не могут быть без натяжки подведены под категорию отражения, например темперамент, характер и др. Понятие же психического отражения фиксирует главным образом те отражательные акты, которые совершаются в форме субъективных образов и состояний (в отличие от актов отражения в неживых системах и в простейших биологических системах, а также в определенных звеньях сложных биологических и социальных систем, которые исключают наличие каких-либо ощущений или эмоциональных состояний).

Учитывая, что психология в настоящее время стала самостоятельной научной дисциплиной, следует рассматривать категорию психического в качестве психологического, а не философского понятия. Это, конечно, не влечет отрицания тесных (исторически и логически обусловленных) связей между философией и психологией, между психологическими категориями и рядом философских понятий. Вместе с тем важно не упускать из виду специфику философской проблематики и соответственно содержания философских понятий. Хотя философские понятия сознания, мышления, идеального могут вполне корректно интерпретироваться посредством некоторых психологических понятий, вопрос о границах такой интерпретации остается в силе.

Предварительный логический анализ важен тут еще и потому, что одни и те же термины, используемые в философии

и психологии, обозначают нередко далеко не тождественные по содержанию понятия: скажем, понятие сознания в философском смысле не тождественно понятию сознания в психологическом смысле. Содержательная близость этих понятий не должна заслонять их различий. Философское понятие сознания более абстрактно, определяется путем логического соотнесения с понятием материи. Оно интегрально отображает (и в наиболее общем виде) многообразие явлений человеческой психики, в то время как психологическое понятие сознания более дифференцировано, более конкретно по содержанию, обусловлено эмпирической феноменологией, описанием интроспективных данных и обобщением результатов психологических экспериментов.

Для ряда философских целей весьма полезно и продуктивно использование психологических понятий и обобщений как средства интерпретации, конкретизации и развития собственно философских утверждений и концепций. В этом проявляется, в частности, необходимая связь философии с наукой и практикой, что усиливает обратное мировоззренческое и методологическое воздействие философии на общественную практику и процесс научного познания.

Так, философский анализ структуры сознания, взаимосвязи категорий сознания и познания, чувственного и рационального предполагает опору на эмпирические обобщения психологии, использование новейших результатов психологических (а иногда и психопатологических) исследований. Вряд ли возможен в настоящее время глубокий философский анализ особенностей чувственного отражения без учета достижений психологических, а также некоторых психофизических и психофизиологических исследований, имеющих своим объектом ощущения и восприятия (см. [22, 126, 127, 194]). Принципиальное значение для разработки диалектики чувственного и рационального в познании представляют, например, данные о категоризованности всякого восприятия, что особенно убедительно показано Дж. Брунером [44].

Все это говорит о наличии существенных связей между философскими и психологическими понятиями, показывает правомерность интерпретации ряда философских категорий посредством психологических понятий, обобщаемых катего-

рией психического. Ниже мы будем употреблять категорию психического в узком смысле, специально оговаривая случаи ее употребления в широком смысле.

Вполне корректно утверждение, что сознание как отражение действительности есть психическое, что вне и помимо психического сознание не существует. Такого рода интерпретация философской категории сознания не означает, конечно, сведения сознания к психическому. Этим лишь конкретизируется одно из содержательных «измерений» категории сознания, ограничивается сфера существования сознания, устанавливается необходимая связь философского понимания сознания с эмпирической фиксацией явлений сознания в психологии и в терминах обыденного языка, в котором аккумулярован исторический опыт познания человеком своей психики.

Категория психического, помимо явлений сознания, охватывает многие другие объекты психологического исследования, в том числе и бессознательно-психические явления. Последние описываются обычно весьма нечетко. К ним относятся крайне разнообразные явления — как содержательно-определенные состояния и структуры интеллектуальной деятельности, так и психические регуляторные механизмы, явно не осознаваемые. Существуют к тому же и весьма различные толкования того, что именуют бессознательно-психическим¹. Эти вопросы требуют специального исследования, что не входит в нашу задачу. Для нас важно подчеркнуть следующее.

Независимо от различных толкований бессознательно-психическое является, по общему признанию, важнейшим фактором человеческой психики, учет которого необходим при философском анализе сознания. Однако понятие бессознательно-психического неправомерно соотносить непосредственно с философским понятием сознания и тем более с понятием идеального. Оно должно соотноситься с психологическим понятием сознания и только в связи с ним может использоваться для интерпретации философского понимания

¹ Представление о масштабах и трудностях проблемы бессознательно-психического дает трехтомник, подготовленный к Тбилисскому симпозиуму, посвященному указанной проблеме (см. [31, т. I, II, III]).

сознания. Поэтому абстрактные определения бессознательно-психического как идеального малопродуктивны.

Психическая деятельность человека представляет собой целостный контур сознательно-бессознательных информационных процессов. Специфика понятия бессознательно-психического обусловлена тем, что оно противопоставляется понятию сознательно-психического. Философское же понимание сознания охватывает и интегрально выражает не только сознательно-психическое, но и нерелефлексированные компоненты и структуры субъективной реальности, т.е. то, что в психологии рассматривается как разновидность бессознательно-психического. Отсюда следует, что по крайней мере некоторые бессознательно-психические феномены имеют существенное значение для понимания структурных, содержательных и процессуальных аспектов субъективной реальности. Но здесь необходим конкретный анализ, способный уточнить, какие именно бессознательно-психические феномены связаны с субъективной реальностью и какова мера этих связей. Абстрактное же утверждение, что все бессознательно-психические явления суть явления идеальные, представляется нам некорректным.

Мы еще вернемся к обсуждению этих вопросов. Предварительно лишь уточним один теоретически важный момент — различие между понятиями «психическое» и «психика». Первое характеризует всякое аналитически вычленяемое психическое явление (ощущение, эмоциональное состояние, мысль и т.п.), а также и всевозможные их синтезы; второе выражает только конкретный интеграл психических явлений. Например, ощущение есть психическое, но ощущение не есть психика, оно — элемент психики. Нельзя говорить, что всякое психическое есть психика, хотя любое психическое явление существует только в качестве элемента, фрагмента психики. Вместе с тем допустимо говорить, что психика есть психическое, ибо психика, несмотря на свою структурную сложность, может браться в ряде контекстов абстрактно, как единственное, и в этом смысле удовлетворять понятию психического.

Всякое отдельное психическое явление несет на себе печать той целостности, из которой оно извлечено. И эта целостность допускает различные способы дискретизации и, сле-

довательно, различные наборы отдельных психических явлений, которые полагаются в качестве эмпирических объектов исследования и затем обуславливают ход теоретической реконструкции целостности.

Понятие психики в психологии, выражающее момент целостности (всегда личностной, индивидуализированной), является однопорядковым с философским понятием субъективной реальности как целостного духовного образования, включающего различные компоненты. Когда мы называем явление психическим, то всегда имеем в виду какой-либо компонент психики или психику в целом. Аналогично, когда речь идет об идеальном, подразумевается либо целостная субъективная реальность, либо ее отдельные компоненты.

Весьма часто возникает теоретическая необходимость четко указать конкретный смысл, в котором употребляется категория идеального: как целостная субъективная реальность или как всякое отдельно вычленяемое явление субъективной реальности. Одно дело, когда мы говорим: сознание идеально (здесь чаще всего акцентируется субъективная реальность как целостность); другое дело, когда утверждаем, что ощущение идеально. Оба этих содержательных плана категории идеального находятся в диалектическом единстве.

Подчеркнем, что аналитический план категории идеального весьма важен при исследовании структуры субъективной реальности, ее внутреннего многообразия, а также при размежевании различных подходов к проблеме идеального и выяснении их правомерности. Так, некоторые авторы, следуя определенным классическим традициям, ограничивают идеальное только абстрактно-логическим и понятийно-всеобщим. При таком подходе ощущение, чувственный образ, эмоциональное переживание не могут быть названы идеальными, что порождает серьезные теоретические неувязки, ведет к отказу от определения идеального как субъективной реальности.

Аналитический план содержания категории идеального предполагает специфическую задачу интерпретации явлений субъективной реальности посредством психических явлений, т.е. образует специфическую плоскость соотнесения категорий идеального и психического. По нашему убеждению, всякое явление субъективной реальности должно быть интерпре-

тировано в качестве психического явления. Но, разумеется, не всякое психическое явление (в том числе не всякое бессознательно-психическое явление) может быть интерпретировано в качестве идеального. В равной степени все «целостные» характеристики субъективной реальности могут весьма плодотворно интерпретироваться посредством характеристик психики.

Таким образом, философское понятие сознания, а следовательно, и понятие идеального нельзя считать более широким, чем понятие психического. Тезис «сознание есть психическое» имеет принципиальный мировоззренческий и методологический смысл. Его принятие исключает объективно-идеалистическую и дуалистическую трактовки сознания (и идеального) как некой сущности, находящейся за пределами психики реальных человеческих индивидов, как особой духовной субстанции.

Вместе с тем указанный тезис имеет важное методологическое значение при анализе проблемы сознания и в общественно-историческом плане, ибо не позволяет выносить сознание за пределы деятельной способности социальных индивидов и «помещать» его в «готовых» результатах сознательной деятельности, в социальной предметности как таковой. *Сознание (идеальное) неотчуждаемо от психического*, не существует вне и помимо психики реальных социальных индивидов.

2. ПСИХИЧЕСКОЕ, ЛОГИЧЕСКОЕ, ИДЕАЛЬНОЕ. НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ РАДИКАЛЬНОГО АНТИПСИХОЛОГИЗМА

Резкое взаимопротивопоставление категорий идеального и психического, отрицание правомерности интерпретации идеального как психического в большинстве случаев имеет своим истоком трактовку идеального как сугубо логического. Такой подход к проблеме идеального связан с более широкой установкой, которая может быть названа радикальным антипсихологизмом. Она отчетливо выражена уже у пифагорейцев и Платона, проходит красной нитью у всех приверженцев трансцендентального идеализма. Поводом для радикального антипсихологизма служит обычно то, что логическое

как всеобщее и необходимое действительно не зависит от текущих психических состояний индивида, выступает как нечто надличностное, обязательное для всякого конкретного мыслительного процесса. Это обстоятельство особенно заостряется в логике и математике, достигая нередко платонистского звучания. Подобную абсолютизацию логических и математических форм мы можем обнаружить у Фреге и Кантора, а среди философов, например, у Гуссерля и Поппера. Отчасти это было реакцией на широко распространенный в западной философии второй половины XIX и начала XX в. крайний эмпирицизм позитивистского толка, включавший попытки психологического обоснования логики и теории познания (вспомним хотя бы Дж. Ст. Милля).

Перипетии психологизма и антипсихологизма в истории философии и логики заслуживают специального анализа. Отметим только, что позиция радикального антипсихологизма, способствовавшая постановке ряда теоретико-познавательных проблем, уяснению специфики логических и математических форм, критике позитивистского эмпиризма и попыток психологизации философского знания, вместе с тем служила зачастую предпосылкой поворота к трансцендентальному идеализму¹.

Несостоятельность редукции логического к психическому достаточно очевидна. Однако различие между этими категориями не должно абсолютизироваться. Они сохраняют всегда существенные связи, выявление которых имеет важное мировоззренческое и методологическое значение.

В каком смысле логические (и математические) формы независимы от психического? В том, что они являются отображениями объективно существующих отношений действительности и практической деятельности, закономерностей объективного мира и самого познающего мышления. Всякая логическая форма представляет собой социально закрепленный результат отображения определенного отношения, существенного свойства, имеющего универсальный (или по крайней мере чрезвычайно общий) характер для данной предметной

¹ Подобное обстоятельство отмечает М. А. Киссель, говоря о критике психологизма в буржуазной философии XX в. (см. [100, с. 21]).

области. Это относится не только к логическим и математическим формам, но и ко всякой философской, общенаучной или конкретно-научной категории. Результаты такого рода истинного отображения опредмечиваются в соответствующих знаковых и иных материальных системах, в операциях практических действий, в социальной деятельности вообще и «готовых» предметных и коммуникативных структурах.

Именно в качестве результата такого объективно подтверждаемого отображения логическая форма независима от психического, т.е. от текущих психических состояний человека, от его желаний, оценок, волевых устремлений, от его характера, темперамента, памяти и т.п. Она независима и в том отношении, что может существовать в отчужденном от человеческой психики виде, т.е. в виде системы графических знаков, в программе ЭВМ, в конструкции технического устройства. Ее независимость проявляется также в том, что, будучи усвоенной индивидом в процессе учебы, распрепредмечивания культурных ценностей, она становится имманентным фактором его субъективной реальности и в качестве такового формирует, «регулирует» наличные мыслительные процессы.

Однако во всех отмеченных случаях независимость логического от психического носит относительный характер. Логическая форма (категория, принцип, правило) есть результат *человеческого* отражения и, следовательно, необходимо связана исторически и актуально с мышлением и сознательной деятельностью людей. Не бывает мышления и сознательной деятельности вне и помимо психического. Всякая логическая форма есть форма мышления, форма познавательной деятельности и ее продукт. Из того, что отображенное и зафиксированное в ней свойство (отношение, закономерность) существует объективно реально, вовсе не вытекает, что и сама логическая форма существует вне и независимо от сознания.

В противном случае мы должны были бы признать абсолютное тождество между данной логической формой и отображенным в ней объективно существующим отношением, а в конечном итоге — абсолютное тождество между всем множеством наличествующих в логике (философии, науке) логических форм и всем множеством универсальных свойств, отношений, закономерностей в самой объективной действи-

тельности. Если же данный вопрос решается так, что все множество наличных логических форм в их взаимоотношениях (т.е. допускающих описание средствами логики, философии, науки, обыденного языка) тождественно не всему множеству объективно существующих универсальных свойств, отношений, закономерностей, а только их познанной части, то тогда непознанная часть, остающаяся не отображенной в логике (философии, науке), тоже, видимо, должна именоваться логическими формами, *неизвестными логическими формами*. Неясно только, существуют или не существуют они в наличном человеческом мышлении.

Если да, то это означает, что все логические формы предзаданы мышлению всякого человека, что они составляют некую раз и навсегда положенную сущность мышления, тождественную сущности объективной действительности, и тогда познание действительности может быть сведено к самопознанию духа, т.е. к типично платоновской схеме (или при соответствующей интерпретации к принципам гегелевской Логики).

Если же мы полагаем существование неизвестных объективных закономерностей (что вполне естественно) и возможность существования эквивалентных им логических форм, которые, однако, пока не представлены в наличном мышлении, но могут возникнуть в процессе углубляющегося познания действительности, то тогда сразу обнаруживается несостоятельность гегелевского принципа тождества мышления и бытия, а проблема логической формы приобретает иной смысл, исключая тенденцию к ее объективно-идеалистической мистификации.

То, что именуется логической формой, присуще мышлению, а не объективной действительности как таковой. Она есть отображение действительности, но существует лишь в мышлении. В конкретных актах мышления та или иная логическая форма может не рефлексироваться. Но если это логическая форма, то она должна быть выделена и описана соответствующей научной дисциплиной, математической логикой и т.п. Новые логические формы являются продуктом исследовательской деятельности конкретных людей (как и всякие новые идеи, обладающие объективным содержанием и продвигающие вперед научное познание). Будучи продуктом на-

учного мышления, новые логические формы вместе с тем существенно обогащают и совершенствуют научное мышление, повышают его эффективность в решении соответствующих проблем, что, в частности, можно видеть на примере развития модальной логики и других новейших направлений логических исследований (см. [111, 189]).

Логическая форма идеальна именно как форма актуального мышления, ибо мышление, по словам Ф. Энгельса, существует «только как индивидуальное мышление многих миллиардов прошедших, настоящих и будущих людей» [1, т. 20, с. 87]. Но индивидуальное мышление есть психический процесс, следовательно, об идеальности логических форм допустимо говорить лишь в рамках их представленности в определенных психических, мыслительных процессах реальных человеческих индивидов. Только таким путем можно последовательно провести исходное определение идеального как субъективной реальности и решительно исключить возможность объективно-идеалистической мистификации мышления, логических форм, а вместе с тем и категории идеального.

Не существует никакого надличностного и внеличного мышления, оно исключительно личностно, хотя его логические формы, его нормативность имеют надличностный характер. Ведь человек есть социальное существо, и его мышление есть социальный акт, т.е. непременно обусловлено языком, интериоризованными культурными ценностями, включенностью в межличностные коммуникации; оно осуществляется в актах распредмечивания и опредмечивания. Последние с необходимостью придают процессу мышления определенную нормативность, ставят его конкретное содержание в общезначимые, социально (практически) апробированные формы, которые и являются логическими формами. Эти формы имманентны процессу мышления, хотя они постоянно навязываются ему как бы извне, ибо имеют свой социально-предметный (и социально-структурный) способ инобытия. Но такое материальное инобытие логических форм есть не что иное, как опредмеченность прошлых результатов мышления, воплощенных в определенной упорядоченности вещественных и энергетических компонентов. Это результат объективации имманентно присущих мышлению логических форм.

Содержание актуального процесса мышления как идеального непрерывно объективируется в языковых, предметных и операциональных формах, становится содержанием социальных вещей и процессов, т.е. материальным. Эти материализованные результаты прошлого мышления составляют необходимое условие всякого наличного мышления. Более того, отчужденные и постоянно отчуждаемые от человека материализованные результаты его мышления столь же постоянно «присваиваются», субъективируются им и так или иначе воплощаются, по крайней мере в языковых формах. Следовательно, никакой социально значимый процесс мышления в конечном итоге невозможен без внепсихических, социально-материальных факторов и средств. Но это не означает, что реальное мышление и его логические формы должны отождествляться со всеми этими материальными условиями, средствами и результатами реализации мыслительного процесса. Последний остается именно психическим процессом и только в качестве такового может характеризоваться с помощью категории идеального.

Что касается логических форм, то нужно признать, что по крайней мере некоторые из них не только могут иметь вещественное воплощение (в котором логическая форма снята, трансформирована в определенное объективное отношение компонентов вещи или ее функциональных свойств), но и выступать в виде, например, графической схемы, алгоритма, реализуемого посредством определенных физических изменений, и т.п. Разумеется, в осуществляемых ЭВМ логических процессах нет идеального, хотя они строго воспроизводят некоторые логические операции человеческого мышления.

В равной мере всякое достаточно определенное знание может храниться, пребывать и даже в некотором смысле функционировать во внепсихических формах, будучи различными способами опредмечено и отчуждено от человека.

Критикуя попперовскую концепцию «третьего мира», А. И. Ракитов убедительно показывает, что свойство «быть знанием» необходимо предполагает связь с понятием сознания и деятельности человека. «Основная ошибка Поппера заключается... в том, что он считает знаковые системы, точнее, научные тексты знаниями самими по себе, безотносительно к другим внезаковым феноменам, с одной стороны, и к оп-

ределенным видам человеческой деятельности, как интеллектуальной, так и предметно-практической, — с другой» [174, с. 103]. А поэтому «знаковые конструкции, вырванные из «контекста» их отношений к обозначаемым объектам, человеческому сознанию и деятельности, сами превращаются во фрагменты «первого мира»» [174, с. 109].

Категория идеального характеризует не просто знание как информацию, как отражение (последнее может быть сугубо материальным), а только один из способов существования знания, а именно его исходный, «первичный» способ существования (и творческого преобразования!) в живом мышлении, т.е. в форме субъективной реальности.

Но знание, взятое как информация, как определенное «содержание», может существовать и в форме объективной реальности, быть «овеществленным знанием». Здесь содержание, существовавшее первоначально в форме субъективной реальности, целиком сохраняется, но теперь оно заключается не в субъективных образах, мыслях, а в объективных внутрипредметных кодовых зависимостях, в кодовой упорядоченности материального процесса. В ходе распремечивания это материализованное знание, содержание социально-материального объекта вновь преобразуется в идеальную форму своего существования. Таким образом, идеальное не может быть вынесено за пределы психического, ибо там находится только материальное.

Всякая субъективная реальность есть психическое. Но не всякое психическое есть субъективная реальность. Некоторые классы психических явлений не могут быть логически корректно определены в качестве идеальных (например, темперамент, практические действия и др.). Вместе с тем та область психического, которая представляет субъективную реальность, включает чрезвычайно разнообразные явления. Не только переживания чувственного удовольствия или «мимолетных» образов-воспоминаний, но и строго логическое движение мысли математика в ходе доказательства теоремы есть также психический процесс. Рассуждение философа о самых абстрактных вещах — тоже психический процесс. Любые изменения научных понятий и теорий первоначально совершаются в психической сфере.

Таким образом, констатация этих фактов свидетельствует, что категория психического охватывает познавательные и оценочные операции, реализуемые человеком. Отсюда вовсе не следует допустимость редукции логики, гносеологии и аксиологии к психологии. Но определение идеального как психического противостоит радикальному антипсихологизму. Это означает, что логика, гносеология и аксиология должны сохранять связи с теми описаниями феноменов субъективной реальности, которые представлены психологией и обыденным языком. Учет связей такого рода предохраняет от забвения относительности самых строгих «объективации» логики, математики, точных наук, от абсолютизирования «готового» знания, от фетишизма его опредмеченных форм, и это должно постоянно напоминать о *человечности* (или о недостатке человечности!) любого знания, о непрерывности творческого движения человеческого духа.

Понимание идеального как психического позволяет увидеть чрезвычайное многообразие явлений субъективной реальности в их единстве, осознать условность традиционных аналитических рассечений континуума человеческого духа, возможность новых дискретизаций и интеграции. Отсюда вытекает неосновательность трактовки идеального как только абстрактно-мыслимого, как только логически необходимого и всеобщего. Радикальный антипсихологизм гипостазировывает то необходимое и всеобщее, которое свойственно наличному знанию, и запирает в его жестких рамках все мыслимое и возможное. В этом стерильном храме всеобщего и необходимого все навечно алгоритмизовано, в нем нет места беспокойству духа, творческой устремленности, историческим новообразованиям, нет человеческой перспективы, всегда полагающей *иное всеобщее* и *иное необходимое*.

Опыт радикального антипсихологизма свидетельствует о том, что его сторонники никогда не были достаточно последовательны. Даже у наиболее значительных мыслителей этого направления мы видим большие теоретические неувязки, логические противоречия, непоследовательность. Примером может служить концепция Гуссерля, в которой доминируют идеал «аподиктического» знания и соответствующий ему метод «идеации» (выражающий установку радикального ан-

типсихологизма). Но с последним у Гуссерля сочетается метод «интенционального анализа», так или иначе опирающийся на психологические данные (см. [95, 159])¹.

Чрезмерное противопоставление категорий идеального и психического, трактовка идеального только в смысле всеобщего и необходимого создают во многом искусственные теоретические трудности. В уже упоминавшейся весьма содержательной работе М. А. Кисселя высказываются справедливые критические замечания о психологизации гносеологии. Однако в связи с этим говорится, что «содержание наших знаний идеально, т.е. не зависит от конкретных обстоятельств места и времени, а также от условий познания... Идеальность знания в этом смысле означает просто его всеобщность и необходимость, благодаря которой, например, школьники социалистического общества понимают геометрию Евклида, творившего в античности, т.е. в совершенно иных исторических условиях» [100, с. 21].

Нам думается, что использование категории идеального только в таком смысле не вполне правомерно. Ведь это обязывает связывать материальное лишь с единичным. Кроме того, не всякое знание обладает достоинством всеобщности и необходимости. Нередко оно имеет частный и вероятностный характер; истинность же некоторых знаний «зависит от конкретных обстоятельств места и времени». Выходит, что знания подобного рода нельзя обозначать посредством категории идеального; но тогда они должны быть подведены под категорию материального.

Логичнее именовать идеальным всякое знание, существующее в форме субъективной реальности. Категория идеального охватывает весь круг явлений субъективной реальности. Сюда входят не только знания, но и многие другие модальности субъективно переживаемых состояний, не поддающиеся однозначной классификации, но так или иначе выражаемые в психологических терминах, в обыденном языке, средствами искусства и способами экстралингвистической коммуникации. Страдание, тревога, удовольствие, вера, на-

¹ Интересный критический анализ антипсихологической аргументации Гуссерля проведен Дж. Мейландом [260].

дежда, волевое устремление, эстетическое переживание, чувство справедливости и т.п. — все это наряду с мыслями, образами и многими экзистенциально значимыми состояниями — явления субъективной реальности, многомерно связанные в ее целостных структурах.

Широкое истолкование категории идеального, включающее различные проявления человеческой психики, проводится Ф. Энгельсом. «Воздействия внешнего мира на человека, — пишет он, — запечатлеваются в его голове, отражаются в ней в виде чувств, мыслей, побуждений, проявлений воли, словом, в виде «идеальных стремлений», и в этом виде они становятся «идеальными силами»» [1, т. 21, с. 290].

Как видим, Ф. Энгельс интерпретирует идеальное посредством психологических понятий, ибо только таким путем можно раскрыть внутреннее многообразие субъективной реальности. Подобная интерпретация обнажает упрощенность логицистских моделей духовного, примитивность сциентистского сплющивания духовной целостности и многомерности в одном-единственном «измерении» — отражательно-логистическом. Она создает условия для охвата в единой концепции всех основных «измерений» духовного, идеального — *отражательно-познавательного, ценностно-экзистенциального и творчески-деятельного*. Вне этого единства вряд ли возможно глубокое понимание смысла самой познавательной деятельности, смысла логико-теоретического конструирования и его места в духовной активности человека.

3. СУБЪЕКТИВНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И РЕЧЬ

Существуя лишь в рамках психического, субъективная реальность необходимо связана с определенными материальными процессами. Рассмотрение этой связи составляет важнейший аспект разработки проблемы идеального. Сюда относится и вопрос о характере связи явлений субъективной реальности с речевыми процессами. Во многом он близок к классическим вопросам о соотношении мышления и речи, мышления и языка.

Важно отметить, что характер связи мыслительных (и вообще познавательных) процессов с лингвистическими структурами настойчиво обсуждается в русле так называемого постпозити-

вистского направления современной философии, в том числе и «научного материализма». Одни представители этого направления категорически отрицают возможность «непосредственного знания» и «прелингвистической мыслительной реальности» (т.е. знания или мысли без их словесного оформления), другие, наоборот, решительно выступают против утверждения, что всякое знание и всякий мыслительный процесс обязательно лингвистически оформлены. Эти споры, как известно, имеют давнюю традицию. Нужно сказать, что и в нашей литературе связь мышления и языка интерпретируется по-разному, остается во многом дискуссионным вопросом (см. [119, 164]).

Представители постпозитивизма обсуждают отношение между мышлением и языком, как правило, в рамках проблемы духовного и телесного («ментального» и «физического», «ментального» и «мозгового»). Одним из наиболее активных защитников «идеи экстралингвистического знания» является К. Хукер. Он исходит из того, что лингвистические структуры — это подкласс информационных структур, поэтому недопустимо, по его мнению, отождествлять мысль и речь. Справедливо отмечая более широкий характер информационных структур по сравнению с лингвистическими и возможность объяснения с этой позиции мыслительных процессов, К. Хукер, однако, абсолютизирует информационные структуры, склоняется к их идеалистической трактовке [254].

Многие постпозитивисты продолжают тем не менее защищать программу радикального физикализма, пытаются обосновать тождество «ментального» и «физического». Наиболее последовательно принцип тождества «ментального» и «физического» проводят так называемые элиминативные материалисты. С их точки зрения «ментальные термины» должны быть элиминированы как ненаучные и заменены точными терминами нейрофизиологии. Чтобы решить эту задачу, нужно прежде всего, как они полагают, отвергнуть «миф Данного», т.е. утверждение, что мы располагаем некоторым непосредственным и мгновенно данным нам знанием о собственных «ментальных» процессах (например, когда я испытываю боль, то знание о моей боли дано мне непосредственно, не нуждается ни в каких подтверждениях или опровержениях, и возникает оно в тот же момент, когда возникает боль).

Пожалуй, самым решительным образом отрицает «непосредственно данное» П. Фейерабенд. По его убеждению, «непосредственно данное» является вовсе не фактом природы, как это кажется, а «результатом того способа, которым любой род знания (или мнения) относительно сознания воплощен или воплощается в языке». Этот «якобы факт природы» есть типичная кажимость, обусловленная «бедностью содержания ментальных терминов по сравнению с физическими терминами» [251, с. 94].

Согласно П. Фейерабенду, именно «бедность содержания» так называемых ментальных терминов является тем фактором, который создает впечатление несомненности нашего прямого, непосредственного знания о собственных сознательных состояниях, исключаящее возможность критики таких утверждений, как, например, «мне больно», «грустно» и т.п. Если мы обогатим «ментальные термины» результатами бихевиоральных и нейрофизиологических исследований, то это, по мнению П. Фейерабенда, сделает их доступными для критики в такой же мере, как и утверждения, сформулированные в «физических терминах».

Справедливо выступая против «непосредственно данного» как единственной основы всякого знания (т.е. против исходной посылки позитивистского феноменализма), П. Фейерабенд, однако, устраняет эпистемологический субъективизм слишком дорогой ценой, путем отрицания субъективности сознательных переживаний вообще и полного поглощения субъективного интересубъективным. Другими словами, знание в точном смысле возможно, по Фейерабенду, только как нечто интересубъективное и, следовательно, воплощенное в языковой форме, причем наиболее адекватной формой в данном случае является язык естествознания.

Безусловно, феномен «непосредственно данного» подлежит тщательному исследованию и не должен фетишизироваться. П. Фейерабенд прав, когда он подчеркивает, что не существует фактов, абсолютно независимых от их интерпретации и, значит, от некоторой теоретической установки. Последняя же иногда, как он отмечает, бывает скрытой, замаскированной, и это порождает убеждение в абсолютной незыблемости факта. Именно так и обстоит дело в случае «непосредственно данного» [251, с. 95].

Но П. Фейерабенд впадает в другую крайность — абсолютизирует указанную зависимость и лишает факты даже малейшей автономности. Нетрудно увидеть, что тезис о полной зависимости факта от теоретической установки ведет к крайнему релятивизму; эмпирическое знание в таком случае утрачивает всякий смысл [252].

Если мое знание о том, что именно сейчас я думаю о своей матери, не может считаться для меня фактом и, следовательно, не имеет статуса знания, то тогда *человеческое* знание вообще невозможно, и остается только допустить существование некоего сверхчеловеческого знания. Тогда статусом знания будет обладать лишь некая *чистая интерсубъективность*, полностью отрешенная от реальной человеческой субъективности.

Какова в таком случае цена утверждений самого П. Фейерабенда, не лишенных, конечно, концептуальности и формально-логической четкости, но неизбежно включающих личные цели, интенции, оценки, эмоциональные моменты и, главное, ярко выраженную убежденность в своей правоте, т.е. полное доверие к собственным мыслям и решениям. Такое доверие к собственной мысли (как, впрочем, и недоверие), т.е. мое знание о моей оценке переживаемой сейчас мысли, равно как и мое знание о том, что мне сейчас больно или тоскливо, является в такой же степени фактом, как и звонок будильника или зеленый цвет листьев березы, растущей под моим окном. Любая теоретическая установка, какую бы мы ни приняли, сохранит определенную инвариантность содержания указанных фактов.

Не имея возможности обсуждать здесь чрезвычайно сложную проблему соотношения эмпирического и теоретического знания, мы хотим лишь подчеркнуть следующие положения, на которые будем в дальнейшем опираться.

Эмпирическое знание обладает относительной самостоятельностью, не может считаться абсолютно зависимым от определенной теоретической установки. Выражаемое во многих случаях посредством обыденного языка, оно должно обязательно учитываться в научном или философском исследовании, особенно же в тех случаях, когда мы не имеем достаточно глубокого и хорошо обоснованного теоретического объяснения интересующих нас явлений. В этом отношении

данные самонаблюдения могут представлять столь же достоверные факты, как и восприятия внешних объектов. Ведь самонаблюдение как «слежение» за своими субъективными состояниями есть форма самоконтроля человека, и это касается не только поведенческих, но и познавательных актов. Если самонаблюдение ненадежно, то самоконтроль неэффективен. Нет серьезных гносеологических оснований для приращения интроспективных данных как чего-то совершенно ненадежного, ибо в противном случае мы не могли бы доверять себе, своим восприятиям, мыслям и оценкам.

Результаты самонаблюдения, с которыми имеет дело ученый, исследующий психику и речевые процессы, представляют собой эмпирический материал, мало чем в сущности своей отличающийся от результатов обычного наблюдения.

Попытки П. Фейерабенда изъять «непосредственно данное» из категории знания, объявить его псевдофактом тщетны. Прямое и непосредственное знание о наших сознательно переживаемых состояниях есть несомненный факт, знаменующий рефлексивность сознательного акта, ибо в последнем всегда дано также и знание о нем самом. Этот факт, как и всякий другой, способен порождать проблемное поле и побуждать к соответствующим научным исследованиям, он требует теоретического объяснения. Это указывает на несостоятельность утверждений П. Фейерабенда, будто признание «непосредственно данного» неизбежно ведет к иррационализму, исключает материализм. Мы лишний раз убеждаемся в том, что грубый, «физикалистский» материализм, с позиций которого выступает П. Фейерабенд, предлагает фиктивные решения проблемы сознания, просто «элиминируя» его существенные свойства, вместо того чтобы дать их объяснение. Аналогичным образом «решается» и проблема связи мышления и языка.

Заметим, что отрицание «непосредственно данного» означает, что знание существует лишь тогда, когда оно вербализовано. Если же факт «непосредственно данного» признается, то вопрос о его отношении к языку и речи может решаться по-разному. Встречается точка зрения, согласно которой непосредственное знание о собственных сознательных состояниях всегда так или иначе вербализовано. Разновид-

ность ее представлена соображениями Г. Фейгла о наличии сугубо «личного языка», с помощью которого субъект выражает для себя указанное знание (см. [250]). Критикуя бихевиоризм, Г. Фейгл показывает неадекватность редукции субъективной реальности к поведению. Непосредственное знание, «прямой опыт», переживаемый человеком, Г. Фейгл именует «сырыми чувствами». Последние и выступают в форме «личного языка», который в процессе общения переводится на интерсубъективный, обыденный язык.

Однако Г. Фейгл не поясняет, как возможен некий сугубо «личный язык». В данном случае термин «язык» явно утрачивает обычный смысл, что неизбежно порождает недоразумения, ибо факт знания и понимания собственных сознательных состояний вовсе не равнозначен их языковому выражению; кроме того, остается неизвестным, каковы знаки «личного языка» и как они связаны с обозначаемым, являются ли подобные знаки отличными от слов обыденного языка или нет и т.п. Все это делает утверждение о наличии у каждого человека некоего «личного языка» в высшей степени сомнительным.

Другая точка зрения состоит в том, что «непосредственно данное» есть совершенно особый вид знания, который всегда существует в невербализованном виде. В наиболее резкой формулировке этой точки зрения подчеркивается принципиальная невербализуемость такого рода знания, невозможность адекватного выражения и передачи его средствами обычного языка («мысль изреченная есть ложь»). Здесь возникает пропасть между субъективным и интерсубъективным, между внутренним миром Личности и духовной жизнью человечества, поскольку в таком случае подлинное самовыражение личности и понимание ее другой личностью становятся невозможными.

Ложность этой точки зрения очевидна, ибо человечество состоит из личностей, результаты творчества которых ассимилируются обществом; самые глубокие и оригинальные субъективные переживания, включая их тончайшие нюансы, могут быть выражены средствами обычного языка, что подтверждается опытом общения, а в чистом виде (свободном от лингвистических средств коммуникации) — произведениями великих писателей и поэтов.

Существует и третья точка зрения. Суть ее в том, что «непосредственно данное» всегда частично вербализовано, а частично невербализовано, что между этими «частями» существует связь, в результате чего содержание «непосредственно данного» выступает в качестве двумерной динамической структуры. Динамизм этой структуры заключается в том, что невербализованное становится вербализованным, открывая все новые пласты невербализованного, способствуя их «всплыванию» до уровня *потребности и возможности* адекватной вербализации.

Приведенная несколько упрощенная схема выражает нашу точку зрения по обсуждаемому вопросу. Прежде чем изложить ее подробнее, заметим, что в ее основе лежит отрицание принципиальной невербализуемости и признание в каждый данный момент невербализованного знания, которое в последующий момент может быть вербализовано (хотя эта возможность не всегда реализуется, а если и реализуется, то не всегда адекватно). Следовательно, *внесловесная мысль существует и составляет непрерывный компонент познавательных процессов.*

Уточним вначале некоторые понятия. Говоря о мысли, мы имеем в виду «живую» мысль, т.е. актуально переживаемую данным человеком в данном интервале (в отличие от мысли отчужденной и зафиксированной в тексте; мы отвлекаемся от того, что чтение текста генерирует «живую» мысль и т.д., т.е. от анализа полного цикла индивидуально-социального информационного процесса). «Живая» мысль, даже если она сформировалась в ходе длительного размышления, не есть замерший результат, она — движение, процесс. Уловленная и заключенная в слова, «живая» мысль продолжает пульсировать, разветвляться, чтобы снова обрести словесные формы и, оставив в них большую часть себя, двинуться дальше. Поэтому «живая» мысль есть по существу *мышление.*

«Живая» мысль, или реальный процесс мышления данного человека, никогда не является чисто абстрактным мышлением. Последнее возможно только в отчужденной от человека форме, например в электронной вычислительной машине. Реальный процесс мышления, осуществляемый конкретным индивидом, есть сложное и динамичное образование, в котором интегрированы многие составляющие: абстрактно-дискур-

сивные, чувственно-образные, эмоциональные, интуитивные. К этому следует добавить непрерывную включенность в процесс мышления целобразующих, волевых и санкционирующих факторов, которые исследованы пока крайне слабо. Как видно, реальный процесс мышления и мышление как предмет логики, как логический процесс сильно отличаются друг от друга.

Мышление в интересующем нас смысле представляет собой одну из важных форм активности сознания. Поэтому оно не может быть адекватно описано и понято вне содержательно-ценностных и структурных характеристик сознания. Будучи сознательной деятельностью, мышление органически связано с информационными процессами, протекающими на бессознательно-психическом уровне. По-видимому, правильнее было бы даже сказать, что реальный процесс мышления осуществляется в едином сознательно-бессознательно-сознательном психическом контуре, анализ которого является специальной и весьма сложной задачей. Поэтому мы ограничиваемся уровнем сознания, включая рассмотрение тех его периферических областей, где постепенно меркнет свет рефлексии.

Мышление как активный, целенаправленный процесс осуществляется сознательно, является формой деятельного сознания. А это указывает на факт оценочной регуляции (саморегуляции) мыслительного процесса. Всякий сознательный процесс, в том числе мышление, есть в той или иной степени *общение* [94, гл. II]. Естественно, что общение невозможно без языка, а это значит, что и мышление невозможно без языка. Однако язык является главным, решающим, но не единственным средством общения, а это позволяет думать, что коммуникативность мышления не исчерпывается его вербализованностью.

Для наших целей важно различать общение с другими и общение с собой, хотя глубокая связь, единство этих форм общения очевидны. Особенность общения с собой состоит в том, что оно протекает в интроспективном плане и существенно отличается по характеру вербализованности от общения с другими.

Следует подчеркнуть, что общение с другими включает использование многочисленных средств невербальной ком-

муникии (жест, пауза, ритм, мимика, выражение глаз и т.д.), ставших лишь в последнее время предметом основательных исследований (см. [239, 262, 263]). Не исключено, что быстро нарастающее усложнение коммуникативных процессов повышает роль этих средств в межличностном общении. Во всяком случае каждый знает, что иногда невольный жест или выражение глаз сообщает гораздо более достоверную и значимую информацию, чем слова собеседника.

Взгляд, жест, интонация — это специфические коды субъективных состояний, их, так сказать, *внешние коды*. В отличие от слышимых и читаемых слов они являются внешними кодами иного типа, расшифровка, «понимание» которых требует иных операций декодирования, т.е. преобразования в тот класс мозговых нейродинамических кодов, которые несут личности «открытую», непосредственно данную информацию. «Открытая» информация есть явление субъективной реальности, и ее носитель (код) представляет собой мозговую нейродинамическую систему особого класса (их можно было бы назвать «Я-системами»); это *внутренний код*.

Информация всегда воплощена в своем носителе и, следовательно, существует лишь в кодовой форме. Поэтому вопрос о том, как становится понятным внешний код (жест, звучащее слово, выражение глаз и т.п.), означает следующее: как происходит перекодирование, т.е. преобразование внешнего кода, во внутренний, «естественный» для мозга нейродинамический носитель «открытой» информации. Причем лишь часть внутренних кодов, «открывающих» информацию для личности, имеет вербальный характер, представляет внутреннюю речь.

Логично допустить, что в процессе общения с самим собой, характерном для процесса мышления человека, также используются разнообразные средства невербальной коммуникации. Эти «*внутренние*» *невербальные средства* представлены скорее всего не меньшим числом кодовых форм, чем невербальные средства внешней, межличностной коммуникации. Они образуют подкласс внутренних кодов, содержащих непосредственно данную личности информацию (т.е. некоторое «прямое» знание) о ее текущих субъективных состояниях. Это невербализованные, но тем не менее осознава-

емые состояния, хотя их рефлексивность выражена гораздо слабее, чем на уровне внутренней речи.

Если так можно выразиться, синхронический разрез поля сознания, движущейся мысли вскрывает *два уровня текущей субъективной реальности: еще не вербализованный и уже вербализованный* — то, что именуют внутренней речью; соответственно имеются два типа внутренних кодов. Между этими уровнями (кодами) существует довольно сложная связь. Поэтому нельзя согласиться с бытующим мнением, будто «мышление — плод речи» [172, с. 151]).

Внутренняя речь тоже включает различные степени словесной оформленности мысли и, следовательно, «кодовые переходы» [81], но она всегда характеризуется по крайней мере некоторой *первичной* словесной оформленностью, которая затем преобразуется, достигает большей адекватности. Однако источник движения к большей адекватности и его корректирующие импульсы не могут быть ограничены сферой внутренней речи; они хотя бы частично всегда «действуют» из более глубокого слоя субъективной реальности, в котором зарождается оригинальная мысль. *Оригинальная мысль* зарождается не в сфере внутренней речи (хотя и не без ее содействия) и «оповещает» о себе до того, как наступает ее первичное словесное оформление.

Это подтверждается анализом феноменологии речеоформления оригинальной мысли, тех активных усилий и тех психических состояний творца, которые предваряют и определяют речевое выражение мысли для себя (а затем и для других). Этот зачастую трудный, многоступенчатый процесс отмечен в почти единодушных откровениях великих поэтов и писателей о «муках слова». Вспомним Фета:

Как беден наш язык! — Хочу и не могу
Не передать того ни другу, ни врагу,
Что буйствует в груди прозрачною волною.
Напрасно вечное томление сердец,
И клонит голову маститую мудрец
Пред этой ложью роковою [221, с. 229].

Выражение поэтической мысли особенно ярко обнаруживает две системы координат нашей субъективности — речевую и неречевую, их связь и различие, отсутствие между ними

«изоморфизма», трудности перехода из одной в другую. Приведем еще высказывание Марины Цветаевой об одном эпизоде из ее творческой деятельности, потребовавшем больших внутренних усилий: «Вертела, перефразировала, иносказывала, ум за разум заходил — нужна здесь простота возгласа. И когда, наконец, отчаявшись, забралась на кровать под вязаное одеяло — вдруг сразу строки:

Какая на сердце пустота

От снятого урожая.

Это мне — в награду за старание. Удача — т.е. сразу само приходящее — дар. А такое — после стольких мучений — награда» [225, с. 214].

Ведь сам поиск адекватного выражения поэтической мысли свидетельствует о ее существовании до того, как удастся найти ее «подлинное» словесное воплощение, сопровождающееся особым чувством удовлетворенности, «награды». Что же тогда может направлять, вести дальше, всячески варьировать поиск? Что определяет отбрасывание «не тех» слов? Что «выбирает» в напряженно ищущей внутренней речи поэта вдруг возникшее *«то»*, единственное и несомненное *«то»*?

Сложные диалектические отношения между художественной мыслью и ее словесным воплощением глубоко раскрываются М. М. Бахтиным, который анализирует, в частности, процесс подчинения словесного материала «художественному заданию», «заданию завершить данное познавательно-этическое напряжение» (см. [28, с. 166—167]). «Творческое сознание автора-художника, — отмечает он, — никогда *не совпадает* с языковым сознанием, языковое сознание только момент, материал, сплошь управляемый чисто художественным заданием» [28, с. 168].

Если есть полное совпадение мысли и внутренней речи, то это означает, что в период творческого поиска еще нет мысли как таковой, что она возникает лишь в момент речесуществления. Но это противоречит не только приведенным выше примерам и вообще фактам поэтического творчества, но и обыденным фактам общения с другими людьми. Как подчеркивает В. А. Звегинцев, «первичным и исходным является в деятельности общения мысль. Она идет всегда впереди языка» [82, с. 168; 249].

Аналогичные подтверждения мы находим в исследованиях по методике обучения иностранному языку. Показано, что полнота описания процессов мышления требует учета «не только вербального, но и невербального кодов» [30, с. 17]. «Частный, конкретный акт мышления может разворачиваться как с его одновременным словесным оформлением, что характерно для человека, так и без такового — в опоре на образный, схемный или на другой несловесный код» [30, с. 17].

Несовпадение «живой» мысли с внутренней речью, сложность *процесса вербализации* мысли раскрывается новейшими исследованиями функциональной асимметрии мозга и различных форм патологии мышления и речи, особенно в случае афазий. Данные о функциональной специфичности правого и левого полушария показывают возможность диссоциации чувственно-образных и абстрактно-символических составляющих мыслительного процесса [66], что свидетельствует в пользу относительной автономности тех мозговых нейродинамических систем (внутренних кодов), которые ответственны за субъективные состояния, протекающие на до-словесном или внесловесном уровне. При афазии предъявляемый предмет зачастую «понятен» больному, но он иногда совершенно не в состоянии обозначить и выразить его словами; таким образом, у больного есть знание о данном предмете и некоторое знание об этом знании, но нарушен механизм вербализации. Как показано рядом авторов, в случае семантической парафазии нарушается именно процесс, сливающий, объединяющий мысль и слово [237]. Имеются убедительные клинические свидетельства в пользу относительной самостоятельности фонетических и семантических расстройств при сенсорной афазии; они дают основания для заключения о наличии экстралингвистических факторов управления речевым процессом [261].

Аналогичные данные получены в ходе психологических исследований заикания. Опираясь на работы Н. И. Жинкина, И. Ю. Абелева отмечает, что «внутренняя речь принципиально не нуждается в обратных афферентациях от органов речи, так как рождение замысла осуществляется в предметно-изобразительном коде» [6, с. 145]. В отличие от больных афазией у заикающихся полностью сохранена внутренняя речь.

Патология демонстрирует различные варианты диссоциации внутренних кодовых зависимостей, которые в норме слиты в единое целое и потому «незаметны». Причем эти патологические диссоциации проливают свет на характер автономности тех или иных внутренних кодов. Известен, например, случай, когда после острого нарушения мозгового кровообращения у больного развилась стойкая слуховая агнозия (он перестал узнавать ранее хорошо знакомые звуки) при полном понимании речи и отсутствии других афатических и гностических нарушений; такое состояние длилось более полутора лет [267]. Или еще пример, правда, иного рода: у пианиста возникла афазия Вернике, сопровождавшаяся полной словесной глухотой, однако это нисколько не нарушило его способности играть на фортепиано; выходит, что музыкальное переживание, движение музыкальной мысли практически может быть автономным от словесных структур [241]. Оригинальные диссоциации зрительно-образных и словесных структур наблюдаются при стереотаксических воздействиях [190, с. 224 и др.], в случаях прозопагнозии (нарушения узнавания лиц), когда патологические процессы демонстрируют невербализованность зрительного восприятия [258], и при других видах агнозии [112, с. 81 и др.].

Таким образом, обнаруживается и в этом плане сложная взаимосвязь процесса мышления с внутренней речью, вербализованных и невербализованных слоев «живой» мысли, а тем самым вырисовываются слабо рефлексированные структуры субъективной реальности, учет которых при анализе деятельного сознания обязателен.

Мы подчеркнули относительную автономность невербализованного уровня процесса мышления. Разумеется, этот уровень испытывает постоянное и весьма существенное влияние со стороны процесса вербализации и со стороны хорошо оформленных словесно и как бы уже отшлифованных мыслительных структур. Но это не меняет сути дела: внесловесная мысль существует, она объективирована в мозговых нейродинамических системах — кодах определенного типа, отличных от кодов внутренней речи; она представляет собой специфическую разновидность и неотъемлемый компонент субъективной реальности.

СТРУКТУРА СУБЪЕКТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

1. СУБЪЕКТИВНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ КАК ЦЕЛОСТНАЯ, МНОГОМЕРНАЯ. ДИНАМИЧЕСКАЯ. БИПОЛЯРНАЯ СТРУКТУРА. ЕДИНСТВО МОДАЛЬНОСТЕЙ «Я» И «НЕ-Я»

Выяснение структуры субъективной реальности — весьма актуальный и вместе с тем чрезвычайно сложный вопрос, систематический анализ которого, к сожалению, пока еще не осуществлен в нашей философской литературе¹. Это отчасти обусловлено распространенным убеждением, будто данный вопрос является психологическим, а не философским. Несомненно, психологи имеют к нему прямое отношение — проводят соответствующие эмпирические исследования и пытаются осмыслить ряд его теоретических аспектов. Однако общетеоретические вопросы структуры индивидуального сознания и прежде всего ценностно-смысловой структуры субъективной реальности всегда составляли прерогативу философии; правда, анализом этой проблематики в основном занимались философы-идеалисты. В последние десятилетия ее разработка интенсивно велась философами из лагеря феноменологов и экзистенциалистов, что требует основательного критического анализа их взглядов².

Ниже мы попытаемся наметить ряд общих и, как нам кажется, существенных характеристик структуры субъективной реальности, не претендуя на их полноту и концептуальную завершенность.

Как уже отмечалось, понятие субъективной реальности означает целостное образование, но также и любой отдель-

¹ Некоторые аспекты этого вопроса освещались в работах [72, гл. IV; 78, 195, 226, 227].

² В ряде работ, посвященных критике указанных философских направлений, затрагиваются отдельные моменты данной проблематики (см., например, [51, 96, 101, 121, 142, 148, 204, 222]).

ный его компонент. В последнем случае мы обычно говорим о *явлении* субъективной реальности. Целостность субъективной реальности выступает прежде всего как ее *персональность*, под которой понимается интегрированность внутреннего многообразия субъективной реальности данным уникальным «Я». Любое отдельное явление субъективной реальности, будь то мысль, восприятие или даже ощущение, всегда в какой-то степени опосредовано конкретным «Я», несет на себе его печать.

Субъективная реальность есть исторически конкретная целостность, находящаяся в определенном пункте своей социально-биографической траектории. Это континуум, в котором происходит постоянное движение (в смысле изменения его «содержания» и векторов активности — наличных образов, мыслей, побуждений, волевых интенций и т.п.). Центральным интегрирующим и активирующим фактором этого целостного движения выступает наше «Я»¹. Все множество явлений субъективной реальности, развертывающихся как одновременно, так и последовательно, в той или иной степени «охватывается», организуется и в определенном смысле управляется нашим «Я», которое в свою очередь всегда в той или иной степени «проникнуто» их «содержанием». Лишь в патологии, в экстремальных ситуациях или в условиях прямого воздействия на соответствующие мозговые структуры возникают так называемые психические автоматизмы — переживания «чуждости» нашему «Я» отдельных компонентов субъективной реальности, их независимости от «Я», их связанности как «не моего»².

¹ В советской литературе проблема «Я» получила наиболее полное и систематическое освещение в книге И. С. Кона, в которой автор сумел проанализировать и связать ее философские, социологические, психологические и психиатрические аспекты [104]; см. также весьма содержательное освещение проблемы «Я» в социальной психологии [272].

² Обобщая результаты психологических исследований при стереотаксических воздействиях на мозг (посредством микроэлектродов), В. М. Смирнов выделяет три группы такого рода феноменов: 1) «сенсорные психические автоматизмы» («чуждые», «непонятные» ощущения); 2) «эмоциональные психические автоматизмы» («чуждые», немотивированные переживания радости и страха); 3) переживания «неуправляемости,

Точнее, «Я», выступая в континууме субъективной реальности как *одно* из явлений (в ряду множества других), вместе с тем есть исходное и конечное явление субъективной реальности в том смысле, что оно «присутствует» в любом наличном ряду явлений субъективной реальности, «относится» к любому из них и таким образом выражает их связь, а в итоге — уникальную целостность данной субъективной реальности.

Всякий интервал субъективной реальности включает определенное «содержательное поле» и «Я». «Содержательное поле» как отражение тех или иных явлений действительности (в данном интервале) как бы внеположено «Я», противостоит ему, но в то же время «Я» так или иначе «входит» в это «содержательное поле»; последнее является *его* оперативным полем. В зависимости от конкретного «содержания» этого поля оперативные возможности «Я» могут быть весьма значительными или минимальными, но они всегда в той или иной степени реализуются, знаменуя интенциональность, активность сознательного акта.

Возьмем простой пример. Пусть доминирующим в «содержательном поле» данного интервала будет восприятие звездного неба или острая зубная боль. В обоих случаях «содержание» задано объективно реальными факторами и в этом смысле независимо от «Я». Но субъективный образ звездного неба или зубная боль присущи всегда конкретному человеку. Именно я вижу звездное небо, я испытываю зубную боль. Тем самым мое «Я» необходимо причастно данному «содержанию», в той или иной степени придает ему свои особенности и оперирует им. Ведь особенности переживаемой сейчас данным человеком картины звездного неба существенно обусловлены его знаниями, интересами, текущим эмоциональным состоянием и т.п. То же самое относится и к особенностям переживания зубной боли, хотя здесь оперативные возможности «Я» обычно минимальны. Однако люди по-разному переживают и «выносят» боль, по-разному стремятся избыть ее. Некоторые могут «отстранять» ее на периферию «содержательного поля», замещая его ядро другим «содержанием». Встречаются люди,

непроизвольности текущих психических процессов, независимости их от «Я»» (см. [190, с. 225—226 и др.]).

способные подавлять боль, и в таких случаях оперативные возможности «Я» оказываются тоже очень большими.

Таким образом, «содержательное поле» несет в себе черты персональности, активности данного «Я». Попытки осмыслить интросубъективный план взаимоотношений «Я» и наличного «содержательного поля» выявляют их диалектически противоречивую связь, единство их неположенности друг другу и взаимополагаемости. Антиномичность этой динамической структуры особенно резко проявляется в том, что особенности «Я» (по крайней мере те или иные его аспекты, черты) могут выступать и, как правило, выступают в качестве «содержательного поля» (когда «Я» отображает, оценивает и регулирует себя), а значит, «содержательное поле» выступает в качестве «Я».

Здесь обнаруживается тонкая диалектика интросубъективных отношений, с трудом поддающаяся аналитическому описанию (крайне слабая разработанность проблемы и соответствующего научного языка вынуждает прибегать нередко к метафорическим средствам при попытках выделить и обозначить тот или иной момент структуры и динамики субъективной реальности).

Мы уже подчеркивали, что субъективная реальность как целостное образование существует лишь в единично-уникальной форме. Но это, разумеется, не означает отрицания ее инвариантности во многих отношениях. Ошибочно полагать, что наука не имеет доступа к индивидуально-неповторимому. Она способна описывать, объяснять и предсказывать индивидуально-неповторимое посредством множества его инвариантов, ибо в мире нет ничего абсолютно индивидуального и абсолютно неповторимого. Углубляющееся научное познание формирует все более прицельные инварианты, фиксирующие отдельные особенности единичного. Опираясь ими на эмпирическом и теоретическом уровнях, можно адекватно отобразить специфические черты существования и развития данного единичного как представителя данного (столь же уникального) класса. В противном случае единично-уникальное понимается недиалектически и явно мистифицируется.

В принципе исследование субъективной реальности предполагает решение той же методологической задачи, которая

встает при исследовании процесса роста березы или, скажем, поведения осьминогов, — нужно выделить адекватные инварианты (ибо березы и осьминоги существуют только в единично-уникальной форме; но то же можно сказать по крайней мере о всех явлениях живой природы, а может быть, и всякой дискретности вообще). При этом научное познание, оперируя наличными инвариантами и создавая новые, движется от абстрактного к конкретному. Вопрос в том, насколько адекватны такие инварианты и насколько результативно оперирование ими. Ниже мы попытаемся выделить некоторые общие характеристики и структурные инварианты субъективной реальности, преследуя самые скромные цели: начальное, эскизное и предположительное расчленение и структурирование этого сложного объекта.

Структуру субъективной реальности можно абстрактно характеризовать такими признаками. Она *динамична* (т.е. образующие ее компоненты и их связи пребывают в постоянном изменении; присущая ей форма упорядоченности и в этом смысле стабильности реализуется лишь путем непрестанно совершающихся локальных и глобальных изменений). Она *многомерна* (т.е. не является линейно упорядоченной, представляет собой единство многих динамических «измерений», каждое из которых выражает особое качество, несводимое к другому, обладающее своим способом упорядоченности, организации. Например, ценностное «измерение» структуры субъективной реальности хотя и связано неразрывно с ее действенно-волевым «измерением», однако не может быть сведено к нему, как и, наоборот, каждое из них представляет специфический регистр целостной организации субъективной реальности). Она *биполярна* (т.е. основные ее связи, интросубъективные отношения, определяющие целостность субъективной реальности, представляют единство противоположностей). Наконец, она может рассматриваться как *самоорганизующаяся* структура (ее целостность поддерживается, реализуется внутренними факторами, которые обеспечивают меру автономности локальных изменений и реконструкций, не нарушающих целостности).

Выделенные общие признаки диалектически взаимосвязаны, могут определяться друг через друга. Это означает, что

динамичность многомерна, биполярна и выражает процесс самоорганизации, что биполярность динамична, многомерна и служит фактором самоорганизации, что многомерность динамична, биполярна и т.д. Тем самым глубже раскрывается содержание не только каждого признака, но и абстрактной характеристики структуры субъективной реальности в целом.

Следующий шаг анализа предполагает выявление и описание исходной, *базисной структуры* субъективной реальности. Она представляет собой, по нашему мнению, *единство противоположных модальностей* — «Я» и «не-Я». Их единство, взаимоотношение выражает фундаментальное интросубъективное отношение, которое обнаруживается в каждом наличном интервале субъективной реальности, формирует его динамический смысловой каркас. Это было показано выше при рассмотрении соотносительности «Я» и «содержательного поля» во всяком конкретном интервале сознательного переживания.

Будучи взаимопротивопоставленными, модальности «Я» и «не-Я» вместе с тем необходимо связаны, образуют динамический биполярный контур, в котором совершается движение «содержания» субъективной реальности. Это движение «содержания» есть процесс отражения объекта и одновременно ценностное отношение к отображаемому и управление самим движением «содержания».

В каждом интервале модальности «Я» и «не-Я» сохраняют свою определенность, несут специфическое «содержание». Причем в данном интервале может доминировать либо «содержание», принадлежащее модальности «Я» (когда в фокусе моего сознания находятся мои личностные особенности, когда я думаю о них), либо «содержание», принадлежащее модальности «не-Я» (когда мое внимание сконцентрировано на заинтересовавшем меня внешнем предмете, когда я поглощен какой-либо деятельностью).

Однако это же «содержание» способно изменять свою модальную принадлежность в другом «измерении», ибо «содержание», принадлежащее «Я» (т.е. отображающее свойства, особенности познающего, действующего, страдающего субъекта — мое отображение себя), становится для меня *объектом* познания и оценки, а следовательно, выступает как «не-Я»; но в этом случае модальность «Я», конечно, не устрани-

ется, и нельзя сказать, что в данном интервале есть только модальность «не-Я»; биполярность и здесь непременно сохраняется, но «Я» уже изменяет свое «содержание». В том же отношении «содержание», принадлежащее «не-Я» (т.е. отображающее свойства, особенности других людей, внешних предметов, процессов), может переходить в модальность «Я», превращаться из «другого» в «свое», «усваиваться» данным «Я» в актах эмпатии, «очеловечения» явлений природы, в игре, интериоризации опыта другого человека, в процессе освоения новой социальной роли и т.п.

В этом проявляется динамическая многомерность модальностей «Я» и «не-Я», каждая из которых в ином «измерении» или в ином интервале способна переходить в свою противоположность путем перемены модального знака переживаемого «содержания». Такого рода взаимопреобразования создают широчайшие возможности сознательного отображения и проектирования действительности (включая и саму субъективную реальность), освоения социального опыта, осуществления творческой деятельности.

Важно еще раз подчеркнуть, что постоянно совершающиеся взаимопереходы модальностей «Я» и «не-Я» не нарушают биполярной структуры субъективной реальности, единства этих противоположных модальностей во всяком наличном ее интервале. Каждая из них определяется лишь через противопоставление другой и соотнесение с ней. И если данное «содержание» переходит в другую модальность (например, из «Я» в «не-Я»), то оно замещается другим «содержанием», сохраняющим прежнюю модальность, без чего немыслимо наличие ее противоположности. Поэтому в самом общем виде «Я» есть то, что противопоставляется «не-Я» и соотносится с ним; и наоборот, «не-Я» есть то, что противопоставляется «Я» и соотносится с ним.

Эта взаимополагаемость (а значит, и неустранимость «Я») служила обычно основанием для субъективно-идеалистических выводов и для спекуляций в духе агностицизма. В таких случаях, однако, *«не-Я» как явление субъективной реальности* отождествлялось обычно с *реальностью вообще*, и таким образом с самого начала — уже в исходной гносеологической установке — объективная реальность начисто устранялась. Но эта гносеологическая установка, замыкающая движение фи-

лософской мысли в кругу абстракций, которые отображают лишь структуру субъективной реальности, оказывается при таком ходе мысли принципиально нерелексиреуемой. В равной степени не релексиреуются и сами эти абстракции, совершенно исключаеся вопрос об их критическом анализе; то, что они обозначают, полагаеся как исходная, единственная и несомненная реальность.

Получаеся наивный онтологизм наизнанку — когда субъективная реальность беретея в качестве объекта нашего знания, но при этом совершенно игнорируется проблема адекватности отображения объекта, устраняеся необходимость гносеологической релексии, специального анализа тех познавательных средств, с помощью которых выделяеся и описываеся данный объект. Без этого же нельзя получить основательного знания не только о явлениях объективной реальности, но и о явлениях субъективной реальности.

Последовательный субъективный идеализм означает солипсизм, а такая философская концепция, сразу же заводящая в тупик, может быть в какой-то мере логически оформлена только на платформе радикального онтологизма, для которого «Я» (в такой же мере, как и производное от него «не-Я») еся само по себе сущее, хотя и знаемое, но непознавательное. Такого рода логическая несообразность, порождаемая радикальным (или детски наивным) онтологизмом, обнаруживаеся в основаниях любой субъективно-идеалистической концепции.

Модалности «Я» и «не-Я» нельзя выносить за пределы субъективной реальности, но в них и посредством их отображаеся объективная действительность внешнего мира и самого человека, а также его внутренний мир как субъективная реальность. Отмечавшаяся выше способность данного «содержания» переходить из одной модалности в другую как раз и представляет выработанный в ходе социального развития диалектический механизм все более глубокого, активного отражения действительности, в том числе и ее «пробного», «предварительного», проектного *преобразования в идеальном плане*, т.е. в сфере субъективной реальности.

Недоразумения при истолковании понятий «Я» и «не-Я» нередко возникают из-за того, что «Я» связываеся только с обозначением субъективной реальности, а «не-Я» понимает-

ся только как явление объективной реальности. Однако это неверно. Модальность «Я» может отображать не только явления субъективной реальности, но и объективно реальные социальные связи, действия и отношения личности. В свою очередь модальность «не-Я» способна отображать и «представлять» как явления объективной реальности, так и явления субъективной реальности (если они выступают в данном интервале как *объект* познания, оценки, управления).

Структура субъективной реальности раскрывается конкретнее, когда выясняются основные виды противопоставления (оппозиций) «Я» и «не-Я», когда отношения между ними приобретают содержательную определенность. Попытаемся выделить эти основные виды оппозиций, взяв в качестве системы отсчета модальность «Я».

Отношение «Я» к «не-Я» выступает как отношение «Я»: 1) к внешним предметам, факторам, процессам; 2) к собственному телу; 3) к самому себе; 4) к другому «Я» (другой личности); 5) к «Мы» (той социальной группе, общности, с которой субъект себя идентифицирует, к которой он себя причисляет); 6) к «Они» (к той социальной группе, общности, из которой субъект себя исключает, которой он себя противопоставляет).

Разумеется, этот перечень не претендует на полноту, но, как нам кажется, в первом приближении он охватывает основные виды «содержания», оформляемого модальностью «не-Я», а поэтому основные «измерения», в которых выступает и модальность «Я». Таким образом, раскрывается многомерность каждой из модальностей и вместе с тем многомерность фундаментальной структуры субъективной реальности, представленной их взаимоотношением, их диалектическим единством.

Более конкретное описание этой многомерности потребовало бы чрезвычайно сложного, многоступенчатого анализа. Ведь для того чтобы сравнительно полно раскрыть одно из выделенных отношений «Я», необходимо рассмотреть его не только само по себе, но и сквозь призму всех остальных. Так, нельзя понять отношение «Я» к самому себе (столь знакомое каждому из нас и столь жизненно значимое!), если оставить в тени отношение «Я» к предметному миру, к собственному телу, к другому «Я», к «Мы» и к «Они». Именно эти отношения об-

разуют главные ценностно-смысловые узлы «содержания» нашего «Я», вне которых оно остается художочной абстракцией.

Поэтому каждое отношение, взятое в контексте остальных, отображает в себе целостную структуру субъективной реальности. Для иллюстрации этого мы попытаемся кратко рассмотреть отношение «Я» к самому себе. Но прежде необходимо выявить по крайней мере еще две биполярности в структуре субъективной реальности, которые имеют столь же принципиальное значение для ее понимания, как и единство модальностей «Я» и «не-Я».

2. ЕДИНСТВО РЕФЛЕКСИВНОГО И АРЕФЛЕКСИВНОГО, АКТУАЛЬНОГО И ДИСПОЗИЦИОНАЛЬНОГО В СТРУКТУРЕ СУБЪЕКТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ.

ОТНОШЕНИЕ «Я» К САМОМУ СЕБЕ

Понятия рефлексивного и арефлексивного, актуального и диспозиционного уже неявно фигурировали при описании динамики и взаимоотношения модальностей «Я» и «не-Я». Однако они требуют специального рассмотрения, чтобы конкретнее осмыслить многомерность биполярных отношений в структуре субъективной реальности. Единство рефлексивного и арефлексивного, с одной стороны, и актуального и диспозиционного, с другой, выражает особые аспекты, особые «измерения» этой структуры, которые проявляются в динамических отношениях модальностей «Я» и «не-Я» и вместе с тем реализуются друг через друга.

Единство рефлексивности и арефлексивности выражает *оперативное* «измерение» динамической структуры субъективной реальности. Рефлексивность означает осознанное отображение (и, следовательно, в той или иной степени — знание, понимание) «содержания» наличного явления субъективной реальности — образа, переживания, внутреннего побуждения, субъективной символики и т.д. Рефлексивность осуществляется в настоящий момент, даже если она высвечивает «прошлое содержание». Арефлексивность означает «закрытость» для осознанного отображения (для понимания) данного «содержания», несмотря на то что последнее наличествует в текущем интервале субъективной реальности и выполняет информативно-ценностную или побудительно-управляющую

функцию либо содействует осуществлению этих функций. Арефлексивность есть также характеристика настоящего (протекающего «сейчас») состояния, хотя может относиться и к уже протекшему, к «прошлomu содержанию».

Как рефлексивность, так и арефлексивность в равной мере присущи модальностям «Я» и «не-Я». Каждая из них в этом отношении двумерна, включает рефлексивное и арефлексивное «содержание», точнее, рефлексивный и арефлексивный слои данного «содержания». «Я» в его актуальном «содержании» и актуальной активности (в том, что совершается «сейчас») всегда рефлексировано лишь отчасти, несет в себе широкий диапазон арефлексивного, спонтанного. В наличном интервале, «сейчас», «Я» никогда не «обозревает» и не «знает» себя полностью, причем не только из-за многомерности своего «содержания», которое не вмещается в рефлекслируемую сейчас сферу, но и в силу того, что оно исторично, направлено в будущее, несет творческие потенции, возможность «неизвестных» заранее новообразований; «Я» есть не только то, чем оно является сейчас, но и *то, чем оно может стать*, и его потенции не предзаданы изначально, а тоже историчны, включают новообразования.

Рефлексивность выражает акт самоотображения и направленной активности «Я», который постоянно преодолевает границу арефлексивного¹. Каждый шаг рефлексии открывает новый пласт арефлексивного, более того, рефлексивность способна «производить» новые разновидности арефлексивного «содержания» (например, формируемые на бессознательном уровне новые идеи, ценностные установки до их осозна-

¹ Здесь важно подчеркнуть единство самоотображения и самореализации. Это единство, рассматриваемое в психологическом плане, выражает, по словам В. А. Елисеева, «ситуацию творческой задачи»: «Человек вступает в противоречие со сложившимся представлением о себе — образом, который в прежних условиях мог быть адекватным. Отказ от этого образа — не всегда посильная для него задача, но отказ от жесткого образа «Я», создание его подвижного, меняющегося эквивалента является важнейшим способом решения жизненных проблем и путем развития, идущим через погружение себя в новые жизненные ситуации и творческое вскрытие своей неадекватности в них» [80, с. 163].

ния). В свою очередь наличная арефлексивность задает новые направления и формы разворачивания рефлексивности. Это диалектическое единство раскрывается и реализуется в целостном динамическом контуре «Я» — «не-Я», образующем источник творческих новообразований.

Арефлексивные структуры и уровни субъективной реальности совпадают в ряде отношений с тем, что именуют бессознательно-психическим (взято в широком смысле). К нему относятся не только подсознательные, но и «надсознательные» (как их называет М. Г. Ярошевский) факторы, а именно нерелексируемые логические и ценностные структуры, определяющие тем не менее русла мыслительных процессов и критерии оценок. Весьма существенна роль арефлексивных структур в сфере мотивации и психического управления в целом. Поэтому некоторые бессознательно-психические феномены могут привлекаться для уяснения такого «измерения» структуры субъективной реальности, как единство арефлексивности и рефлексивности, а тем самым и для интерпретации категории идеального. Однако это, как уже отмечалось ранее, не дает права утверждать, что всякое бессознательно-психическое явление допустимо определять посредством категории идеального. Такое абстрактное утверждение представляется нам некорректным, ибо в нем смешиваются различные категориальные уровни — философское понятие сознания не явно отождествляется с психологическим. Кроме того, оно создает впечатление о наличии особого вида субъективной реальности (арефлексивного), которому противостоит другой вид (рефлексивный), что по меньшей мере неточно. Арефлексивность представляет собой не вид субъективной реальности, а особое ее «измерение», ее структурно-оперативный регистр. Субъективная реальность в целом и всякий наличный ее интервал включают диалектическое единство рефлексивного и арефлексивного в их многомерных взаимоотношениях и взаимоотношениях.

Структурная определенность субъективной реальности органически связана с единством актуального и диспозиционного как форм ее целостного функционирования и развития. Помимо этих форм интросубъективные отношения не могут быть осмыслены. Поэтому их необходимо четко выде-

лить и рассмотреть особо, что позволит сделать еще один шаг на пути более конкретного понимания структуры субъективной реальности.

Актуальное есть наличное, совершающееся «сейчас» сознательное переживание; это, по выражению А. Г. Спиркина, в данное мгновение «горящее пламя духа» [195, с. 74] (можно добавить: а иногда лишь слабо тлеющее). Точнее, это определенное «содержание», *данное мне и осознаваемое мной в настоящем*. Оно пребывает, однако, в непрестанной динамике — как в том смысле, что оно изменяется в целом или в отдельных своих фрагментах, так и в том смысле, что оно непрерывно перемещается в «будущее», оставаясь всегда «настоящим». Другими словами, субъективная реальность есть то, что дано человеку в настоящем, «сейчас», но это «сейчас» непрестанно движется, образуя и продолжая непрерывный континуум субъективной реальности (обрываемый в глубоком сне или коме и навсегда пресекаемый смертью). А поэтому субъективная реальность в ее актуальном плане выступает как «текущее настоящее» независимо от его конкретного «содержания», которое может выражать и настоящее, и прошлое, и будущее.

Субъективная реальность немыслима в своем специфическом качестве вне и помимо «текущего настоящего», но вместе с тем она к нему не сводится, ибо существует не только актуально, но и диспозиционально. Последнее означает все то, что остается за рамками «текущего настоящего», но так или иначе знаменует целостность, персональность, историческую динамику и другие важнейшие моменты структуры субъективной реальности. Она всегда есть нечто гораздо большее, чем «текущее настоящее»: за наличным переживанием чувства несправедливости стоят убеждения о справедливом и несправедливом, выражение которых в данном «текущем настоящем» не исчерпывает их «содержания».

Но диспозициональное есть «бывшее» актуальное и его исторический результат, в силу чего оно детерминирует «будущее» актуальное. «Текущее настоящее» лишь отчасти несет новое «содержание», а отчасти обусловлено сложившимися диспозициональными образованиями. Актуальное непрестанно «уходит» в диспозициональное и «строит» его (а иногда и сразу суще-

ственно «перестраивает» — в мгновения постижения новых смыслов, озаряющего понимания, переоценки ценностей); диспозициональное непрестанно «выходит» в актуальное и формирует его. Такова в общих чертах диалектическая взаимосвязь этих структурных «измерений» субъективной реальности в целом и ее отдельно взятого, конкретного интервала.

Неправомерно отождествлять актуальное с рефлексивным, а диспозициональное с арефлексивным. Всякое «текущее настоящее» обязательно рефлексивно, однако не целиком, не во всех своих составляющих; некоторая часть его «содержания» остается всегда арефлексивной и может быть «проявлена» лишь в следующий момент, в другом «текущем настоящем», в котором, однако, будут уже свои арефлексивные слои и моменты. Поэтому актуальное всегда представляет собой единство рефлексивного и арефлексивного. Точно так же диспозициональное всегда в той или иной степени рефлексивно, ибо я непременно что-то знаю «сейчас» о своих убеждениях, установках, о своем «прошлом», которое вероятно детерминирует «настоящее»; одновременно диспозициональное во многих своих областях и аспектах «сейчас» для меня «закрыто».

При этом, конечно, трудно не заметить, что процессы самопознания, самооценки, самопреобразования, самосовершенствования связаны преимущественно с проблемой диспозиционального. Однако сознательно отобразить, понять и целенаправленно изменить свое диспозициональное можно ведь только актуально и через актуальное.

Обычно диспозициональное описывается в психологических терминах как опыт, знания, умения и другие личностные особенности (способности, склонности, интересы, черты характера и т.д.). Тем самым фиксируется относительная устойчивость определенных структурных компонентов субъективной реальности, наличие момента инвариантности во множестве их актуальных проявлений. Последние же обладают высокой степенью вариативности, что служит источником диспозициональных новообразований. Разумеется, этот исторический процесс, эта диалектика диспозиционального и актуального совершается в динамическом контуре модальностей «Я»—«не-Я», а потому требует осмысления именно в этом плане и в свою очередь способствует более глубокому пониманию указанных мо-

дальностей и их динамического единства, образующего фундаментальную структуру субъективной реальности.

Теперь мы можем рассмотреть интросубъективное отношение «Я» к самому себе с учетом того, что оно включает как рефлексивное, так и арефлексивное, как актуальное, так и диспозициональное «содержание». В этом отношении «Я» выступает для себя как «не-Я», т.е. как объект самоотображения, саморегуляции и саморазвития. Оно выступает тут как *свое другое «Я»*, ибо в норме «Я» является одновременно единым и раздвоенным, непрестанно полагая себя в качестве своего другого «Я» (своего «Ты»), с которым соотносит и посредством которого раскрывает, оценивает, регулирует, изменяет себя. В этом проявляется то, что наше сознание *аутокоммуникативно*, что мы постоянно контролируем, оцениваем себя, спорим с собой, смотрим на себя со стороны, ставим себя на место другого человека и мысленно действуем за него, создаем реальные, сомнительные или самые невероятные проекты себя и т.д. Такого рода раздвоение «Я» есть форма его деятельной активности, свидетельствует о *диалогичности* мышления и сознательной деятельности вообще¹, что наиболее ярко выражает социальную сущность человека.

Отношение «Я» к своему другому (своему «Ты») есть *ценностное* отношение, акт ценностной саморегуляции «Я». В этом интросубъективном отношении формируются *векторы активности*, реализуется внутренний механизм оценки и выбора. Ведь акт ценностной саморегуляции включает подготовку и санкционирование нашего *волеизъявления* и затем последующей оценки этого волеизъявления, т.е. в конечном итоге *оценку оценки*. В равной степени здесь же коренятся факторы, обуславливающие состояние нерешительности, сомнения, неопределенности деятельных интенций.

Постоянная внутренняя коммуникация «Я» и его «Ты» есть проявление необходимой связи данной личности с другой лич-

¹ Проблема диалогичности мышления имеет давнюю философскую традицию. В последние годы она плодотворно разрабатывалась на литературоведческом материале М. М. Бахтиным (см. [28]), а также другими авторами (см. [131]). Некоторые важные аспекты этой проблемы освещались и в философской литературе (см. [34]).

ностью, с коллективом и с обществом в целом. Эта внутренняя коммуникация выступает либо как прямая проекция внешней коммуникации (с другими «Я», «Мы» и «Они»), либо как ее трансформация в тех или иных отношениях, либо как ее предуготовление, планирование, как предвосхищение ее возможности, а потому она стремится к четкой интерсубъективной форме выражения. Самые сокровенные внутренние диалоги несут в себе проекцию во внешнюю коммуникацию, и они реализуются в сфере внешней коммуникации всевозможными способами: от иносказаний, намеков и хитроумных действий, частичных или безоглядных откровений и конкретных поступков до актов научного, художественного и этического творчества.

Внутреннее взаимодействие «Я» со своим «Ты» означает отображение себя сквозь призму понимания и оценки других личностей, а в конечном итоге — сквозь призму некоторого комплекса социально определенных ценностей и вместе с тем отображение других через понимание себя и оценку себя. Таким образом совершается не только отображение себя, но и постоянно формируется отношение «Я» к самому себе¹. В этом процессе осуществляется интериоризация социальных ценностей, их деятельное освоение и преобразование, что означает изменение «Я» и включает возможность его неперестанного самосовершенствования, но также и возможность его деградациии, если оно все более замыкает себя в кругу второстепенных и «неподлинных» ценностей, утрачивая способность деятельного освоения высших ценностей.

«Содержание» «Я» в его отношении к самому себе многомерно, ибо оно «развертывает», исторически эксплицирует себя для себя через все перечисленные выше отношения

¹ См. более конкретное описание этого в работе [104, гл. III]. Важно отметить, что у личностей с высоким творческим потенциалом обнаруживается особенная интенсивность такого рода биполярных отношений. При этом наблюдается парадоксальное на первый взгляд сосуществование противоположных интенций и ценностных установок. Подобная «творческая амбивалентность», «двойственность» хорошо раскрыта А. Н. Луком на большом и интересном фактическом материале [см. 132, особенно с. 172—175].

(к предметному миру, к собственному телу и т.д.). Во всех этих отношениях «Я» полагает себя как *свое* «не-Я», которое выступает в формах «знания», «оценки» и «действия». Здесь также сохраняется единство модальностей «Я» и «не-Я», мера их взаимоотноимопоставленности. Сохранение этой меры является условием тождества личности: как бы далеко «Я» ни уходило в свое «не-Я», оно всегда возвращается к себе и остается самым собой.

Патологическая деструкция субъективной реальности нарушает эту меру, в результате чего возникают различные варианты «расщепления» модальностей «Я» и «не-Я», их «чуждого» противостояния друг другу (с множеством степеней и градаций). Они располагаются в широком диапазоне — от отдельных «чуждых» фрагментов своего «не-Я» («не моих» ощущений и образов, «непонятных», ложных видений, например при феномене «молниеносного ужаса», когда все поле зрения вдруг заполняется яркими пятнами одинаковой величины, либо других кратковременных «психических автоматизмов», отмечавшихся выше) или быстро преходящих состояний дереализации и деперсонализации, возникающих в экстремальных ситуациях (например, у космонавтов, полярников, спелеологов и др.) до тотального «расщепления». В последнем случае «мое другое Я» в качестве «не-Я» приобретает автономность, «отчуждается» и может не только существовать как бы самостоятельно наряду с «Я» (ситуация, характерная для шизофренического «расщепления» и «овладения»), но и заменять и устранять его время от времени (один из наиболее ярких случаев такого рода — метаморфозы личности Евы Уайт¹).

Патологическая дезинтеграция модальностей «Я» и «не-Я» проливает дополнительный свет на динамическую структуру субъективной реальности, позволяет выявить те сложнейшие интросубъективные отношения, связи, взаимопереходы, которые в норме «незаметны» или рефлексиируются с большим трудом. В частности, некоторые патологические нарушения убедительно показывают, что отношение «Я» к само-

¹ Подробное описание этой метаморфозы приводится И. С. Коном [104, с. 82—83].

му себе существенно обусловлено отношением «Я» к предметному миру и к собственному телу. Это видно в тех случаях, когда явление дереализации, возникающее по различным причинам, влечет явление деперсонализации (чувство «потери собственного Я»). Последнее возникает как типичное следствие нарушения восприятия собственного тела, ибо отображения телесной организации образуют одно из базисных «измерений» модальности «Я», а следовательно, выступают и в качестве «содержания», к которому оно постоянно относится как к своему «не-Я»¹.

Еще более отчетливо указанная зависимость проявляется в условиях сенсорной депривации и вообще при длительном пребывании человека в необычных для него условиях резкого снижения поступающей из внешнего мира информации. Такое «сплющивание», предельное обеднение текущего «содержания» модальности «не-Я» вызывает ненормальные отклонения и дезинтеграции в сфере модальности «Я» и отношения «Я» к самому себе [55, 115, 124].

Следует также хотя бы кратко сказать о существенных перестройках взаимосвязи модальностей «Я» и «не-Я» в случаях так называемых *измененных состояний сознания*, которые нельзя отнести к патологической деструкции, ибо они представляют собой эпизоды (иногда чрезвычайно значимые для личности!) нормального по сути своей самодвижения субъективной реальности. Мы имеем в виду такие разнообразные, плохо классифицированные феномены, как сновидения и просоночные состояния, изменения сознания в глубоких стадиях гипноза, необычные состояния сознания, вызванные медитацией или приемом некоторых фармакологических препаратов (например, ЛСД), состояния, возникающие в апогее вдохновения или любовного переживания, состояния религиозного экстаза и др. Для них характерна существенная деформированность структуры «текущего настоящего», взятой в ее основных биполярных «измерениях».

При сновидениях резко сокращается диапазон рефлексивности «содержания» модальностей «Я» и «не-Я», а также тор-

¹ Оригинальный анализ этого отношения дан в работе Е. В. Черно-свитова [227].

мозится или прекращается динамика их переменного соотношения (поэтому человек верит в то, что он видит или делает во сне). В глубоких гипнотических состояниях «содержание» модальностей «Я» и «не-Я» сужается до пределов, задаваемых внушением гипнотизера, который определяет и границы рефлексивности этого «содержания», обычно крайне узкие; все остальное — арефлексивно. Подавляющее большинство диспозициональных структур «отгорожено» от «текущего настоящего»; «содержание» «Я» может быть сведено до уровня «содержания» лишь одного его «другого Я» (когда, например, испытуемому внушили, что он великий художник, он стал вести себя в соответствии с этим своим «другим Я» — сообразно тому, насколько он знаком со смыслом «быть великим художником» и насколько это «содержание» «проигрывалось» ранее в его «другом Я» как ценность высокого ранга [173]).

Особый интерес представляют структурные особенности «текущего настоящего» в тех интервалах субъективной реальности, которые можно было бы назвать *сверхценными состояниями* (апогей вдохновения, завершающий творческий акт, и т.п.). Вспомним Гёте: «Мгновенье, прекрасно ты, постой, продлись...» Эти состояния в противоположность будничному, зачастую «серому» сознанию образуют витальные пункты истории нашей субъективной реальности, которые «светят из прошлого» всю жизнь, поддерживая чувство ее оправданности и ее единства, несмотря на многочисленные зияющие «пустоты» прошлого (мы не рассматриваем здесь экстремальные по своей значимости переживания с отрицательным знаком, которые тоже имеют глубокий экзистенциальный смысл).

Эти вопросы заслуживают тщательного анализа, ибо они связаны с более глубоким пониманием многих важных социальных феноменов (как позитивных, так и негативных, например устойчивости религиозного сознания). Сверхценные состояния различаются по многим признакам: по социальной значимости и культурологическим особенностям, по ценностному рангу и характеру вызываемых ими последствий в структуре субъективной реальности и вообще по их «результату», источнику, длительности, воспроизводимости и т.д. Остановимся лишь на некоторых общих характеристиках.

В качестве сверхценного состояния «текущее настоящее» обнаруживает три типичных варианта структурных преобразований.

1. Редукция модальности «Я» за счет непомерного «расширения» модальности «не-Я» — полная «захваченность» определенным «предметом» (которым, в частности, может быть и мое «другое Я»), *самозабвение* (например, в момент высшей творческой напряженности). И все же здесь нельзя говорить о полном исчезновении модальности «Я», она присутствует на периферии рефлексивного поля, предельно «истончена», но зато максимально активирована и «насыщена» в арефлексивном и диспозициональном планах. Ретроспективно, в последующих интервалах это состояние переживается как чрезвычайная экзистенциальная полнота «содержания» и активности «Я».

2. Редукция модальности «не-Я» за счет сплошного заполнения рефлексивного поля «содержанием» модальности «Я» — *инозабвение* (при некоторых экстатических состояниях¹, в апогее сильнейших сексуальных переживаний и т.п.). Здесь, однако, также нельзя говорить о полном отсутствии модальности «не-Я», она прослеживается на границе рефлексивного и арефлексивного, актуального и диспозиционального, является чрезвычайно «насыщенной» и «значимой» за этой границей. Ретроспективно это состояние переживается как исключительная экзистенциальная полнота «содержания» модальности «не-Я».

3. Редукция обеих модальностей, как бы их слияние, утрата сколько-нибудь заметной выделенности той или другой в данном «текущем настоящем» (нечто подобное мы переживаем в так называемых просоночных состояниях, не обладающих, однако, качеством сверхценности). Наиболее яркие примеры этого описываются приверженцами восточных медитативных практик (йоги, дзэн-буддизма и др.). Подчеркнем,

¹ К этому виду состояний относятся не только религиозно-мистическое и гедонистическое по своему содержанию переживания, но и творчески целеустремленный порыв — «способность к экстатической концентрации всех душевных сил» [224, с. 77], столь ярко проявлявшаяся у многих выдающихся поэтов.

что их опыт может и должен рассматриваться в научных целях, независимо от их религиозных установок, т.е. как факт субъективной реальности, как особое, вызываемое определенными приемами сверхценное состояние, которое, кстати, имеет многочисленные аналоги за пределами медитативной практики, например в некоторых эстетических переживаниях¹.

Основательный феноменологический анализ этих состояний с позиций диалектического материализма весьма актуален во многих отношениях (в плане более эффективной критики мистицизма и т.д.). Наиболее выраженное состояние такого рода, достигаемое методами Дзэн, именуется «абсолютным самадхи». Оно характеризуется как «необыкновенная тишина ума», «чистейшее существование», «чистейшее переживание» (в смысле освобожденности «текущего настоящего» от каких-либо конкретных предметных «содержаний» и вообще от «содержания», которое могло бы быть определено отнесено к модальности «Я» или «не-Я»).

Но это не есть абсолютная «пустота»; здесь налицо некое предельно «абстрактное содержание», так или иначе отображающее существование внешнего мира и человека, т.е. объективной и субъективной реальности. Мастера Дзэн обычно отмечают, что в подлинном самадхи сохраняется «бдительность», что «Я», по их словам, «нет на сцене, но оно бодрствует внутри»². Таким образом, и в этом состоянии мы находим обе модальности, но лишь на границе рефлексивного и арефлексивного, актуального и диспозиционального. Ретроспективно это состояние переживается как «просветление».

Во всех трех вариантах указанных выше структурных преобразований налицо феномен «*остановки настоящего*», имею-

¹ У Тютчева оно выражено так. «Упразднен ум, и мысль осиротела. В душе своей, как в бездне, погружен, и нет извне опоры и предела». Аналогичные состояния описываются исследователями, проводившими на себе эксперименты в условиях сенсорной депривации после приема ЛСД (см. [257]).

² См. [256]. В этой книге известный мастер Дзэн пытается осмыслить свой опыт с научных позиций, подробно описывает технику упражнений, приводящих к самадхи, и анализирует их с позиций физиологии; любопытна его критика идеализма (особенно концепции Гуссерля).

ций, правда, в каждом случае свои особенности. Суть его, однако, в том, что данное «текущее настоящее» как бы приостанавливает свое движение, «застывает», становится как бы вневременным¹. В обычных состояниях сознания «настоящее» непрерывно «ускользает», в каждое мгновение его «уже нет», и чувство нашего существования опирается на «прошлое» и «будущее». В условиях же описанных структурных преобразований оно «еще есть», и это скорее всего и создает качество сверхценного состояния, чувство особой полноты и значимости нашего существования в данном интервале «текущего настоящего», т.е. такого отношения «Я» к самому себе, в котором оно как бы действительно обретает самого себя, как бы достигает желанного нераздельного тождества с самим собой.

Важно еще раз подчеркнуть, что отношения «Я» к самому себе так или иначе эксплицируют многомерную структуру субъективной реальности. Но это значит, что такого рода отношения, развертывающиеся актуально и формируемые диспозиционально, отражают прежде всего существующую структуру социальных отношений, ибо отношение «Я» к своему «Ты» проявляется через отношение его к другим «Я», к «Мы» и к «Они». Иначе говоря, «Ты» (мое «другое Я») непременно выражает общечеловеческие, классовые, национальные, групповые определенности данного уникального «Я», представляет собой в каждом случае персонализированный способ бытия ценностных нормативов данного общества, данной культуры, выступает как проявление социальных ролей (причем не только реально осуществляемых личностью, но и воображаемых, «примиряемых» к себе).

По справедливому выражению И. С. Кона, «человеческое «Я» есть единство во множественности» [104]. Эта множе-

¹ Субъективное переживание времени в этих состояниях существенно меняется; это можно сказать и о субъективном отражении пространства. Проблема временного и пространственного аспектов структуры субъективной реальности представляет большой теоретический интерес и требует специального исследования. Накоплен большой и ценный материал, ждущий, так сказать, философского освоения и отчасти осмысливаемый в этом плане представителями соответствующих научных дисциплин (см., например, [66, гл. 5]).

ственность раскрывается актуально и представлена диспозиционно именно как множественность отношений «Я» к самому себе, и они реализуются прежде всего в инвариантных социально-культурных формах, которые образуют ценностно-смысловой каркас субъективной реальности и, следовательно, «Я». Это важнейшее структурное «измерение» субъективной реальности хорошо раскрыто И. С. Коном¹.

Вместе с тем актуально осуществляющееся отношение «Я» к самому себе наряду с социально-культурной нормативностью проявляет и свой личностно-экзистенциальный план, ибо мое «другое Я» несет в своем «содержании» не только некоторый социально-культурный инвариант, но и нечто неповторимо свое как текущее переживание особенностей своего индивидуального существования. Социально-нормативное и личностно-экзистенциальное здесь неразрывны. Точнее, в моем «Я», эксплицирующим себя через множество моих «других Я» (а следовательно, и в моих «других Я»), социально-нормативное проявляется в форме личностно-экзистенциального, в которой оно может «упрощаться» или «усложняться», отчасти варьировать и «мутировать»; и здесь таится источник ценностно-смысловых новообразований, которые *потом* могут обрести социально-нормативный статус.

В свою очередь личностно-экзистенциальное непременно проявляется в социально-нормативной форме. В этом выражается могучая власть господствующих в данном обществе, в данной социальной среде норм, ценностей и смыслов над каждым «Я», ибо они формируют «содержание» и направленность основных экспликаций данного «Я» в качестве своих «других Я», т.е. ценностные ориентиры, потребности, желания, упования, интересы, цели, идеалы личности. Но эта

¹ Укажем в этой связи также на выдающиеся этнографические исследования В. Тэрнера, посвященные ритуалам африканского племени ндэбу (см. [274]). В этих исследованиях исключительно четко выявлена конкретная социально-нормативная структура индивидуального сознания в ее развитии (см. [29]). Большой интерес представляет также анализ исторической диалектики социально-нормативного и личностного, проведенный Г. С. Кнабе на материалах произведений Корнелия Тацита (см. [102]).

власть не является все же абсолютной, так как личность есть активное, самосознательное существо, способное познавать социальную действительность и самое себя, совершать выбор и переоценку ценностей. Здесь обнаруживается глубокая диалектическая связь социально-нормативного и личностно-экзистенциального, которая может быть основательно осмыслена лишь в контексте анализа социальной деятельности и взаимообусловленности общественного и индивидуального сознания. Некоторые вопросы этой проблематики будут нами рассмотрены в гл. далее.

Сейчас нам хотелось бы отметить еще один важный аспект отношения «Я» к самому себе, который отражает динамику ценностной структуры субъективной реальности в целом. Всякое мое «другое Я» есть персонализированная ценность, есть, по сути, ценностная интенция моего «Я». Это то, что полагается мной как хорошее или плохое, доброе, справедливое или наоборот и т.д., это то, чем бы я хотел обладать, чего хотел бы достичь и т.п. (зачастую это то, чем обладают и чего достигли или достигали другие). Многоликость моего «другого Я» есть выражение многообразия ценностных интенций «Я», которые должны быть определенным образом упорядочены, чтобы сохранялось его единство. И здесь мы видим двумерную упорядоченность: *иерархическую и рядоположенную* (когда ценности не различаются четко по рангу, выступают как одноуровневые). Иерархическую организацию ценностных интенций можно образно представить в виде слегка усеченного конуса. Чем выше ранг ценностей, тем их меньше. На высших уровнях этого «конуса» есть свои рядоположенности, но их число нарастает по мере движения вниз.

Мы рассматриваем в данном случае чисто формальный аспект организации ценностных интенций, отвлекаясь от того, *что* именно «располагается» наверху, какова подлинная социальная значимость высших ценностных интенций данного «Я». Нам важно выяснить общие черты этой динамической организации, хотя следующий шаг анализа должен состоять, конечно, в том, чтобы определить социальный масштаб и критерии подлинно высших ценностей (ибо высшими, доминирующими ценностными интенциями данного «Я» могут выступать и самые гнусные, низменные или просто ничтожные

по своему «содержанию» интенции). Но это составляет специальную задачу, нас же интересуют основные варианты изменения и *деформации структуры ценностных интенций «Я»*, которые фиксируются диспозиционально, но актуально проявляются во множестве своих «других Я».

Как правило, верхний уровень «конуса» более стабилен; чем ниже уровень, тем он более динамичен и переменчив по конкретному «содержанию» ценностей. В условиях резкого увеличения числа ценностных интенций низшего уровня, их непомерного «расползания» вершина «конуса» как бы опускается, «проседает», иерархический контур деформируется, высшие ценностные интенции «снижаются», их управляющая функция по отношению к интенциям низшего ранга сильно ослабевает либо утрачивается во многих отношениях вовсе. Нарушается динамическое единство центрации и децентрации «Я». Тенденция децентрации прогрессирует, что приводит к феномену *децентрированного «Я»* (блуждающего в себе и вне себя — в джунглях вещей, неподлинных потребностей и малоценных коммуникаций). При этом «Я» сохраняет свое единство за счет усиления связей рядоположенных ценностных интенций, что отличает его от патологически децентрированного «Я».

Антиподом этого феномена является *суперцентрированное «Я»*, для которого характерна жесткая иерархическая организация ценностных интенций, имеющая вид неусеченного конуса; динамизм этой структуры минимален, т.е. естественная тенденция к децентрации выражена крайне слабо или вовсе не прослеживается; высшие интенции сведены нередко к одной-единственной. «Он знал одной лишь думы власть, одну, но пламенную страсть» — эти поэтические строки хорошо передают суть суперцентрированного «Я», но взятые вне контекста они могут выражать не только трагический, возвышенно-героический и вообще высокосignимый общественный смысл, но и трагикомический, и просто комический, и низменно-эгоистический смысл (в случае, например, современного скупого рыцаря и т.п.).

Высшая интенция суперцентрированного «Я» определяется «содержанием» конкретной *сверхценной идеи* (термин, принятый в психиатрии, но употребляемый также для обозначения «нормальной одержимости» художника, ученого,

политического борца и т.д.)¹. Если децентрированное «Я» может полагать актуально в качестве своего «другого Я» что угодно — и в этом проявляется его ситуативность и «всеваемстимость», то суперцентрированное «Я» актуально полагает в качестве своего «другого Я» только то, что связано с «содержанием» сверхценной идеи, и в этом смысле оно целеустремлено и «сужено» (подобные свойства особенно остро проявляются при патологически суперцентрированном «Я», когда сверхценная идея носит бредовый характер, не поддается никаким коррекциям, фокусирует в себе любое «содержание» и приобретает безраздельное господство над мышлением и поведением больного).

Между приведенными двумя крайними вариантами находятся различные градации центрированности и децентрированности «Я» (см., например, [123]), учет которых важен для понимания всевозможных эволюций ценностной структуры субъективной реальности.

3. АНАЛИТИЧЕСКИЕ СТРУКТУРНЫЕ ПАРАМЕТРЫ СУБЪЕКТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Выше структура субъективной реальности рассматривалась в интегральном плане, как целостная динамическая система. Однако категория идеального используется, как уже отмечалось, и для обозначения любого отдельно взятого явления субъективной реальности. Здесь категория идеального употребляется, если так можно выразиться, в аналитическом смысле. Разработка ряда философских вопросов не требует обращения к целостной системе субъективной реальности и может ограничиваться использованием категории идеального в аналитическом смысле. Но в подобных случаях категория идеального также раскрывает, хотя уже и в иной проекции, структурную многомерность субъективной реальности. Речь идет о том, что мы называем аналитическими структурными параметрами субъективной реальности. Эти параметры присущи и структуре субъективной реальности в целом и так или иначе использовались при ее рассмотрении. Однако их необходимо специально выделить и систематизировать.

¹ См. в этой связи содержательную обзорную статью [70].

На наш взгляд, правомерно выделить пять аналитических параметров: 1) содержательный; 2) формальный; 3) истинностный; 4) ценностный и 5) деятельно-волевой. Каждый из них именуется *структурным* параметром, потому что характеризует одно из необходимых и специфических «измерений» всякого явления субъективной реальности. Лишь взятые вместе, они позволяют достаточно полно описать в аналитическом плане всякое явление субъективной реальности.

Рассмотрим каждый из выделенных параметров.

1. *Содержательный параметр* означает, что всякое явление субъективной реальности есть отражение чего-то, и это определенное отражение составляет его содержание. Не бывает явлений субъективной реальности, лишенных содержания. При этом безразлично, является это содержание адекватным отражением или нет, представляет ли оно отображение объективной реальности или субъективной реальности.

Тут необходимо сделать несколько пояснений, без которых приведенные утверждения могут быть восприняты как общие места. Дело в том, что содержательный параметр несет в себе единство гносеологического и онтологического аспектов, причем единство двумерное: содержание данного явления субъективной реальности есть отражение некоторой действительности (гносеологический аспект), но «представляет» оно не самого себя, а именно эту действительность (онтологический аспект). Вместе с тем это содержание *существует* в качестве субъективной реальности (онтологический аспект) и отражается в качестве такового — именно как явление субъективной реальности в его определенном содержании (гносеологический аспект). Мы уже затрагивали этот вопрос и возвращаемся к нему здесь для того, чтобы подчеркнуть такого рода двумерность не только содержательного, но и остальных параметров.

Для понимания структуры субъективной реальности первостепенное значение имеют два последних определения, ибо они позволяют поместить в фокус философского рассмотрения сам процесс возникновения и существования данного содержания (точнее, содержания данного явления субъективной реальности) и способы его отображения и описания —

вопросы, чрезвычайно актуальные, но крайне слабо разработанные в нашей литературе.

Таким образом, выявление содержательного параметра, т.е. фиксация определенного содержания данного явления субъективной реальности, предполагает его отображение и описание. Мы уже отмечали, что между отображением и описанием данного содержания нельзя ставить знака равенства, ибо описание производится посредством языка, а определенная стадия его отображения возможна и на доязыковом уровне (см. с. 70—82).

Всякое содержание возникает и существует актуально лишь в рамках «текущего настоящего». Скажем, я впервые увидел в зоопарке кобру и наблюдал за ней несколько раз, когда она появлялась в поле зрения. Содержание каждого из восприятий одного и того же объекта может существенно варьировать (сначала я увидел кобру спокойно лежащей, потом уползающей и т.д.). На основе ряда различных восприятий данного объекта формируется соответствующий инвариант его чувственного образа. Содержание этого инварианта включает некоторое «усредненное» содержание ряда восприятий и результаты активной категоризации (ибо, как показывают исследования, всякое восприятие категоризованно, более того, наши категориальные установки и наличные знания, убеждения существенно влияют на формирование содержания первичного восприятия, а тем более на формирование инварианта многих восприятий одного и того же предмета).

Мы привели этот простой пример, чтобы показать, что даже в таких случаях вопрос об описании содержания явлений субъективной реальности оказывается весьма сложным. Но как быть, если речь идет об описании внезапно возникшей у меня оригинальной (хотя бы для меня) мысли, или о содержании художественного образа, или о чувстве неудовлетворенности тем, что я только что написал?

Тем не менее всякое выделенное каким-либо способом явление субъективной реальности имеет определенное содержание, в принципе доступное для описания, хотя адекватное описание этого содержания часто связано с большими трудностями.

В первом приближении допустимо выделить три стадии такого описания: а) *первичная символизация* во внутренней

речи и попытка выразить посредством образов некоторое вновь возникшее содержание в данном «текущем настоящем»; б) формирование *личностного инварианта* этого содержания, т.е. словесное выражение его для себя, позволяющее в дальнейшем четко выделять его среди других содержаний, «встречать» его в своем сознании как «уже знакомое», «хорошо известное». Но это значит, что данное содержание приобрело четкий диспозиционный статус.

В большинстве случаев новое содержание оформляется и закрепляется диспозиционно на стадии личностного инварианта (хотя в ряде случаев новое содержание первоначально возникает и существует в арелексивной форме и некоторое время может функционировать лишь диспозиционно; но мы о нем пока ничего не знаем, и в этом смысле оно для нас еще не существует, оно начинает существовать для нас лишь в первичной актуализации). Стадия формирования личностного инварианта ограничивается большей частью уровнем внутренней речи, хотя стремится выйти за ее пределы.

Заметим, что формирование личностного инварианта еще не гарантирует интерсубъективности данного содержания, т.е. возможности понимания его другим человеком. Это достигается на следующей стадии: *формирование межличностного инварианта* представляет переход аутокоммуникации на уровень внешней коммуникации. Здесь содержание обретает четкую лингвистическую форму внешнего выражения (или нелингвистическую, но общепринятую знаковую форму), достигая статуса интерсубъективности. Таким образом, содержательный параметр, фиксируя одно из неотъемлемых определений субъективной реальности, ставит специфические познавательные задачи, нацеливает на разработку методов и приемов описания конкретного содержания, требует исследования диалектики субъективного и интерсубъективного¹.

¹ Выяснение этой диалектики является важным условием эффективной критики тезиса о непознаваемости «чужой субъективности». Сартр утверждал, например, что «наша субъективность непознаваема» [265, с. 298]. Принятие этого тезиса, означающего непознаваемость не только «чужой субъективности», но и *своей собственной*, ставит под вопрос познавательную способность человека вообще.

2. *Формальный параметр* означает, что всякое явление субъективной реальности выступает в определенной форме, ибо содержание всегда так или иначе оформлено. Содержательное многообразие явлений субъективной реальности есть вместе с тем и многообразие их форм, хотя первое образует гораздо более широкий диапазон, чем второе. Одна и та же форма способна нести в себе различное содержание. Когда мы говорим, например, о восприятии, то имеем в виду определенную форму существования самых разнообразных по своему содержанию чувственных образов. Но эта форма, конечно, не может адекватно воплощать в себе любое содержание (скажем, такое, которое обозначается термином «энергия квазара» или термином «закон»). Отсюда проблема многообразия форм существования и «движения» явлений субъективной реальности. Подобно тому как Ф. Энгельс выделял «формы движения мышления, т.е. различные формы суждений и умозаключений» [1, т. 20, с. 538], можно выделить основные формы, в которых представлено содержание субъективной реальности и в которых осуществляется его движение, преобразование.

Эти формы в той или иной степени отображаются средствами обыденного языка, в котором аккумулирован многовековой опыт самопознания человека. Однако их четкое описание и систематизация, а тем более попытки их теоретического упорядочения вызывают большие трудности. Научное описание этих форм, осуществляемое главным образом психологией, идет в русле тех формальных дискретизаций, которые сложились в обыденном языке (и которые в их содержательной наполненности тонко и многообразно выражались в художественной литературе).

Так, психология выделяет эмоции, ощущения, восприятия, представления, понятия, желания, волевое устремление и т.п., воображение, фантазию, мечту, разнообразные формы эстетических и этических переживаний; гораздо реже ее объектом выступают надежда, вера, любовь и другие сложные формы. Впрочем, даже сравнительно простые формы, такие, как эмоция или восприятие, подразделяются на множество видов и подвидов. Ведь радость, печаль, гнев, страх, удивление, недовольство и другие эмоции аналогичного порядка тоже

представляют собой формы, каждая из которых может нести в себе и выражать разнообразное конкретное содержание.

Возникает задача разработки своего рода таксономии форм существования и движения явлений субъективной реальности, задача весьма актуальная в практическом и теоретическом отношениях, в частности в плане углубления современных гносеологических исследований, которые ограничиваются нередко лишь сферой чувственного и рационального, оставляя за скобками все остальное. Такого рода таксономия, или, если назвать суть дела точнее, *феноменология*, разрабатываемая с последовательно материалистических позиций, должна в идеале охватывать весь основной спектр формальных дискретизаций — от так называемых соматических субъективных отображений (боли, тошноты, жажды и т.д.) до высших форм организации содержания субъективной реальности (этических, эстетических, философских, политических убеждений и т.д.).

Таким образом, формальный параметр, указывая на одно из необходимых определений субъективной реальности, требует описания данной формы самой по себе, в отвлечении от наполняющего ее содержания, и потому ставит специальную познавательную задачу, связанную с разработкой методов анализа, описания и систематизации форм существования и движения явлений субъективной реальности¹.

3. *Истинностный параметр* характеризует всякое явление субъективной реальности со стороны адекватности отражения в нем соответствующего объекта действительности. Это отражение является истинным или ложным, правильным или неправильным; оно может быть в той или иной степени, в тех или иных отношениях адекватным и неадекватным. В ряде случаев мы затрудняемся определить даже степень адекват-

¹ Решение этой задачи предполагает тщательное критическое рассмотрение различных феноменологических построений и систематизации, созданных западными философами в последние десятилетия. Причем важно не упускать из виду, что такого рода проблематика находилась в центре внимания не только экзистенциалистов и последователей Гуссерля, но и представителей других направлений, (см., например, [240, 243, 259] и др.).

ности или неадекватности отражения и тогда говорим о его неопределенности. Но и тут мы не выходим за пределы истинностного параметра. Хотя человек нередко является плохим судьей собственных мыслей, текущих субъективных переживаний с точки зрения их истинности, адекватности отображения в них действительности, на самом деле они всегда непременно обладают этим параметром, являются в той или иной степени, в тех или иных моментах истинными, верными, адекватными либо наоборот.

Субъективная реальность содержит *фундаментальную установку* на истинность и правоту, которая функционирует диспозиционально и, как правило, арефлексивно, т.е. мы все время «настроены» на достижение адекватного знания о том, что стимулирует интерес и познавательную деятельность. Ее результаты соотносятся с некоторым набором внутренних критериев «истинности», «правильности», в роли которых выступают своего рода интегралы нашего опыта, усвоенные принципы, правила, нормы, символы веры, а также ряд других с трудом поддающихся описанию ценностных факторов.

В процессе такого соотнесения возникает субъективная уверенность, некое чувство «истинности», «верности», «правоты» или, наоборот, субъективная неуверенность и противоположное чувство «ложности» и т.п. (здесь возможны, впрочем, самые разнообразные нюансы). Эти внутренние санкционирующие механизмы, весьма далекие от совершенства, производят отбор и закрепляют в качестве «правильных», «истинных» не только действительно адекватные результаты, но и самые нелепые, превратные, ложные представления.

Вопрос об истинности и адекватности решается, конечно, не столько в сфере данной субъективной реальности, сколько за ее пределами — в межличностных коммуникациях, в социальной деятельности, в практике. Однако хотелось бы подчеркнуть два момента. Субъективные санкционирующие механизмы заслуживают пристального психологического и гносеологического анализа в целях более глубокого понимания содержательных новообразований, совершающихся в ходе познавательной деятельности. Даже истинные идеи и теории, которые явились эпохальными завоеваниями культуры, прежде чем обрели межличностный, а затем надличностный статус,

должны были *возникнуть* в сфере данной субъективной реальности и пройти в ней первичную «проверку» и шлифовку.

Таким образом, данный параметр, фиксируя *личностный* уровень адекватности (неадекватности) отражения, знания, указывает на его обусловленность *межличностным* и *надличностным* уровнями знания и в конечном счете на диалектическую взаимообусловленность всех трех уровней с учетом «первичности» творческих новообразований, возникающих на личностном уровне. Этот параметр акцентирует преимущественно гносеологический план проблемы идеального.

4. *Ценностный параметр* означает, что всякое явление субъективной реальности есть не только отражение объекта, но и отношение к нему; точнее, это такое отражение, которое содержит отношение к нему субъекта, несет в себе определенную *значимость* для данной личности. Ценностное «измерение», необходимо присущее в той или иной степени явлениям субъективной реальности, представляет особое качество, несводимое к другим «измерениям», например к истинностному. Хорошо известно, что ложные представления могут иметь для личности исключительно высокую значимость, а истинные — крайне низкую положительную или даже отрицательную значимость.

В этом отношении ценностный параметр, как и истинностный, включает два полюса, один из которых выражает положительное, а другой — отрицательное значение. Выше мы уже подробно обсуждали ценностное «измерение» субъективной реальности. Поэтому здесь остается только добавить, что данный параметр акцентирует главным образом аксиологический план проблемы идеального.

5. *Деятельно-волевой параметр* характеризует всякое явление субъективной реальности со стороны *вектора активности*, выражает то «измерение» субъективной реальности, которое можно обозначить как проекцию в будущее и целеустремленность, как действенный, волеизъявительный и творчески-полагающий факторы. Эти факторы так или иначе проявляются в любом интервале «текущего настоящего» и, следовательно, в каждом явлении субъективной реальности. Они выражают особое качество, которое не может быть замещено ни одним из указанных выше параметров, хотя и пред-

полагает их «присутствие». На языке психологии это качество описывается в разных плоскостях посредством таких терминов, как «желание», «стремление», «целеполагание», «волевое усилие», «умственное действие», «внутренний выбор» и т.д. Суть его можно кратко выразить как активность в широком смысле, включающую и ее высшее проявление — творческую активность.

Деятельно волевой параметр позволяет рассматривать активность в ее саморазвитии как процесс новообразований, включающий существенные изменения ее направленности и способов реализации, как возможность становления ее все более высоких форм. Тем самым выдвигается задача разработки адекватных средств описания и объяснения этого важнейшего «измерения» субъективной реальности, вне которого не может быть понята самореализация личности как *ответственного* субъекта социальной деятельности. Поэтому данный параметр акцентирует праксеологический план проблемы идеального.

Подчеркнем еще раз, что любое актуально взятое явление субъективной реальности представляет собой не что иное, как «текущее настоящее» (пусть в его минимальном интервале). В силу этого оно необходимо обнаруживает каждый из пяти выделенных нами параметров, хотя в конкретных случаях один из них может быть выражен ярче, а другой — слабее. Эти параметры органически связаны. Несмотря на то что они дают возможность аналитического описания, которое позволяет отвлекаться от рассмотрения целостной системы субъективной реальности, последняя характеризуется ими в такой же мере, как и всякое отдельно взятое явление субъективной реальности.

Мы отдаем себе полный отчет в том, что предпринятая в настоящей главе попытка выяснения структуры субъективной реальности носит пропедевтический характер и ее можно оценивать как призыв к дальнейшим, более основательным исследованиям этой чрезвычайно актуальной и сложной проблемы.

ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫЕ И ОБЩЕНАУЧНЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ ИДЕАЛЬНОГО

1. В ЧЕМ СОСТОИТ ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ ИДЕАЛЬНОГО? ТИПЫ СУБЪЕКТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Поставленный вопрос заслуживает специального обсуждения, так как ряд советских философов отрицает наличие какого-либо естественно-научного аспекта в проблеме идеального. Признание такого аспекта объявляется иногда несовместимым с марксистским пониманием идеального и квалифицируется как «натурализм». В результате отрицается естественно-научный аспект в проблеме сознания вообще [см., например, 91, 92, 93; 79, с. 36—37]). Таково одно из следствий социологизаторского подхода к пониманию сознания.

В отличие от подобных крайностей некоторые ученые, в частности Л. А. Абрамян, полагают, что в «проблеме сознания четко обозначен естественно-научный аспект рассмотрения.

В проблеме же идеального естественно-научный аспект, напротив, полностью отсутствует» [7, с. 103]. К сожалению, автор не дает ясной и сколько-нибудь развернутой аргументации приведенного заключения. «Идеальное,— пишет он, — это социально обусловленный продукт духовной деятельности, который приобрел значение общественного явления» [7, с. 103]. Значит, идеальное не может иметь естественно-научного аспекта, потому что оно есть сугубо общественное явление. Но ведь и сознание есть сугубо общественное явление. Почему же тогда оно имеет естественно-научный аспект, а идеальное нет?

Л. А. Абрамян подчеркивает, что идеальное есть «сторона сознания», что «идеальное никак не может быть выведено за пределы сознания» [7, с. 103]. Тем самым признается, что категория идеального есть необходимый предикат «сознания». Но это ведь означает, что везде, в любых научных контекстах, где речь идет о сознании, так или иначе, явно или неявно фигурирует и категория идеального. Нельзя адекватно изу-

чать сознание, не учитывая, что оно представляет собой субъективную реальность.

Хотя Л. А. Абрамян верно отмечает нетождественность понятий сознания и идеального, с его общим заключением мы не можем согласиться. Если признается, что проблема сознания имеет естественно-научный аспект, то это должно означать, что таковой присущ и проблеме идеального, ибо понятие идеального выражает фундаментальную характеристику сознания, которая не может быть обойдена при любых естественно-научных интерпретациях феномена сознания. Остановимся на этом подробнее.

Выясним вначале, что значит «иметь естественно-научный аспект»? Применительно к проблеме сознания это, видимо, означает, что истолкование понятия сознания в марксистской философии имеет свою опору не только в общественных науках, но и в естествознании. Хорошо известно, что В. И. Ленин придавал первостепенное значение естественно-научному обоснованию диалектико-материалистического понимания сознания как свойства высокоорганизованной материи. С этой целью он постоянно использовал положение «сознание есть функция мозга», которое является не философским, а естественно-научным, рассматривая его как важный аргумент против идеалистических трактовок сознания. Утверждение, что «дух *не есть* функция тела», означает, согласно В. И. Ленину, идеализм [4, т. 18, с. 88]; «божеской стала у Гегеля обыкновенная человеческая идея, раз ее оторвали от человека и от человеческого мозга» [4, т. 18, с. 238—239]. «Ощущение зависит от мозга, нервов, сетчатки и т.д., т.е. от определенным образом организованной материи» [4, т. 18, с. 50].

Ленинские положения, в которых подчеркивается необходимая связь философии и естествознания, направлены не только против идеалистического отрыва сознания от определенным образом организованного материального субстрата, но и против абстрактно-социологизаторских трактовок сознания, игнорирующих его «природный» аспект.

Разумеется, надо четко различать философский и естественно-научный планы исследования сознания, не смешивать философскую проблему «материя и сознание» с широкой научной проблемой «сознание и мозг». Однако столь же

важно не упускать из виду их существенную связь, которая как раз и выражает естественно-научный аспект проблемы сознания. А это значит, что успехи исследования сознания как функции мозга способны обогащать философское понимание сознания, стимулировать его дальнейшее развитие.

Новейшие достижения зоопсихологии, психофизиологии, нейрофизиологии, нейропсихологии, психофармакологии, нейролингвистики, нейрокибернетики, психиатрии и ряда других направлений естественно-научных исследований имеют существенное значение для обогащения и углубления философской проблемы сознания. Обзор этих достижений и рассмотрение их влияния на разработку философской проблематики могли бы составить предмет многих монографий. Для наших целей мы ограничимся отдельными примерами.

Прежде всего, хотелось бы отметить впечатляющие успехи в изучении психики животных, достигнутые зоопсихологией и зоосемиотикой [255]. Результаты этих исследований ставят много новых вопросов, касающихся предпосылок человеческого сознания и его качественной специфики. Вместе с тем они раскрывают исключительную сложность психики животных, особенности присущей высшим животным субъективной реальности. То, что у животных есть своя, во многом еще непонятная нам субъективная реальность, свой «внутренний мир», в некоторых отношениях аналогичный человеческому, не подлежит сомнению. Однако мы зачастую довольствуемся упрощенными представлениями о психике животных.

Границы аналогии между субъективной реальностью животных и человека слабо исследованы. Новейшие результаты зоопсихологии и зоосемиотики позволяют думать, что эти аналогии являются более многочисленными, чем предполагалось ранее, что категории высшего и низшего далеко не полно отображают соотношение между человеческим сознанием и психическим отражением у животных, что генетическая связь между ними не столь прямолинейна (ибо животным присущи и такие способы психического отражения и психической саморегуляции, которых нет у человека).

Некоторые советские философы, признавая наличие у животных субъективной реальности, считают возможным распространять категорию идеального и на эту область пси-

хических явлений. Таково, например, мнение А. Г. Спиркина [195, с. 75]. Справедливо подчеркивая общие черты психики человека и животных, В. С. Тюхтин рассматривает субъективную реальность животных как «промежуточный уровень идеального» [212, с. 209], т.е. в качестве низшего уровня отражения в идеальной форме. При этом он убедительно показывает необходимость учитывать естественно-научный аспект проблемы идеального, результаты конкретных исследований отражательной деятельности мозга человека и высших животных, которые раскрывают природу психического отражения именно как функцию определенным образом организованного материального субстрата.

Для В. С. Тюхтина то, что именуется идеальным, есть не более чем особое функциональное свойство высокоорганизованной материи. И чрезвычайно важно понять, каковы конкретные «механизмы», реализующие это свойство, каким образом мозг осуществляет субъективно представленное для индивида отображение внешних объектов. Здесь нет искусственно создаваемой иногда пропасти между философским пониманием субъективного образа объективного мира и конкретно-научным изучением психического отражения, наоборот, есть тесная взаимосвязь. Мы целиком разделяем такой подход.

Разумеется, это лишь один из аспектов анализа проблемы идеального. Теоретические обобщения, производимые в этой плоскости, логически совместимы с результатами анализа проблемы идеального в гносеологическом плане (и в других плоскостях). Более того, фундаментальные результаты естественно-научных исследований способны корректировать философские представления о тех или иных формах отражения. Достаточно указать на успехи физиологического исследования сенсорных процессов, которые раскрыли кодовую природу ощущений и ряд важнейших механизмов самого процесса превращения энергии внешнего раздражения в факт сознания [194]. Результаты этих исследований, не ставшие еще, к сожалению, предметом основательного философского анализа, выдвигают новые принципиальные вопросы перед гносеологией чувственного отражения, позволяют, в частности, говорить, как это показано Н. И. Губановым, о диалектике образного и знакового в каждом акте чувственного отражения [59, 60].

Что касается вопроса о сфере использования категории идеального, то, по нашему мнению, ее целесообразно ограничить субъективной реальностью человека. Основание для этого мы видим в качественном отличии человеческой субъективной реальности от субъективной реальности животных. Структура последней скорее всего свободна от бимодальности, ей не присущи механизмы перманентного отображения самой себя (интроспективности, рефлексии, самопроектирования). Приматы, как известно, не болеют шизофренией. Тут мы имеем иной тип целостности субъективной реальности и ее внутренней организации. Отсутствие абстрактного мышления, высокая стабильность потребностей, генетическая заданность основных «норм» взаимоотношений с себе подобными и особями других видов — все это указывает на качественно иной характер познавательных процессов и психической активности у животных.

Отсюда, конечно, не следует распространенное представление о примитивности психики высших животных. Крайняя ограниченность наших знаний об их «внутреннем мире», обуславливающая стойкость упрощенных моделей животной психики, сохранится, видимо, до тех пор, пока человек не выработает действенные средства коммуникации с животными, основанные на признании самоценности всякого живого существа. По аналогии с психикой человека зафиксированы общие ей и психике животных черты; таким же способом определяются и те психические свойства, которые у животных отсутствуют. Но мы, наверное, не знаем многих существенных психических свойств, которые есть у животных и которых нет у человека. На это указывают факты поведения животных, которые мы не в состоянии объяснить, опираясь на привычные средства (рефлексы, инстинкты и пр.) и даже на аналогии со способностями людей (например, кошка, будучи увезена на самолете за 170 км, сразу же безошибочно находит верное направление к дому) [155].

По нашему мнению, попытка охватить категорией идеального и психику животных не лишена рационального момента. Тем самым желают подчеркнуть генетическую связь сознания с психикой животных, то общее, что есть между ними, а главное — само наличие у животных особой субъективной

реальности. Однако такая расширительная трактовка категории идеального встречает свои трудности, влечет известный диссонанс с традиционным значением этой категории. Поэтому, признавая наличие специфической субъективной реальности у животных, следует ограничить объем категории идеального лишь человеческой субъективной реальностью, т.е. *социальным качеством*. Соответственно субъективная реальность животных должна быть выделена в особую категорию и обозначаться другим термином.

Это позволяет фиксировать, во-первых, качественное отличие сознания от животной психики и, во-вторых, их определенную общность, т.е. взять понятие субъективной реальности в *его родовом значении*. Другими словами, признается наличие двух качественно различных типов субъективной реальности, а это предполагает определение понятия субъективной реальности в его общем виде. Последнее выражает то существеннообщее, что свойственно и человеку и животным, а именно способность психического отражения и управления, наличие чувственных образов, эмоциональных и других субъективных состояний.

Мы сознаем несовершенство приведенного определения субъективной реальности как родового понятия. Но надеемся, что наша мысль ясна читателю. Речь идет об особом, «внутреннем» функциональном свойстве сложной самоорганизующейся системы. Субъективная реальность может иметь разную структурную организацию и разные по «содержанию» компоненты, или наборы, модальностей психических состояний, но это не затрагивает сути того, что именуется субъективной реальностью (например, у человека есть абстрактное мышление, а у животных его нет, но у тех и у других имеются некоторые аналогичные субъективные состояния, знаменующие внутреннюю активность, которая прекращается в период глубокого сна или комы).

Здесь остро ощущается недостаточность наличных психологических и философских терминов для обозначения самой сути субъективной реальности, которая представляет особый информационный процесс, протекающий в сложной самоорганизующейся системе. Заметим, что понятие субъективной реальности не тождественно понятию психического, ибо нос-

леднее включает и поведенческие акты в целом, и ряд информационных процессов, протекающих за порогом субъективно реальных для данной системы состояний.

Естественно, что существо субъективной реальности вообще мы пытаемся уяснить по аналогии с общими характеристиками человеческой субъективной реальности или какого-либо ее компонента, привычно вычленяемого посредством обыденного, психологического или философского языка. К примеру, чувственный образ есть явление субъективной реальности. Утверждая это, мы можем абстрагироваться от всех его конкретных признаков (данного содержания, ценностных моментов, адекватности и т.п.), сохранив лишь указание на то, что это индивидуальный, актуально существующий (как «текущее настоящее»), субъективно переживаемый процесс.

Поскольку субъективная реальность есть особое функциональное свойство самоорганизующейся системы, ее тип зависит от качественной специфики этой системы (уровня развития, способов функционирования). Пока нам известны только два типа субъективной реальности. Однако ими нельзя ограничиваться в принципе. Это вытекает из теоретического допущения возможности существования внеземного разума. Признав такую возможность, мы вправе предположить, что представители некоей внеземной цивилизации *Z* обладают субъективной реальностью, качественно отличной от нашей, причем, быть может, в такой же степени, в какой наша отличается от субъективной реальности животных. Однако качественное отличие не исключает их инвариантности по ряду существенных признаков (подобно тому как инвариантны в некоторых отношениях два земных типа субъективной реальности). Это создает принципиальную возможность *взаимопонимания*.

В равной степени можно предположить существенное или даже качественное изменение в будущем — в результате длительной эволюции — человеческой субъективной реальности, а также возможность создания нового типа субъективной реальности искусственным путем, в результате развития кибернетического конструирования. Последнее предположение логически следует из посылок функционального подхода к объяснению жизни и разума. Современные кибернетические устройства великолепно реализуют формально-логические

операции и некоторые другие психические функции, но говорить о наличии у них субъективной реальности нет никаких оснований. Тем не менее принципиальная возможность возникновения субъективной реальности на путях кибернетического конструирования поддается достаточно убедительному теоретическому обоснованию, хотя и бросает вызов здравому смыслу и многим привычным концептуальным и ценностным установкам (эти вопросы подробно обсуждались нами в других работах: [72, § 18; 75, с. 106—107, 119—121; 248]).

Положение о множественности типов субъективной реальности имеет важное философское значение, так как содействует отходу от сугубо антропоцентристски ориентированного мировоззрения и мироощущения. На подступах к проблеме различия типов субъективной реальности находятся сейчас те дисциплины, в которых доминируют естественно-научные методы исследования (сюда относятся также быстро развивающиеся в последние годы общенаучные подходы и концепции). Мы имеем в виду прежде всего исследования психики животных [130, 219 и др.], проблематику искусственного интеллекта [156, 162 и др.] и поиска внеземных цивилизаций (см. раздел «Проблема поиска внеземных цивилизаций» в [17]). Легко представить, какое большое влияние на философию оказал бы научно обоснованный факт встречи с внеземным разумом.

Отрицание естественно-научного аспекта проблемы идеального проистекает из чрезмерно жесткого, недиалектического противопоставления естественно-научного и общественно-научного знания, что противоречит их усиливающейся интеграции в целом ряде актуальнейших современных проблем и уже полученных результатов исследований.

Такое отрицание отрывает философию от науки и реальной общественной практики, оно является следствием заведомого сужения философской проблематики, слишком упрощенного, догматического ее истолкования. С таких позиций, как мы уже видели, анализ субъективной реальности, ее типов и ценностно-смысловой структуры исключается из компетенции философии, переадресуется психологии.

В действительности выяснение такой, например, черты субъективной реальности, как единично-уникальная форма ее существования, есть прежде всего задача философского анали-

за. Но продвижение в этом направлении вряд ли возможно без учета результатов и перспектив естественно-научных и биосоциальных исследований. Важное философское значение имеют здесь работы по генетике психических различий. Они показывают, что уникальная целостность субъективной реальности каждого человека, ее неповторимость обусловлены не только социальными, но и генетическими факторами [76].

Чрезвычайный интерес для осмысления структурно-динамических особенностей субъективной реальности представляют исследования по функциональной асимметрии головного мозга и разделению больших полушарий [66, 266]. Их результаты дают обширный материал для философского анализа таких проблем, как тождество личности, характер связи модальностей «Я» и «не-Я» в структуре субъективной реальности, единство чувственного и рационального, взаимоотношение языка и мышления и др.¹ Прямое отношение к разработке этих проблем имеют данные новой комплексной научной дисциплины — стереотаксической семиологии, базирующейся на опыте диагностики и лечения больных путем введения в головной мозг микроэлектродов [190]. Эта дисциплина, без преувеличения, открывает новую главу в изучении мозговой организации психических функций человека, сложнейших проявлений его сознательных состояний.

Естественно-научный аспект проблемы идеального в наибольшей мере связан с традиционной психофизиологической проблемой, которая обычно интерпретируется и обсуждается философами в концептуальных рамках психофизической проблемы. Последняя, как известно, ставит, вопрос о связи духовного и телесного, затрагивает важнейший аспект отношения идеального и материального. И нужно признать, что сама постановка психофизической проблемы в той форме, которую ей придал Декарт, в основном сохраняет смысл, так как позволяет четко разграничить материалистическое, дуалистическое и идеалистическое ее решение. Эта проблема продолжает оставаться в центре внимания тех естествоиспытателей,

¹ Результаты этих работ широко обсуждаются в англоязычной философской литературе. См. перечень приводившихся нами ранее публикаций на эту тему [73, с. 94].

которые стремятся осмыслить связь явлений сознания с деятельностью мозга. Относящийся сюда круг вопросов уже подробно рассматривался [75]. В частности, было показано, что обсуждение психофизиологической проблемы сопровождается острой идейной борьбой, противоборством материализма и дуализма. Ее центральным разделом выступает проблема «сознание и мозг». Представление о масштабах и успехах разработки этой проблемы, а также о неизбежности философских выводов из этих исследований дает ряд публикаций [32, 188а, 245, 268, 271], отражающих наиболее крупные достижения в этой области за последние десять — пятнадцать лет и наиболее мучительные вопросы, связанные с истолкованием сознания как идеального. Показательно, что для защиты дуалистической позиции при решении таких вопросов, как творческая активность сознания и свобода воли, по-прежнему широко используются аргументы из области указанной проблемы [273].

В этой связи нельзя обойти тот факт, что сторонники социологизаторского подхода к сознанию, отвергая естественно-научный аспект проблемы идеального, вообще отрицают психофизическую (и психофизиологическую) проблему¹. Такое отрицание, конечно, является произвольным и вряд ли нуждается в критических комментариях.

Естественно-научные подходы к исследованию сознания как особого свойства высокоорганизованной материи носят в подавляющем большинстве случаев узкоаналитический характер, т.е. делают предметом изучения какой-либо один фрагмент, одно проявление, одну общую черту сознания (например, восприятие как сознательный акт, мышление, состояние бодрствования, те или иные расстройства сознания и т.д.). При этом выделяется некоторый межличностный инвариант данного фрагмента, проявления сознательного процесса (см. [72, гл. V, § 17]), скажем «зрительное восприятие человека» или «зрительное восприятие человеком определенных геометрических форм». Здесь доминирует *формально-оперативное* описание объекта исследова-

¹ Например, В. И. Толстых пишет: «Наследуя позицию, выдвинутую в свое время Декартом и картезианцами, современные «философы от естествознания» отстаивают ложную от начала до конца «психофизическую» проблему» [79, с. 37].

дования, которое отвлечено от конкретного содержания сознательного акта, не схватывает его личностных особенностей.

Вполне понятна ограниченность, абстрактность, «функциональность» такого рода изучения сознания. И тем не менее это важный подступ к пониманию сознания как конкретной целостности (не говоря уже о практическом значении подобных исследований в области медицины, педагогики, инженерной психологии и т.п.).

В последнее время, однако, успешно развиваются новые подходы, сохраняющие в главном свой естественно-научный профиль, но ассимилирующие методы психологического, психиатрического, лингвистического, кибернетического анализа. В них объектом исследования становятся уже *личностные* инварианты сознательных актов, включающие не только формально-оперативное, но и содержательное описание. Примером этого служат впечатляющие результаты расшифровки мозговых кодов психической деятельности [33]. Они открывают новые перспективы исследования сознания как функции мозга, свойства высокоорганизованной материи. Любые характеристики сознания как субъективной реальности так или иначе представляют собой функциональные свойства мозговой деятельности и подлежат изучению в этом ракурсе. Как показывает опыт последних десятилетий, продвижение научного познания в этом направлении предполагает дальнейшее углубление интеграционных процессов между естественно-научными и общественно-научными дисциплинами. Важным фактором углубления этих процессов служат общенаучные средства познания.

Итак, мы попытались показать, что признавать очевидный естественно-научный аспект проблемы сознания и отрицать таковой в проблеме идеального нелогично. Причины подобного отрицания лежат в традиционном разрыве категориальных структур естественно-научного и гуманитарного знания. Действительно, не существует прямых логических переходов от описания явлений сознания как определенного содержания, смысла, как ценности, интенциональности, цели, волеизъявления и т.п. (что выражается на языке гуманитарного знания и фиксируется в качестве идеального) к описанию высокоорганизованной материальной системы с ее пространственными и субстратными характеристиками, физическими

свойствами, химическими процессами (что выражается на языке естествознания). Поэтому непосредственная интерпретация категории идеального посредством категорий естествознания, конечно, невозможна (как могут интерпретироваться, скажем, категории материи, движения, пространства, времени, причины, закономерности и т.д.).

В этом отношении категория идеального весьма отличается от других основных категорий диалектического материализма. Но интерпретация становится возможной, если ввести посредствующие логические звенья, формирующиеся сейчас на общенаучном уровне. В роли таких звеньев выступают, в частности, категория информации и ряд тесно связанных с нею понятий. Они позволяют осуществить логическую связь между категориями естественно-научного и гуманитарного знания и создают возможность интерпретации категории идеального применительно к естественно-научным исследованиям соответствующих аспектов проблемы сознания. Тем самым повышается методологическая роль категории идеального в разработке проблемы сознания на частнонаучном и общенаучном уровнях познания.

2. ИДЕАЛЬНОЕ И ИНФОРМАЦИЯ

Поскольку вопрос о соотношении категорий идеального и информации нами уже подробно рассматривался [75, гл. IV, § 12], мы ограничимся кратким изложением нашей позиции и затем выскажем ряд дополнительных соображений, касающихся информационной трактовки идеального.

Понятие информации берется нами в категориальном смысле — как «содержание сообщения» (Н. Винер), *содержание отражения* на уровне самоорганизующихся систем¹. Информация необходимо воплощена в материальном (точнее, субстратном, физическом) носителе, который выступает как ее код. Информация существует лишь как особое, функциональное свойство высокоорганизованной материальной сис-

¹ Взятое в категориальном смысле понятие информации логически независимо от различных концепций количества информации (вероятностной, алгоритмической и др.) и соответственно от понятий количества информации, хотя последние не противоречат первому.

темы. Она «представляет» в этой системе некоторый значимый для нее объект, в силу чего имеет не только формальный, но и содержательный (семантический) и ценностный (прагматический) аспекты. Отношение между информацией и ее кодовым воплощением, вне которого она не существует, является однозначным в каждом конкретном случае. Но в принципе одна и та же информация — одна и та же по формальным, содержательным и ценностным характеристикам — может быть воплощена и передана посредством разных носителей, кодов — разных по пространственным, временным, субстратным, энергетическим и прочим физико-химическим характеристикам. Это мы называем *принципом инвариантности информации по отношению к свойствам ее носителя*. Указанный принцип, как мы думаем, имеет фундаментальное значение, ибо он позволяет осмыслить *исторический* (в известном смысле творческий) характер кодовых новообразований.

Категория информации является понятием общенаучного уровня (во всяком случае очень широким, используемым в большинстве областей научного знания). Своим развитием оно обязано не только кибернетике и теории информации, но и семиотике, науковедению и ряду других дисциплин. Поскольку информация существует только в кодовой форме, она включает и описание *кодовой зависимости*, т.е. связи данной информации с данным кодовым носителем. Тем самым возникает возможность объединения в одной теоретической плоскости содержательно-ценностного описания информации как таковой (специфичного для языка гуманитарных дисциплин) с описанием ее носителя (кода), производимым в рамках категориальной структуры естествознания (в понятиях пространственных параметров, субстратных свойств, массы и энергии и т.п.).

Это обстоятельство указывает на чрезвычайно важную интегративную функцию категории информации и непосредственно связанных с ней понятий, которая выполняется ими на стыке гуманитарного и естественно-научного знания. Именно поэтому данная категория может служить связующим логическим звеном между философской категорией идеального и теми понятиями, в которых отображаются результаты исследования сознания в естественно-научном плане.

Как известно, в нашей литературе представлены два способа истолкования информации — атрибутивный и функциональный. Сторонники первого полагают, что информация есть свойство, присущее всей материи, в том числе всякому объекту неживой природы. Сторонники второго рассматривают информацию только как свойство самоорганизующихся систем, которое возникает на уровне жизни. Мы придерживаемся функционального подхода к пониманию информации.

Можно выделить четыре основные формы существования информации: 1) *допсихическая* (например, на уровне ДНК-РНК-белок и др.), где отсутствует субъективная представленность содержания информационного процесса; 2) *психическая*, определяемая наличием субъективной представленности содержания информационного процесса, начиная с ощущений и эмоциональных реакций и кончая сознанием. Эта форма существования информации включает субъективную реальность как животных, так и человека с учетом, разумеется, их качественного различия; 3) *анимально-опредмеченная*, т.е. воплощенная в продуктах деятельности и «следах» поведенческих актов животных (гнездо птицы, «орудия» обезьян, отпечатки лап на песке и т.п.); 4) *социально-опредмеченная*, охватывающая результаты деятельности человека, причем как те, с которыми он сохраняет контакт, осуществляя их распределение, так и те, которые никем не распределяются.

Приведенная классификация преследует лишь одну цель: подчеркнуть отличие психической формы существования информации от допсихической и внепсихической (может быть, лучше сказать даже — послепсихической) форм. Поскольку информация рассматривается как *содержание* отражения самоорганизующейся системой некоторого объекта, несет в себе *ценностное отношение* и выступает в качестве *фактора управления*, использование понятия информации для описания и объяснения психических явлений вполне правомерно¹. И оно действительно широко применяется для реше-

¹ Некоторые психологи, однако, усматривают в этом «кибернетический редукционизм». О. К. Тихомиров, например, считает понятие информации «в корне неадекватным» для описания психических явлений, поскольку оно выражает лишь то, что присуще «работе технического

ния концептуальных задач не только в различных отраслях психологии, но также в области психотерапии (см., например, [150]) и большой психиатрии (см., например, [253]).

Вполне естественно, на наш взгляд, определять всякое явление субъективной реальности, в том числе всякое явление сознания, в качестве информации. Любой акт сознания интенционален, это всегда *информация о чем-то*. Когда же говорят о сознании индивида как целостности, то оно может интерпретироваться в виде информационной структуры. Разумеется, признак «быть информацией» выступает как один из многих предикатов сознания. Поэтому неосновательны утверждения о том, что тут якобы сознание «подменяется» информацией, недооценивается философское понятие сознания, допускается «кибернетический редукционизм» и т.п. Определение явления сознания посредством понятия информации фиксирует и конкретизирует лишь одно «измерение» многомерной смысловой структуры категории сознания и не претендует на большее.

То же самое относится и к определению категории идеального посредством понятия информации. Такая интерпретация категории идеального позволяет четко зафиксировать и сделать предметом более глубокого анализа специфический способ «представленности», «данности» информации человеку и особенности функционирования этой информации в форме человеческой субъективной реальности с ее самоотоб-

устройства». Это очень узкое истолкование понятия информации. О. К. Тихомиров расценивает использование понятия информации для описания бессознательно-психических процессов даже как отход от «диалектико-материалистической ориентации в психологии» (см. [209, с. 32—33 и др.]). Согласно О. К. Тихомирову, использование понятия информации (переработки информации) создает якобы чуть ли не главную «опасность» для развития психологии. Нам думается, что подобные страхи и опасения сильно преувеличены. Разумеется, в использовании понятия информации в психологии нужна мера. Однако стремление любой ценой отстоять стерильность классического языка психологии, сохранить во что бы то ни стало комфортабельность устоявшихся понятийных схем вряд ли способствует решению актуальных проблем психологической науки.

ражением и самопреобразованием, с характерной для нее свободой движения ее «содержания». Последнее не сковано объективными пространственно-временными рамками и личными предметными определенностями и поэтому способно в мыслях, мечте, воображении, надежде покидать настоящее и местное, пересекая какие угодно пространственные и временные границы, конструировать «воздушные замки», необычные вещные формы и человеческие отношения, разыгрывая в себе и с собой все новые, бесконечно разнообразные игры. В этом ракурсе идеальное есть не что иное, как *данность информации в «чистом» виде и способность оперировать ею с высокой степенью произвольности.*

В действительности, конечно, информация не существует в отрыве от своего материального носителя. Информация, данная человеку в виде явлений его субъективной реальности (как *его* чувственные образы, мысли, цели и т.п.), необходимо воплощена в определенных мозговых нейродинамических системах, которые являются материальными носителями этой информации. Но последние не отображаются в субъективной реальности, «закрыты» для непосредственного отображения. Когда я вижу предметы, думаю о чем-то, воображаю ту или иную ситуацию, то это и есть данность мне некоторого динамического «содержания» того, что отображается в моих чувственных образах, мыслях, мечтах, т.е. определенной информации о внешних объектах и самом себе.

Но мозговые носители этой информации для человека на чисто элиминированы, им не ощущаются. Он не знает, что происходит в его мозгу, когда оперирует всевозможной информацией. И это составляет кардинальный факт человеческой психической организации, который и обозначается как данность человеку информации в «чистом» виде, что равнозначно данности информации в виде явлений субъективной реальности, т.е. в идеальной форме.

Здесь нужно еще раз уточнить тот аспект, в котором категория идеального допускает интерпретацию посредством категории информации. Ведь всякая информация необходимо воплощена в конкретном материальном носителе, т.е. в определенном коде. Следовательно, в этом смысле всякая информация выступает как объективно существующая кодовая зависимость,

и для категории идеального не остается места. В этом отношении все формы существования информации равноправны.

То, что называется идеальным, связано лишь с одной формой существования информации — психической — и характеризует лишь один, специфически социальный способ представленности информации: данность индивиду информации в «чистом» виде, т.е. в виде явлений субъективной реальности, и его широчайшие оперативные возможности преобразования этой информации, т.е. своей субъективной реальности.

Поэтому трудно согласиться с теми авторами, которые стремятся отождествить идеальное со способностью материальных объектов содержать информацию вообще. Подобная слишком широкая трактовка идеального обусловлена зачастую неявным отождествлением «идеального» и «отражения». Это проявляется, например, у А. А. Братко и А. Н. Кочергина, когда они пишут, что «аспекты «идеальности» и «материальности», хотя и с разной силой, всегда проявляются в любом процессе...», что «при сравнении так называемых «материальных» и «идеальных» процессов установить четкой грани между ними не удастся, а следовательно, ни о каком процессе мы не можем сказать, что он только идеальный или только материальный. Самый «материальный» процесс что-то отражает и в какой-то степени является прединформационным, а самый «идеальный» процесс не может проходить вне и без участия материи» [43, с. 19].

Неужели, например, о процессе радиоактивного распада мы не можем сказать, что «он... только материальный»? И разве действительно не удастся «установить четкой грани» между живой человеческой мыслью и явлением тропизма у растений? Приведенные высказывания представляются нам не вполне корректными и прежде всего потому, что в них термину «идеальное» придается такое значение, которое трудно отличить от значения термина «материальное».

Как результат отражения информация всегда вторична. Как воплощение в своем коде она всегда материальна. Категория же идеального в этом плане может быть корректно использована лишь для описания одного из способов «представленности» информации человеку. Ведь многие информационные процессы, протекающие в человеке и имеющие фундаментальное зна-

чение, не достигают качества субъективной реальности, осуществляются на допсихическом уровне. На этом уровне информация есть только объективно реальное функциональное отношение. Таковой она является в принципе и на уровне сознательных процессов, но здесь отображение как бы удваивается; его «содержание» фиксировано в определенной организации мозгового кода, в виде эквивалентной нейродинамической структуры, но вместе с тем это «содержание» представлено для личности в его «чистом» виде, т.е. в виде информации как таковой, «неотягощенной» субстратной организацией ее носителя (кода).

Поясним это при помощи аналогии: когда я говорю «дождь идет», то это «содержание» фиксируется в речевом коде, реализуется соответствующей звуковой, фонематической организацией (последняя же обусловлена эквивалентной нейродинамической организацией в головном мозгу, обеспечивающей согласованную работу мышц речевого аппарата). Но для меня как личности, да и для того, кто воспринимает и понимает эти мои слова, указанное «содержание» представлено в «чистом» виде, как мысль, образ. Несмотря на это, при желании мы можем проанализировать и описать звуковую организацию речевого кода, который несет определенное «содержание».

Именно эта кардинальная особенность информационного процесса у человека и соответствует тому, что на философском языке обозначается как субъективная реальность. И если мы хотим изучать человека как сознательное социальное существо, то *качество субъективной реальности* ни под каким предлогом не может быть изъято или же редуцировано к объективной реальности. Способность иметь «информацию» в «чистом» виде и оперировать ею возникла и совершенствовалась в процессе социального развития. Она и выделяет человека из числа всех живых существ и знаменует новый тип самоорганизации, ибо обуславливает качественно более высокий уровень активности (отобразительных, целеполагающих и конструктивно-преобразующих функций прежде всего). И лишь с позиций радикального физикализма, которому чужда идея информационной причинности и информационного взаимодействия, явления субъективной реальности могли квалифицироваться в качестве *эпифеномена*, т.е. ничемного, бесплотного дублера мозговой нейродинамики.

Когда пытаются установить логические связи между категориями идеального и информации, то правильнее характеризовать как идеальное именно указанную выше особую форму существования и функционирования информации, особый тип ее «представленности» для самоорганизующейся системы (обеспечивающий «легкость» и «быстроту» оперирования информацией в соответствии с целями самоорганизующейся системы, широчайшие возможности ее преобразования иращения, т.е. фактически то, что именуется творчеством).

В современных исследованиях человеческой психики, в которых преобладает естественно-научная ориентация, для концептуального выражения проблем и результатов широко используется комплекс общенаучных понятий, ядром которого выступает категория информации. С этим комплексом понятий и устанавливаются логические контакты категории идеального, что имеет важное методологическое значение для многообразных конкретно-научных исследований психики. Это стимулирует разработку теоретических установок и соответственно новых экспериментальных подходов, в которых необходимо учитывается качество субъективной реальности (а не обходится стороной, не игнорируется, не элиминируется с помощью специальных логических процедур, как, например, у бихевиористов, «научных материалистов» и прочих радикальных физикалистов).

Подчеркнем еще раз, что общенаучные средства познания (см. [56, 57, 186, 216]) выполняют сейчас первостепенную роль в процессах интеграции между естественными и социальными дисциплинами. Ассимилируя эти средства, многие классические области естествознания утрачивают былую «чистоту», включают в свой теоретический и методический аппарат познавательные результаты, оформившиеся в лоне общественных наук. Ярким примером этого может служить та отрасль нейрофизиологии, которая исследует проблему расшифровки мозговых кодов психических явлений. Сохраняя в главном свой естественно-научный профиль, она органически включает принципы и методы лингвистики, когнитивной психологии, общие представления о сознании. Общенаучные понятия служат здесь в качестве концептуального моста между классическими категориальными структурами естество-

знания и социально-гуманитарного знания. Благодаря этому посредствующему звену и открывается возможность привлечения для интерпретации категории идеального результатов естественно-научного исследования сознания как функции головного мозга.

Это важно иметь в виду, так как еще бытуют упрощенческие естественно-научные подходы к сознанию, когда осуществляется прямой логический переход от сознания и даже идеального к физическим или физико-химическим процессам. Конечно, результаты физических и особенно химических исследований могут иметь серьезное значение для развития нейробиологии, для понимания многих существенных аспектов информационной деятельности мозга. Однако попытки прямого выведения сознания из физических процессов, попытки построения объяснительных моделей сознания на уровне атомных взаимодействий или взаимодействия элементарных частиц и т.п., на наш взгляд, не выдерживают критики.

Поэтому продуктивным в данном плане может быть лишь такой подход к пониманию сознания, который основывается на принципе системности мозговых процессов, осуществляющих информационные функции, и соответственно на понимании качественной специфики информационных, кодовых структур в сравнении с сугубо физическими или физико-химическими свойствами и процессами. При таком подходе открываются некоторые новые теоретические перспективы интерпретации категории идеального в связи с результатами современных естественно-научных исследований мозга и психики.

3. ПЕРСПЕКТИВЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ КАТЕГОРИИ ИДЕАЛЬНОГО С ПОЗИЦИЙ ИНФОРМАЦИОННОГО ПОДХОДА К ПРОБЛЕМЕ «СОЗНАНИЕ И МОЗГ»

Развиваемый нами на протяжении ряда лет информационный подход к указанной проблеме уже подробно излагался [75]. Поэтому здесь мы используем лишь основные его положения применительно к разработке проблемы идеального.

Предложенный подход представляет собой попытку концептуального решения проблемы «сознание и мозг» на общенаучном уровне. Как и всякая концепция, информационный подход строится следующим образом: принимаются

некоторые исходные посылки, сравнительно четко сформулированные (при желании они могут быть подвергнуты тщательному критическому обсуждению!), а затем из них логически выводятся следствия, содержащие ответ на основные вопросы данной проблемы.

Ниже мы приведем эти исходные посылки, о которых уже частично шла речь в предыдущих параграфах, и попытаемся придать им более точную и лаконичную форму по сравнению с тем, как это делалось в наших прошлых публикациях. Затем на их основе будут реализованы искомые объяснения (которые мы попытаемся представить в более развитом виде).

1. *Исходные посылки:*

1.1. *Информация есть результат отражения* (данного объекта определенной материальной системой).

1.2. *Информация не существует вне своего материального носителя* (всегда выступает лишь в качестве его свойства — структурного, динамического и т.д.).

1.3. *Данный носитель информации есть ее код* (информация не существует вне определенной кодовой формы).

1.4. *Информация инвариантна по отношению к субстратно-энергетическим и пространственно-временным свойствам своего носителя* (т.е. одна и та же для данного класса систем информация может быть воплощена и передана разными по указанным выше свойствам носителями; это означает, что одна и та же информация может существовать в разных кодах).

1.5. *Информация обладает не только формальными (синтаксическими), но также содержательными (семантическими) и ценностными (прагматическими) характеристиками.*

1.6. *Информация может служить фактором управления*, т.е. инициировать определенные изменения в данной системе на основе сложившейся кодовой организации (здесь мы опираемся на понятие информационной причинности).

Приведенные исходные посылки являются, насколько нам известно, общепринятыми в нашей философской литературе. Они разделяются сторонниками как функционального, так и атрибутивного истолкования информации. Правда, последние принимают положение 1.5 только в его частном виде, считая, что семантические и прагматические характеристики присущи не всякой информации, а лишь информации на уров-

не живых и социальных систем. Поскольку в нашей концепции понятие информации используется только в целях описания и объяснения психических явлений, то можно считать, что тут у нас нет расхождений со сторонниками атрибутивной трактовки информации.

Указанные послышки допустимо рассматривать как набор постулатов, не встречающих эмпирического опровержения, хотя, как мы полагаем, каждая из них может быть хорошо обоснована. Во всяком случае, мы предлагаем их для критики, ибо, для того чтобы твердо опереться на них, они должны быть подвергнуты максимальному критическому испытанию.

Если указанные послышки принимаются, то следующим шагом будет определение условий их приложения к проблеме «сознание и мозг». Для этого необходимо обосновать положение, что *всякое явление сознания есть информация*, и признать истинным, что *всякое явление сознания есть функция головного мозга*. При этом определение сознания как идеального должно сохранить свое центральное значение и стать предметом объяснения. Мы подчеркиваем это обстоятельство, поскольку многочисленные попытки решения проблемы «сознание и мозг» либо оставляют в тени указанный кардинальный пункт, либо ведут к элиминации понятия идеального как предиката сознания.

Итак, мы утверждаем, что всякое явление сознания есть информация о чем-то. Под явлением сознания имеется в виду любое актуально переживаемое сознательное состояние, любой произвольно взятый интервал сознательного состояния, несущий многообразные психические модальности (чувственную, логическую, эмоциональную, волевую и т.д.). Каждый такой интервал «содержателен», есть отображение каких-то явлений внешнего и внутреннего мира. Сознание интенционально, оно не бывает «пустым», есть результат избирательного отражения. В этом смысле оно представляет собой информацию о чем-то, которая присуща данному индивиду.

Сознание как субъективная реальность существует только в личностной форме, конституируется как уникальная целостность, оригинальный и невозобновимый внутренний мир человека. Поэтому когда утверждается, что всякое явление сознания есть информация, то тем самым подразумевается,

что это не только информация о чем-то, но также обязательно *чья-то* информация. Разумеется, такого рода субъективность явлений сознания, как информации о *чем-то*, не препятствует интерсубъективности, наличию одной и той же информации у разных личностей.

Что касается утверждения «всякое явление сознания есть функция головного мозга», то оно вряд ли нуждается в специальном обосновании. Заметим лишь, что указанное утверждение ни в коей мере не противоречит тезису о социальной природе сознания, ибо человеческий мозг есть продукт антропогенеза и социального развития.

Если любое явление сознания есть информация и в то же время функция мозга, то это означает, что материальным носителем такой информации являются определенные мозговые процессы (которые на современном уровне познания описываются в большинстве случаев посредством понятия мозговой нейродинамической системы).

Зафиксируем теперь следующую группу положений информационного подхода, которые определяют возможность использования приведенных выше исходных посылок для объяснения ряда существенных особенностей явлений сознания.

2.1. Всякое явление сознания (как явление субъективной реальности) есть определенная информация, присущая определенному социальному индивиду.

2.2. Будучи информацией, всякое явление сознания (субъективной реальности) необходимо воплощено в своем материальном носителе (в силу 1.2).

2.3. Этим носителем является определенная мозговая нейродинамическая система (данного индивида).

2.4. Определенная мозговая нейродинамическая система (в силу 1.3) является кодом соответствующей информации, представленной данному индивиду как явление его субъективной реальности (обозначим для краткости изложения всякое явление сознания, субъективной реальности через A , а мозговой носитель такого рода информации, ее код — через X).

Опираясь на сформулированные исходные посылки (1) и принятые нами положения (2), попытаемся ответить на те трудные вопросы, которые издавна образуют содержание про-

блемы «сознание и мозг». Они могут быть представлены в виде двух главных вопросов.

I. Как объяснить связь явлений сознания, субъективной реальности (если им нельзя приписывать физические и вообще субстратные свойства), с мозговыми процессами?

II. Как объяснить тот факт, что явления сознания, субъективной реальности, управляют телесными изменениями (способны вызывать их, регулировать и прекращать), если первым нельзя приписать физических, в том числе энергетических, свойств?

На первый вопрос в общей форме ответ уже был дан. Связь между A и X есть связь между информацией и ее носителем. Это особая функциональная связь, характеризующаяся понятием *кодовой зависимости*. Последняя означает отношение «представленности» данной конкретной информации в данном конкретном (по своей организации и по своим физическим свойствам) носителе для данной конкретной самоорганизующейся системы. Код как конкретный носитель данной информации есть элемент самоорганизующейся системы. В нашем случае это нейродинамический код (являющийся сложной системой). X есть специфический код A , вне которого A не существует, поэтому A и X суть явления одновременные: если есть A , то, значит, есть X , и наоборот.

Это положение можно интерпретировать следующим образом: ни одно явление субъективной реальности не существует в виде некой особой сущности, т.е. обособленно от своего материального носителя. Оно непреложно объективировано в определенных мозговых процессах, что исключает идеалистическое и дуалистическое истолкование категории идеального. Всякое явление субъективной реальности данной личности, протекающее в данном интервале, реализуется посредством мозгового кода типа X . Если последний дезактивируется, то это равносильно утрате соответствующего субъективного переживания, замене его другим (по содержанию) или прекращению сознательного состояния вообще.

Наконец, явление субъективной реальности есть определенное «содержание», представленное личности мозговым кодом типа X . Это «содержание», т.е. информация как таковая, может быть многократно перекодировано, представлено в других типах кодов, например посредством комплекса графичес-

ких знаков, набора звуков и т.п., причем такого рода коды способны существовать вне и независимо от реальных личностей. В подобных случаях, однако, при сохранении «содержания» качество субъективной реальности начисто утрачивается.

Последнее обстоятельство важно подчеркнуть, ибо оно обязывает видеть качественное различие, например, между содержанием *мысли* и этим же содержанием как таковым (просто информацией). В книге, которую никто ни разу не прочел, может «находиться» содержание мысли того, кто ее написал. Но в такой кодовой форме это содержание не является идеальным. Качество субъективной реальности связано исключительно с определенным типом мозговых кодов. Идеальное характеризует именно живую мысль, а не отчужденное от личности содержание мысли, которое может быть представлено в самых разнообразных внеличных, немозговых кодах (предметных, знаково-символических и других, существующих независимо от человека).

Если говорить более точно, то идеальное непосредственно связано только с тремя видами кодов: *мозговым*, по преимуществу нейродинамическим кодом, *бихевиорально-экспрессивным* (двигательные акты, внешние телесные изменения, в особенности выражения глаз, лица) и *речевым*. Причем только первый из них является фундаментальным. В свою очередь можно выделить три вида кодов внеличного уровня: *знаковый*, *предметный*, *«следовой»* (например, отпечатки пальцев и т.п.). Последние «представляют» информацию в отчужденном от личности виде и не содержат в себе субъективной реальности как таковой.

С первым, главным вопросом связан ряд, если так можно выразиться, подвопросов, которые обычно служат предметом острых обсуждений. Попытаемся их рассмотреть.

1а *Где находится данное явление субъективной реальности?* Можно ли его локализовать, прибегая к определенным пространственным характеристикам? И если нет, то почему?

Большинство авторов, обсуждавших эти вопросы, решительно отрицают возможность пространственного описания явлений субъективной реальности. Они приводят доводы такого рода: мысль о расстоянии до Юпитера не имеет длины, любая мысль есть некоторое «содержание», а его описание

не требует пространственных характеристик (длины, ширины, объема и т.п.), которые обязательны при описании явлений объективной реальности; бессмысленно наделять пространственными свойствами то, что именуется идеальным. При этом, однако, явно или неявно признается правомерность приложения к явлениям субъективной реальности категории времени; очевидно, что живая мысль есть «движущееся содержание», и это изменение происходит во времени. Но признание чего-либо в одном и том же отношении временным и непространственным содержит глубокое противоречие, ибо всякое изменение должно мыслиться как пространственное.

Вместе с тем стало обычным рассуждать о *структуре* индивидуального сознания, *системе* явлений субъективной реальности, той или иной их дискретизации, последовательности и упорядоченности. Несомненно, что тут понятия структуры, системы, упорядоченности и т.п. используются по аналогии с их пространственным значением, хотя мы и отдаем себе отчет в существенном своеобразии указанных понятий, если они употребляются для описания явлений субъективной реальности.

Общий ответ на вопрос 1а состоит в следующем: данное явление субъективной реальности (скажем, A_1) находится в своем коде (X_1), который, как все явления объективной реальности, обладает определенными пространственными и временными свойствами (представляет собой пространственно организованную и локализованную подсистему мозговой деятельности, изменяющуюся во времени).

Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Особенности психической организации людей таковы, что они способны отображать временной параметр собственных явлений субъективной реальности — их «настоящее» и «прошлое» — как смену одного «содержания» другим и длительность его актуализации в поле сознания. Это означает, что люди обладают способностью отображения временного параметра по крайней мере некоторых мозговых кодов типа X (т.е. периода их актуального существования, момента дезактуализации и преобразования одного в другой). Однако они не располагают способностью отображения пространственных па-

раметров и субстратного состава указанных кодов — их локализации в качестве целостной системы и тем более каких-либо ее фрагментов, элементов, связей между ними и т.п. Заметим, кстати, что отображение временного параметра относится к целостному коду, а не к его динамическим составляющим. Объяснение этой особенности психической организации человека мы попытаемся дать ниже (см. 1в).

Сейчас отметим лишь то, что невозможность прямого пространственного описания явлений субъективной реальности вытекает из самой природы кодовой зависимости, из характера связи информации и ее носителя (кода). Во-первых, в силу 1.4 пространственные свойства носителя одной и той же информации могут быть разными, что обуславливает в данном случае их неспецифичность. Во-вторых, несмотря на то что данная информация находится в однозначном соответствии с данным ее носителем, дискретизация этой информации (к примеру, чувственного образа), способ упорядоченности ее составляющих, с одной стороны, и дискретизация кода, способ упорядоченности его элементов, с другой, не находятся в отношении однозначного соответствия; мы имеем здесь разные способы упорядоченности, разные типы целостности. Поскольку информация всегда (в силу 1.1) есть *отношение* одного к другому, есть функциональная «представленность» одного другим и поскольку ее «представитель» (код) может в принципе обладать самыми разнообразными пространственными свойствами, последние оказываются для «представления» данной информации несущественными (это очевидно на уровне развитых кодовых форм, таких, например, как знаковые системы).

Однако то, что «представляется» в коде, непременно обладает своими пространственными характеристиками (если оно есть явление объективной реальности¹). Эти характеристики, значимые для данной самоорганизующейся системы, отображаются ею, как правило, вполне адекватно, т.е. хорошо «представлены» в соответствующем коде. Но они могут быть «представлены» в коде посредством самых разнообраз-

¹ Поскольку возможно ведь отображение, «представление» явлений и субъективной реальности.

ных пространственных характеристик последнего. Точно так же обстоит дело с массой, энергией и другими физическими показателями того, что «представляется», и того, чем оно «представляется». Поэтому не только пространственные характеристики, но также понятия массы и энергии оказываются неспецифичными для описания собственно информации как таковой, в том числе явлений субъективной реальности. Оно производится в терминах описания того, что «представляется», а не того, чем «представляется».

Некоторый инвариант информации о Бородинской битве может существовать в живой мысли данного человека или дезактуализовано — в его памяти, а также в книжных текстах, кинолентах, магнитофонных записях и т.д. Во всех этих случаях ссылка на пространственные, энергетические, массовые и вообще субстратные свойства кодового способа «представленности» указанной информации не имеет значения для ее специфики.

И все же данная информация существует только в соответствующих кодах, а последние необходимо локализованы в пространстве. Поэтому вопрос: «Где существует информация?» является не столь уж бессмысленным. Он приобретает существенный смысл, когда возникает задача диагностирования кодового объекта (т.е. объекта, несущего информацию, суть которого не в его природных, физических, субстратных свойствах, а в его функциональном значении, в том, *что* он «представляет») и когда возникает задача расшифровки кода, постижения воплощенной в нем информации. Этот код всегда находится в *определенном «месте»*, хотя зачастую может быть легко транспортирован в другое «место». Тот же самый код может быть тиражирован и его единицы рассеяны по разным «местам»; наконец, он может быть преобразован в другие формы кодов, которые получают свое особое пространственное размещение.

Таким образом, одна и та же информация может существовать одновременно во многих «местах», и ее конкретное местоположение не затронет ее специфического «содержания». Для него это местоположение, как правило, безразлично. Но данная информация все же не существует везде, ее местоположение в целом ограничено пространственной сферой су-

ществования жизни и общества. И если мы хотим получить эту информацию, «присвоить» ее (сделать ее прибежищем, местообитанием наш мозг), то мы должны найти хотя бы одно конкретное «место», где она действительно существует, — конкретный кодовый объект (вещный, знаковый и т.п.) или конкретного человека, в мозговых кодах которого воплощена интересующая нас информация.

В связи с этим вопрос о «местонахождении» информации вообще или информации определенного вида заслуживает подробного анализа. Мы ограничимся лишь констатацией того, что при решении вопроса о локализованности данной информации необходим конкретный подход и важно соблюдение меры в ее локализации. Речь идет о том, что для большинства теоретических целей «местоположение» информации следует ограничивать ее кодом, а не той более широкой системой, элементом которой является этот код. В противном случае возникают либо тривиальные, либо неточные и даже неверные квалификации. Например, в качестве живой мысли (явления субъективной реальности) информация о Бородинской битве существует только в человеческом мозгу, хотя она может существовать и вне мозга (в вещных и знаковых формах), но это будет уже не мысль, ибо в таком случае качество субъективной реальности аннулируется.

Если вы скажете, что эта мысль существует в обществе, то такое утверждение окажется либо тривиальным, ибо человек не существует вне общества, а наше общество не существует вне Солнечной системы и т.п., либо не вполне точным, ибо может создать впечатление, что живая мысль способна существовать в обществе еще где-либо, кроме головы отдельного человека. Если чрезмерно расширять границы ее локализации, то можно получить утверждение, что Бородинская битва произошла в Солнечной системе¹.

¹ Это обстоятельство было, кстати, хорошо подмечено Гегелем, на которого любят ссылаться некоторые авторы, полагающие недопустимым локализацию мысли в пределах головного мозга. Гегель писал: «Но так как каждому, когда он думает о собственном месте наличного бытия духа, приходит на ум не спина, а только голова, то в исследовании знания, вроде данного, мы можем довольствоваться этим (для него не

16. Как объяснить тот факт, что объективно существующий в мозгу человека нейродинамический код переживается им в качестве субъективной реальности? Этот вопрос ставится особенно остро, когда рассматривается такой вид явлений субъективной реальности, как чувственный образ. Тогда обычно спрашивают: где именно и как существует в мозгу образ видимого сейчас дерева и как можно субъективно переживать образ дерева, если объективно его в мозгу нет. На поставленный в такой форме вопрос мы находим в литературе три типа ответов.

Отдельные авторы полагают, что образ дерева существует в виде копии в самом субстрате головного мозга и что, только допустив там наличие таких материальных копий (физиологических, химических и т.п.), можно объяснить факт психического переживания образа. Подобная точка зрения, разделяемая сейчас весьма немногими, резко противоречит современным научным представлениям о способах реализации мозгом сенсорных и перцептивных процессов (см. [194, 245 и др.]).

Некоторые философы и психологи, решительно отвергая первый ответ, считают, что вообще бессмысленно говорить о каких-либо материальных эквивалентах образа в мозгу, ибо все, что там происходит (физиологические, биохимические процессы, передача нервного импульса и т.д.), не может служить основанием для объяснения психического образа. Такое основание они видят лишь в предметных действиях и моторике рецептора, прежде всего в микродвижениях глаз, воспроизводящих контуры воспринимаемого предмета. Эта «антимозговая» точка зрения тоже игнорирует результаты нейрофизиологических исследований процессов чувственного

слишком плохим) основанием, чтобы это наличное бытие ограничить черепом. Если бы кому-нибудь пришла на ум и спина, — поскольку ведь иной раз и через нее знание и действие то вколачиваются, то выколачиваются, — то это ничуть не доказывало бы — потому что доказывало бы слишком много, — будто спинной мозг нужно сопричислить к местообитанию духа, а позвоночник — к соответствующему наличному бытию; ибо с таким же успехом можно припомнить, что бывали и другие излюбленные внешние пути подхода к деятельности духа, для того чтобы ее пробудить или обуздать» [53, с. 175].

отображения, замещая их планом изучения предметных действий. Как было показано нами (см. [75, с. 130—136]), сторонниками этой точки зрения исходят из того, что для теоретического оправдания факта переживания психического образа должен быть обязательно найден его материальный дубликат (таковой они находят в комплексе микродвижений глаз). И тут нетрудно заметить, что они стоят в данном вопросе на общей со сторонниками первой точки зрения методологической платформе.

Наконец, некоторые авторы, признавая, что в мозгу нет никаких «рисунков» дерева, а есть только коды, которые выступают в роли нейродинамических эквивалентов образа, вместе с тем убеждены, что для объяснения факта переживания образа необходимо приписать мозгу некую специальную операцию декодирования, посредством которой и осуществляется «перевод» кода в образ. Однако сторонники подобной точки зрения, постулируя особую операцию декодирования, не разъясняют, как оно может быть выполнено. Ведь декодирование (в силу 1.2 и 1.3) означает преобразование одного кода в другой, т.е. «неизвестного» кода в «известный» (для данной самоорганизующейся системы). Поскольку образ дерева есть информация, воплощенная в определенном мозговом коде, и поскольку информация не существует вне своего носителя, вне кодового воплощения, то сама по себе ссылка на операцию декодирования ничего не объясняет.

Мы решаем этот вопрос посредством различения двух кодовых форм: «естественных» и «чуждых» кодов. Различие между этими кодами очевидно и встречается повсеместно. «Естественный» код есть элемент самоорганизующейся системы. Воплощенная в таком коде информация дана этой системе непосредственно, т.е. «понятна» ей непосредственно. Здесь не требуется никакой операции декодирования. Частотно-импульсный код на выходе сетчатки глаза сразу же «понятен» тем мозговым структурам, которым он адресован. Значение слова «дерево» сразу понятно знающему русский язык читателю, ему не нужно специально анализировать физические и иные свойства этого кода.

Наоборот, «чуждый» для данной самоорганизующейся системы код несет информацию, которая недоступна ей не-

посредственно. Здесь требуется расшифровка кода, специальная операция декодирования. Но она не может означать ничего иного, чем *перекодирование*, перевод «чуждого» кода в «естественный». После того как найден и закреплён способ такого преобразования, «чуждый» код становится для самоорганизующейся системы «естественным», что знаменует акт ее развития. «Естественный» код как определенная упорядоченность его субстратных элементов, физических свойств и т.п. является для самоорганизующейся системы, если так можно выразиться, «прозрачным», как в том смысле, что составляющие его свойства, элементы не дифференцируются, выступают в качестве целостности, сразу «открывающей» воплощенную в нем информацию (например, хорошо известные слова родного языка), так и в том смысле, что кодовая организация может вообще не отображаться на психическом уровне (последнее важно подчеркнуть, учитывая то обстоятельство, что и «естественные» и «чуждые» коды могут быть «внешними» и «внутренними» для данной самоорганизующейся системы [74]).

Мозговые коды типа *X* являются «естественными» кодами. Воплощенная в них информация (*A*) дана социальному индивиду непосредственно, в виде явлений его субъективной реальности (его чувственных образов, мыслей и т.п.). При этом «устройство» мозгового нейродинамического кода и вообще наличие этого кода мной совершенно не отображается. Когда человек размышляет о чем-либо, он оперирует информацией, данной ему в «чистом» виде, т.е. совершенно не ощущает собственных мозговых процессов. Такого рода данность информации в «чистом» виде и способность оперировать ею, как уже говорилось, представляют собой кардинальный факт нашей психической организации и могут служить для интерпретации категории идеального. Но этот кардинальный факт, обычно ни у кого не вызывающий сомнения, было бы весьма интересно осмыслить и объяснить.

1в. *Как объяснить то, что в явлениях субъективной реальности социальному индивиду дана информация об отображаемых в них объектах, а также информация о них самих (характерная для акта сознания рефлексивность, отображение отображения), но полностью отсутствует отображе-*

ние носителя этой информации (т.е. не содержится никакой информации о собственном мозговом коде)?

Ответ на этот вопрос может быть получен на основании 1.4. Если информация инвариантна по отношению к субстратно-энергетическим и пространственно-временным свойствам своего носителя, т.е. одна и та же (для данной самоорганизующейся системы) информация может существовать в разных кодах, то это значит, что в подавляющем числе случаев отображение конкретных свойств носителя информации, которой располагает самоорганизующаяся система, является для нее несущественным. Для эффективного функционирования и развития ей нужна именно информация как таковая (информация о внешних объектах и ситуациях, о наиболее вероятных изменениях среды и способах взаимодействия с ней, о собственных изменениях и состояниях и т.п.) и, как правило, не нужна информация о носителе этой информации. Даже у человека при реализации им почти всех его форм социальной жизнедеятельности не возникает потребности в информации о мозговом носителе той информации, которой он оперирует.

Поскольку одна и та же информация может выступать в разных кодовых воплощениях, поскольку поведенческий акт определяется именно семантическими и прагматическими параметрами информации, а не конкретными свойствами ее носителя, ибо они могут быть разными, постольку в ходе биологической эволюции и антропогенеза способность отображения носителя информации не развивалась, но зато усиленно развивалась способность получения самой информации, расширения ее диапазона, способность оперирования ею и использования ее в качестве фактора управления и саморазвития.

На этом пути в процессе антропогенеза и возникает сознание как новое качество (в сравнении с психикой животных). Оно возникает в результате развития способности оперирования информацией, достигающей уровня управления самим информационным процессом, а следовательно, неограниченной возможности (в исторической перспективе) расширения диапазона человеческой информации. Суть этого нового качества можно определить в данном контексте как такое оперирование информацией в целях освоения внешнего мира

и освоения человеком самого себя, при котором неограниченно воспроизводится *информация об информации* (т.е. в привычных для философа терминах воспроизводится отображение отображения). Это создает и развивает способность абстрактного мышления и духовного творчества, целеполагания и волеизъявления, личностное самоотображение и самосознание.

Лишь при таком типе оперирования информацией возможна та неограниченная *свобода* движения в сфере субъективной реальности (в мечтах, размышлениях, упованиях, фантазиях, экзистенциальных рефлексиях и т.п.), которая составляет источник не только творчества высших ценностей, но и бесплодного блуждания в своем внутреннем мире, а также возможность юродства и безумия.

Разумеется, принцип инвариантности информации, о котором шла речь выше, хотя и обуславливает направленность развития самоорганизующихся систем, вовсе не означает полного безразличия кодовой формы информации, а лишь подчеркивает, что она может быть *разной*. В ходе биологической эволюции и антропогенеза совершается отбор наиболее целесообразных кодов (экономичных в энергетическом отношении, лучше и проще организованных по тем или иным параметрам — пространственному, временному и т.д.).

В итоге некоторые коды оказываются стабильными для всей истории самоорганизующихся систем или для отдельных, весьма длительных ее периодов. К ним относятся, например, кодовая система ДНК, частотно-импульсный код, характеризующий функционирование нервной системы животных и человека, определенный язык как относительно стабильный код для соответствующей общности людей. Но все это не означает, что указанные кодовые формы были предзаданы в качестве единственно возможных и что в будущем они никогда не изменятся. Теоретически допустимо возникновение таких кодовых новообразований, которые способны заменить ныне фундаментальные для биологической и социальной жизни кодовые формы или превратить их в частный случай. Развитие земных самоорганизующихся систем продолжается, и оно способно привести к новым качественным сдвигам в кодовой организации этих систем, а тем самым к качествен-

но новым способам их жизнедеятельности. Это прежде всего относится к человеку и социальной самоорганизации.

До сих пор известны лишь два класса информационных процессов, которым присуще качество субъективной реальности, т.е. способность обладать информацией в «чистом» виде и оперировать ею, и которые исторически сложились под влиянием принципа инвариантности информации по отношению к свойствам ее носителя. Это прежде всего психические процессы у животных. Последние обладают по крайней мере чувственными образами и эмоциональными состояниями (а значит, информацией в «чистом» виде), способны оперировать чувственными образами. Скорее всего животные располагают и другими модальностями, в том числе и такими, которые не присущи человеческой субъективной реальности. Однако у них диапазон информации и возможности оперирования ею в основном ограничиваются их генетической программой. У животных нет сколько-нибудь развитой способности производить информацию об информации и потому нет абстрактного мышления, нет амбивалентности побуждений и вообще амбивалентной структуры субъективной реальности, обусловленной у человека постоянной рефлексией, *двойным отображением* любого «содержания» субъективной реальности (сквозь призму модальностей «Я» и «не-Я»), у животных нет той специфичной для человека формы активности, которая именуется свободой воли. Второй класс информационных процессов связан с человеческой субъективной реальностью, особенности которой отмечались.

Как уже говорилось в § 1 данной главы, допустимо предполагать возможность существования (или возникновения в будущем) иных типов субъективной реальности. Один из таких теоретически мыслимых вариантов может заключаться в том, что некоторый внеземной тип субъективной реальности способен предоставлять самоорганизующейся системе не только информацию об отображаемых объектах, в том числе информацию об информации, как это свойственно людям, но также информацию о *внутреннем* носителе информации (его кодовой организации, механизмах функционирования, обеспечивающих психическое переживание данной информации). Естественно думать, что такой тип субъективной реальности

должен быть связан с иным типом социальной самоорганизации (по сравнению с земной цивилизацией), ибо способность непосредственного отображения внутреннего носителя информации означала бы качественно более высокую способность самоотображения и самоуправления социального индивида, т.е. его самосовершенствования (в плане преобразования ценностно-смысловой структуры субъективной реальности на основе качественно высшей творческой активности, направленной на созидание духовных, в том числе новых, экзистенциальных, ценностей).

Перейдем теперь к рассмотрению второго главного вопроса проблемы «сознание и мозг». В общем виде ответ на него можно сформулировать следующим образом: явления субъективной реальности управляют телесными изменениями (и вообще материальными процессами) именно в качестве информации, что вытекает из положений 1.6 и 1.4. Такое решение противостоит идеалистическим, дуалистическим и физикалистским интерпретациям проблемы идеального, в которых либо постулируется первичная духовная субстанция и все сущее объявляется ее инобытием, либо постулируются две субстанции (духовная и материальная) и способность их взаимодействия, либо, наконец, отрицается качественная специфика духовных явлений и последние рассматриваются как вид физических процессов.

Для более конкретного анализа указанного вопроса целесообразно разбить его на подвопросы.

Па. Как объяснить «механизм» идеального причинения? Каким образом явления субъективной реальности, которым нельзя приписывать физические свойства, способны выступать причиной телесных изменений?

Идеальное причинение (и то, что именуется «идеальной причиной» (см. [16, с. 78—79]) является видом информационного причинения («информационной причины» (см. [213, с. 72]), которое качественно отличается по своему внутреннему «механизму» от физического причинения. Хотя информация необходимо воплощена в своем носителе, обладающем всегда теми или иными физическими свойствами, однако не эти его свойства определяют (когда речь идет об идеальном причинении) процесс и результат отдельных телесных изме-

нений и их сложных комплексов, из которых «состоят» действия человека. Физические свойства носителя данной информации могут быть *разными* (в силу 1.4). А это значит, что детерминирующим фактором тут выступает именно информация как таковая (взятая в ее конкретных семантических и прагматических параметрах), а не физические свойства ее носителя, которые непременно входят в «механизм» причинения, но не определяют производимое следствие. Идеальное и вообще информационное причинение носит кодовый характер. Поэтому физическое «обеспечение» запуска и реализации сознательно полагаемого телесного изменения может варьировать чрезвычайно широко. А это, конечно, исключает физическое объяснение информационной причинности.

Для того чтобы данная информация могла стать фактором идеального причинения, она должна прежде всего обрести форму «естественного» кода, т.е. мозгового кода типа *X*, вне которого немыслимо явление человеческой субъективной реальности. Идеальное причинение осуществляется цепью кодовых преобразований, определяемой содержательными, ценностными и оперативными характеристиками той информации, которая воплощена в мозговом коде типа *X*.

Если программируемым результатом выступает здесь определенное телесное изменение, какое-либо сравнительно простое действие (скажем, я хочу взять лежащий передо мной на столе карандаш и беру его), то цепь кодовых преобразований построена, как правило, по иерархическому принципу и является хорошо отработанной в филогенезе и онтогенезе (имеется в виду последовательное и параллельное включение «нижестоящих» кодовых программ движения руки и сопутствующих ему других телесных изменений, а также кодовых программ энергетического обеспечения всего комплекса этих изменений). Мы не рассматриваем более сложные случаи идеального причинения, поскольку ограничились задачей объяснения его внутреннего «механизма» в общем виде. Однако на одном из таких более сложных случаев следует кратко остановиться. Речь идет об идеальном причинении в сфере самой субъективной реальности.

Пб. Как объяснить «воздействие» одного явления субъективной реальности на другое (когда одно из них вызывает

направленное изменение другого, например одна мысль влечет другую и т.п.)? Правомерно ли говорить в таком случае об идеальном причинении?

То, что одна мысль способна вызывать, порождать другую, является повсеместным фактом нашего опыта. Однако научное описание этого процесса вызывает большие трудности из-за неразработанности методов дискретизации континуума субъективной реальности, взятого в его актуальном плане, как движение его многомерного «содержания». Поэтому когда речь идет о «воздействии» одного явления субъективной реальности на другое или о порождении одного другим, то нужно выяснить, по каким признакам их можно различать. Эти вопросы уже обсуждались нами. В первом приближении допустимо принять, что явления субъективной реальности дискретизируемы во времени, если они могут быть различены хотя бы по одному из пяти предложенных нами аналитических параметров (см. с. 109—116).

Приняв это основание различения, обозначим одно из двух явлений A_1 , другое A_2 . Тогда если A_1 вызывает A_2 , то это равносильно кодовому преобразованию X_1 в X_2 . Это, как нам кажется, позволяет говорить о наличии здесь идеального причинения. Ведь внутренний «механизм» следования A_2 из A_1 принципиально не отличается от такового в тех случаях, когда явление субъективной реальности вызывает определенное телесное изменение.

В обоих случаях мы имеем кодовое преобразование, которое вызывается, как уже подчеркивалось, именно информацией. Различие здесь заключается прежде всего в следующем: в последнем случае наиболее вероятные способы и «пути» кодовых преобразований, «пути следования» заданы результатами биологической эволюции и морфофизиологическими новообразованиями антропогенеза. В первом случае они определяются усвоенными нормами культуры. Эти нормы (логические, моральные, художественные и др.) задают наиболее вероятные схемы действий во внутреннем, идеальном плане, наиболее вероятные «пути» движения содержательных изменений в сфере субъективной реальности (следования от A к A_2), т.е. кодовых преобразований типа X . Это особенно заметно на примере логических норм, которые довольно жест-

ко ограничивают «пути» следования от A_1 к A_2 на дискурсивном уровне мыслительного процесса.

Однако кодовые преобразования типа X представляют *эго-структуру* мозговой самоорганизации, ибо всякое отдельное явление субъективной реальности, вычленяемое нами тем или иным способом, принадлежит данному уникальному «Я» и несет на себе его печать. Оно есть момент целостной субъективной реальности, которая существует только в конкретной и неповторимой личностной форме (о чем подробнее говорилось ранее, на с. 55—61). А это значит, что направленность кодовых преобразований типа X обусловлена также и данной уникальной эгоструктурой, является в ряде отношений непредзаданной, зависит от личностных особенностей, в том числе от такого личностного параметра, как волеизъявление. И здесь возникает традиционный вопрос о свободе воли и о совместимости этого феномена с детерминированностью мозговых процессов. Последний составляет один из наиболее трудных пунктов проблемы идеального причинения.

Пв. Как объяснить феномен свободной воли и активности выбора в плане информационного подхода к проблеме «сознание и мозг»?

Мы не будем вдаваться в анализ указанных феноменов, так как для наших целей достаточно признать, что в некоторых случаях человек осуществляет действия (в практическом или хотя бы в идеальном плане) по своей личной воле, по своему желанию и решению; что в некоторых ситуациях он совершает выбор по своему внутреннему побуждению. Эти действия, в том числе акт выбора (как действие в идеальном плане), не могут быть однозначно детерминированы внешними факторами и предполагают для своего объяснения неотчуждаемую от реального индивида способность ответственной деятельности и вместе с тем творческую способность.

Свобода выбора означает относительную автономность индивида, которая особенно отчетливо проявляется во внутреннем, идеальном плане. Вряд ли можно отрицать, что по крайней мере в некоторых случаях человек может управлять движением своей мысли, оперировать по своей воле теми или иными явлениями своей субъективной реальности (образами, интенциональными векторами), хотя в составе субъективной

реальности есть такие классы явлений, которые либо вообще не подвластны произвольному оперированию, либо поддаются ему с большим трудом. Но признание способности «Я» оперировать явлениями субъективной реальности, т.е. информацией в «чистом» виде, означает с позиций информационного подхода следующее.

1. Если я могу по своей воле оперировать явлениями A_1 , A_2 и т.п., т.е. переводить A_1 в A_2 и т.д., то это равносильно тому, что я могу по своей воле оперировать их кодами X_1 , X_2 и т.п., которые представляют собой определенным образом организованные мозговые нейродинамические системы. Следовательно, *я могу*, как бы это странно ни звучало, *оперировать по своей воле некоторым классом своих мозговых нейродинамических систем, т.е. управлять ими*¹. Более того, это означает, что я могу не только оперировать некоторым наличным множеством собственных мозговых нейродинамических систем, активировать и деактивировать их определенную последовательность, но и формировать направленность кодовых преобразований (в тех или иных пределах) и, наконец, создавать новые кодовые паттерны типа X , небывалые разновидности мозговых нейродинамических систем.

Нельзя же отрицать, что человек своим творческим усилием продуцирует оригинальные мысли, уникальные художественные образы, глубочайшие поэтические откровения. Эти новообразования в сфере его субъективной реальности имеют свое необходимое кодовое воплощение в его мозговой нейродинамике. И трудно допустить, чтобы стойкое новообразование в субъективной реальности данной личности происходило бы без каких-либо новообразований в организации его мозгового кода. Но субъективная реальность по самой своей сущности есть непрерывная историческая цепь новообразований, творцом которой так или иначе выступает наше «Я».

¹ Этот вывод категорически отвергается известным физиологом П. В. Симоновым. Способность управления некоторым классом мозговых нейродинамических систем представляется ему, как он пишет, «совсем загадочной» [188, с. 239]. Но тогда надо опровергнуть либо тот факт, что каждый человек в ряде случаев способен управлять явлениями собственной субъективной реальности (движением мыслей, изменением

2. Поскольку способность новообразований в сфере субъективной реальности равнозначна способности новообразований некоторого уровня мозговой нейродинамики (и вообще мозговой кодовой организации типа X , ибо последняя, видимо, не сводится только к нейродинамике), то это дает основание говорить о постоянной *возможности расширения диапазона возможностей* саморегуляции, самосовершенствования, творчества. И это относится, конечно, не только к духовному самосовершенствованию и управлению своими психическими процессами, но и к области управления телесными процессами, к психосоматическим контурам саморегуляции. Принципиальную осуществимость выхода за привычные горизонты саморегуляции демонстрирует нам медитативная практика йогов, опыт выдающихся личностей, достигших небывалых высот самоовладения своими функциональными потенциями (вспомним хотя бы поразительные способности «короля эскапистов» Гарри Гудини [199], не получившие, кстати, мало-мальски убедительного научного объяснения). Однако не вызывает сомнения, что когда человек, как говорят, силой воли замедляет ритм сердечной деятельности, снимает у себя острую боль и т.п., то это означает, что он по своей воле формирует такие паттерны мозговой нейродинамики, такую цепь кодовых преобразований, которые «пробивают» новый эффекторный путь и «захватывают» вегетативный и другие нижележащие уровни регуляции, обычно закрытые для произвольного, сознательного управления.

3. Но способность управлять собственной мозговой нейродинамикой может быть истолкована только в том смысле,

поля восприятия и т.д.), либо то, что всякое явление субъективной реальности необходимо воплощено в своем мозговом нейродинамическом эквиваленте (коде). Поскольку П. В. Симонов не решается опровергнуть ни то, ни другое, более того, судя по тексту его статьи, фактически признает и то, и другое, основания, в силу которых он отвергает наш вывод, являются «совсем загадочными». Видимо, они связаны с общей методологической установкой автора, согласно которой содержание понятий активности, самодетерминации и саморегуляции допустимо сводить к понятиям внешней детерминации и внешней регуляции [188, с. 239].

что нейродинамические системы типа X , взятые в их актуальной взаимосвязи, являются самоуправляемыми, самоорганизующимися, образуют в системе человеческого индивида *личностный уровень мозговой самоорганизации* (уровень мозговой самоорганизующейся эгоструктуры, или эгосистемы). Другими словами, сознательное «Я» со всеми его гностическими, ценностными и волевыми особенностями представлено в функционировании мозговых нейродинамических систем типа X как самоорганизующихся систем.

Следовательно, акт свободы воли (как в плане производимого выбора, так и в плане генерации внутреннего усилия для достижения цели) есть акт *самодетерминации*. Тем самым устраняется тезис о несовместимости понятий свободы воли и детерминации, но последнее должно браться в смысле не только внешней, но и внутренней детерминации, т.е. задаваемой программой самоорганизующейся системы. Такого рода информационное причинение как раз и выражает акт самодетерминации.

На этом пути информационный подход к проблеме «сознание и мозг» позволяет наметить перспективные направления исследования тех уровней мозговой организации, которые представляют нашу эгосистему — кодовое воплощение индивидуально-целостной субъективной реальности. Методологическим ключом здесь служит принцип самоорганизации, который достаточно апробирован развитием не только кибернетики, но и большого числа биологических и социальных дисциплин и который используется для реализации информационного подхода к проблеме «сознание и мозг». Этот принцип позволяет раскрыть функциональное единство самоотображения и самоуправления и придать достаточно конкретный смысл понятию самодетерминации. Это имеет большое значение для разработки проблемы идеального в ее естественно-научных и общенаучных аспектах.

КАТЕГОРИЯ ИДЕАЛЬНОГО И ПРОБЛЕМА ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ТРУДНОСТИ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ ПОСРЕДСТВОМ КАТЕГОРИИ ИДЕАЛЬНОГО

Утверждение, что сознание идеально, составляет, как уже неоднократно подчеркивалось, важнейший принцип диалектического материализма, выполняющий мировоззренческую и методологическую функции при исследовании не только индивидуального, но и общественного сознания. Этот абстрактно формулируемый принцип, однако, должен получить и действительно получает многоплановую конкретизацию в различных областях философского знания. Но процесс конкретизации вовсе не является некой дедуктивной процедурой, это творческое исследование, направляемое данным принципом. Оно нередко включает и «столкновение» принципа с многообразным живым материалом, существующими эмпирическими обобщениями, теоретическими построениями и, конечно, с альтернативными принципами. Такое исследование призвано продемонстрировать методологическую и эвристическую мощь данного принципа, его способность логически упорядочить в создаваемом им концептуальном поле многоликий мир феноменов сознания и тем самым послужить основой для их объяснения. Естественно, что такого рода конкретизация встречает теоретические трудности и требует в ряде случаев поиска новых логических связей в многомерных и многозначных отношениях понятий развивающегося философского знания.

Подобные трудности обнаруживаются и при конкретизации указанного принципа применительно к общественному сознанию. Они, как нам кажется, во многом обусловлены недостаточной разработанностью проблемы соотношения общественного и индивидуального сознания. Попытаемся рассмотреть эти трудности.

Общественное сознание производно от общественного бытия, оно есть отражение материальных условий и процессов общественной жизни. Будучи необходимым фактором общественной жизни, пронизывающим все ее сферы, общественное сознание соотносится с общественным бытием. Здесь понятие общественного сознания логически противопоставляется понятию общественного бытия как идеальное материальному.

Такое противопоставление имеет силу, если сохраняется исходное абстрактное определение категорий материального и идеального, а именно материальное есть объективная реальность, а идеальное есть субъективная реальность. Нарушение этого противопоставления, как уже отмечалось, влечет в дальнейшем многие противоречия и неувязки, что исключает возможность развития четкой концепции и в конечном итоге сводит к нулю специфические функции категории идеального (ибо она утрачивает свое отличие от категории материального).

Следовательно, характеристика общественного сознания как идеального должна означать, что оно есть субъективная реальность. Но такое определение вызывает ряд недоразумений и даже резкие возражения. Во-первых, понятие субъективной реальности, имеющее четкое значение на уровне индивидуального сознания, становится не вполне ясным на уровне общественного сознания, ибо здесь носителем сознания являются не отдельные субъекты, а класс, социальная группа, общество в целом. Считать, что им присуща субъективная реальность в том же смысле, как и отдельному человеку, — значит допускать явную мистификацию общественного сознания (ведь нельзя же говорить, что общество или класс имеет ощущения, мысли, волевые интенции в том же смысле, что и отдельный человек). Можно и нужно, конечно, рассматривать общество, класс, социальную группу как субъект особого рода. Такое понятие субъекта важно для многих целей исследования духовной деятельности и социальных процессов в целом. Однако вряд ли правомерно будет на этом основании образовывать еще одно понятие субъективной реальности. Оно окажется довольно искусственным, но, главное, утратит связь с *исходным пониманием субъективной реальности*, в силу чего вопрос останется нерешенным.

Во-первых, общественное сознание не является суммой индивидуальных сознаний и поэтому не может быть представлено простым интегралом субъективных реальностей того множества личностей, которые образуют общество, класс, социальную группу. Формы общественного сознания имеют надличностный статус и в существенной степени определяют содержание индивидуального сознания.

Однако, считая общественное сознание идеальным, мы обязаны отрицать, что оно есть объективная реальность. А это равносильно утверждению, что оно есть субъективная реальность, ибо никакой третьей реальности не существует. Где же выход?

Прежде чем попытаться найти его, обратим внимание на аналогичные трудности, возникающие при характеристике явлений языка и культурных ценностей посредством категории идеального. Такого рода использование категории идеального весьма типично для нашей литературы. Возьмем в качестве примера статью А. А. Леонтьева, в которой он исследует проблему знака (опираясь на трактовку идеального Э. В. Ильенковым).

Не вдаваясь подробно в содержание этой интересной статьи, отметим только те ее моменты, которые связаны с характеристиками знака при помощи категории идеального. Автор определяет языковой знак как «идеальный объект», суть которого состоит в том, что он есть «превращенная форма действительных связей и отношений» [125, с. 119].

Остается неясным, чем отличается «идеальный объект» от материального объекта. Если только тем, что он «функционален», представляет не себя, а нечто другое и замещает в определенных отношениях это другое, то тогда к числу «идеальных объектов» нужно отнести все объективно существующие продукты человеческой деятельности, ибо они всегда несут тот или иной функциональный смысл (скажем, табуретка сделана из дерева, но это обретенное соответствующую форму «природное вещество» выражает не себя, а определенный «функциональный смысл», и она может быть сделана не из дерева, а из другого вещества; кроме своего основного назначения табуретка в комнате может символизировать бедность или вкусы ее хозяина и т.п. и т.д.; таким образом, табуретка в данном отношении не отличается от языкового зна-

ка, тоже является «идеальным объектом». Но что такое тогда материальный социальный объект?).

Далее автор пишет, что языковой знак в качестве «идеального объекта» служит для «внешнего выражения и закрепления *идеальных явлений*» (курсив наш. — Д. Д.) [125, с. 119]. Здесь уже термин «идеальное» используется в другом значении. Судя по контексту, «идеальное явление» близко к тому, что именуется в статье «*идеальным содержанием знака*» [125, с. 121], так как автор выделяет в языковом знаке [«идеальном объекте»] две стороны: материальную (его «тело») и идеальную; последняя «есть та идеальная «нагрузка», которая в этом «теле» выражается и закрепляется» [125, с. 120]. При этом подчеркивается: «Идеальная сторона знака несводима к субъективному представлению субъекта о содержании знакового образа, но она не есть и та реальная предметность, те действительные свойства и признаки предметов и явлений, которые стоят за знаком (квазиобъектом)» [125, с. 120]. Значит, то, что в «субъективном представлении субъекта» не является «идеальной стороной знака», должно быть отнесено к категории материального. Это, по логике автора, касается чувственных образов, ассоциируемых со значением данного знака.

Наконец, А. А. Леонтьев отмечает такой компонент значения знака, «субъективного содержания знакового образа», как «смысловая окрашенность этого содержания» [125, с. 124]. «Здесь, — пишет он, — особенно часты разного рода деформации, особенно характерна подмена *объективного (идеального) содержания* личностным смыслом» (курсив наш. — Д. Д.) [125, с. 124]. Отсюда следует, что личностный смысл не является «идеальным содержанием» и, значит, должен быть назван «материальным содержанием», как и все остальное, что не входит в «объективное содержание».

Мы попытались показать, что во всех случаях употребления термина «идеальное» для характеристики языкового знака («идеальный объект», «идеальное явление», «идеальная сторона идеального объекта», «идеальное содержание знака») нарушается исходное логическое противопоставление категорий идеального и материального, что ведет к их диффузиям. Мы понимаем, что с помощью указанного выше перечня обозначений автор стремился зафиксировать некоторые суще-

ственные свойства языкового знака и произвести их анализ. Но, поскольку значение термина «идеальное» не было последовательно соотнесено логически со значением термина «материальное», возникли многочисленные смысловые аберрации, в результате которых теоретико-объяснительная роль категории идеального оказалась утраченной.

Соблюдение указанного логического противопоставления не позволило бы именовать языковой знак «идеальным объектом» и использовать категорию идеального при анализе процессов оперирования языковыми знаками, без которых немыслима духовная деятельность. Но это в свою очередь противоречило бы сложившейся в нашей литературе традиции и самой теоретической необходимости использовать категорию идеального при описании и исследовании духовной деятельности.

Подобные трудности и логические противоречия весьма типичны для тех случаев, когда категория идеального фигурирует в контексте описания продуктов и способов духовной деятельности.

Отмеченные выше теоретические трудности и противоречия обусловлены не только слабой разработкой проблемы идеального (и как следствие теми трактовками категории идеального, которые оставляют в тени ее основную логическую зависимость от категории материального), но и сложностью содержания, многоаспектностью самих понятий «общественное сознание», «сознательная деятельность», «духовное производство» и т.п. Эти весьма широкие понятия обладают, если так можно сказать, многочисленными *логическими валентностями*, которые выражают многомерность их объективного содержания и задают множество возможных логических связей их с другими понятиями.

Отдельная логическая связь, например, понятия «общественное сознание» с любым другим понятием, имеющим даже категориальный статус, никогда не исчерпывает, не выражает всего богатства его содержания. Часть его логических валентностей остается при этом «незанятой», ибо они лежат в иных плоскостях абстракции. Поэтому так важна дифференцировка основных логических валентностей того широкого понятия, которое отображает весь круг интересующих нас явлений

(здесь и возникают обычно главные трудности, которые необходимо преодолеть). В итоге должны быть выделены именно те логические валентности (т.е. определенные содержательные аспекты, задающие определенные логические отношения), которые удовлетворяют нашим концептуальным целям.

Логические противоречия и всевозможные теоретически некорректные построения, возникающие при описании общественного сознания, духовной деятельности, явлений культуры посредством категории идеального, часто возникают из-за чрезмерной абстрактности суждений. В этих случаях логические валентности понятия «общественное сознание» (или «духовная деятельность») берутся либо недифференцированно, либо произвольно. В результате возникает видимость, что понятие идеального как предикат «общественного сознания» «занимает» все логические валентности этого понятия, или же создается теоретическая неопределенность, ибо неясно, в каких логических отношениях, в каком смысле общественное сознание идеально.

Чтобы лучше прояснить обсуждаемые трудности и попытаться преодолеть логические противоречия, необходимо проанализировать под указанным углом зрения взаимосвязь индивидуального и общественного сознания, духовной и материальной деятельности, тщательно рассмотреть социальную диалектику материального и идеального.

2. ВЗАИМОСВЯЗЬ ИНДИВИДУАЛЬНОГО И ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ. ИНДИВИДУАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ КАК ИСТОЧНИК НОВООБРАЗОВАНИЙ В СФЕРЕ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

Мы не будем подробно останавливаться на определениях индивидуального и общественного сознания и сосредоточим внимание на характере их взаимосвязи, в особенности в плане уяснения способа существования и функционирования общественного сознания.

Общественное сознание — необходимая и специфическая сторона общественной жизни, оно есть не только отражение изменяющегося общественного бытия, но осуществляет вместе с тем организующую, регулятивную и творчески-преобразующую функции. Как и общественное бытие, общественное

сознание носит конкретно-исторический характер. Это определенная совокупность идей, представлений, ценностных установок, нормативов мышления и практической деятельности.

Не вдаваясь в анализ сложной структуры общественного сознания и его форм, отметим, что явления общественного сознания характеризуются прежде всего их конкретным *содержанием* и конкретным *социальным субъектом*. В чем именно заключаются данные идеи, учения, установки, каков их социальный смысл, что в них утверждается и что отрицается, какие социальные цели они ставят, против чего и во имя чего призывают бороться, чьи интересы и мировоззрение выражают, кто является их носителем: какая именно социальная группа, класс, нация, какое общество — вот примерно те основные вопросы, ответы на которые характеризуют определенные явления общественного сознания, вскрывают их роль в общественной жизни, их социальные функции.

Однако приведенные вопросы определяют все же лишь один, хотя, быть может, и главный план анализа явлений общественного сознания. Другой теоретический план анализа общественного сознания, особенно важный для разработки проблемы идеального, задается следующими вопросами: каким образом и где существуют данные явления общественного сознания; в чем особенности их онтологического статуса по сравнению с другими социальными явлениями; каковы способы их «жизни», социальной действенности; каковы конкретные «механизмы» их становления, развития и отмирания?

Обозначенные выше две теоретические плоскости описания и анализа явлений общественного сознания, разумеется, тесно связаны. Тем не менее они образуют различные логические «валентности» понятия «общественное сознание», что необходимо учитывать при исследовании интересующей нас проблемы. Назовем их для краткости *описанием содержания* и *описанием способа существования* явлений общественного сознания.

Различение этих плоскостей описания оправдывается тем, что логически они выступают как относительно автономные. Так, противоположные по своему содержанию общественные идеи, нормы, взгляды и т.п. могут иметь один и тот же конкретный «механизм» их становления в качестве явлений общественного сознания и один и тот же способ существова-

ния и преобразования. Поэтому при исследовании содержания и социального смысла определенных общественных идей допустимо в той или иной степени отвлекаться от «механизма» их становления и способа их существования, как и наоборот. Кроме того, различение указанных плоскостей описания весьма важно при рассмотрении взаимосвязи индивидуального и общественного сознания.

Индивидуальное сознание есть сознание отдельного человека, который, конечно же, немислим вне общества. «Человек, — подчеркивает В. Г. Афанасьев, — есть последний, в известном смысле слова элементарный носитель социального системного качества» [19, с. 23]. Поэтому его сознание является исконно социальным. Все абстракции, используемые для описания индивидуального сознания, так или иначе, прямо или косвенно фиксируют его социальную сущность. Это означает, что оно возникает и развивается только в процессе общения с другими людьми и в совместной практической деятельности.

Сознание каждого человека с необходимостью включает в качестве своего основного содержания идеи, нормы, установки, взгляды и т.п., имеющие статус явлений общественного сознания. Но и то своеобразное, оригинальное, что есть в содержании индивидуального сознания, тоже представляет собой, разумеется, социальное, а не какое-либо иное свойство. «Индивидуальное сознание, — отмечают В. Ж. Келле и М. Я. Ковальзон, — это единичное сознание, в котором в каждом отдельном случае своеобразно сочетаются черты, общие сознанию данной эпохи, черты особенные, связанные с социальной принадлежностью личности, и индивидуальные черты, обусловленные воспитанием, способностями и обстоятельствами личной жизни индивида» [98, с. 26].

Общее и особенное в индивидуальном сознании в основном есть не что иное, как интериоризованные феномены общественного сознания, которые «живут» в сознании данного индивида в форме его субъективной реальности. Мы наблюдаем здесь глубокую диалектическую взаимосвязь и взаимообусловленность социально значимого и личностно значимого, выражающуюся в том, что общественные идеи, нормы, ценностные установки входят в структуру индивидуального сознания. Как показывают специальные исследования, онтоге-

нез личности есть процесс социализации, присвоения социально значимых духовных ценностей. В то же время он представляет собой процесс индивидуализации — формирования имманентных ценностных структур, определяющих внутреннее положение личности, систему ее убеждений и направления ее социальной активности (см. [12, 15, гл. III; 42, 45, 165]).

Таким образом, всякое индивидуальное сознание общественно в том смысле, что оно проникнуто, организовано, «насыщено» общественным сознанием, — иначе оно не существует. Основное содержание индивидуального сознания есть содержание определенного комплекса явлений общественного сознания. Это, конечно, не значит, что содержание данного индивидуального сознания вмещает в себя все содержание общественного сознания и, наоборот, что содержание общественного сознания вмещает в себя все содержание данного индивидуального сознания. Содержание общественного сознания чрезвычайно многообразно, и оно включает как общечеловеческие компоненты (логические, лингвистические, математические правила, так называемые простые нормы морали и справедливости, общепризнанные художественные ценности и т.д.), так и классовые, национальные, профессиональные и т.п. Естественно, что ни одно отдельно взятое индивидуальное сознание не вмещает всего этого содержательного разнообразия, значительная часть которого к тому же представляет собой взаимоисключающие идеи, взгляды, концепции, ценностные установки.

Вместе с тем данное индивидуальное сознание может быть в ряде отношений богаче общественного сознания. Оно способно содержать в себе такие новые идеи, представления, оценки, которые отсутствуют в содержании общественного сознания и лишь со временем могут войти в него, а могут и не войти никогда. Но особенно важно отметить, что индивидуальное сознание характеризуется множеством психических состояний и свойств, которые нельзя приписывать общественному сознанию.

В последнем, конечно, есть некоторые аналоги этих состояний, получающие выражение в определенных социальных концепциях, идеологических формах, в общественной психологии тех или иных классов и социальных слоев. Однако, к

примеру, состояние тревоги отдельной личности весьма существенно отличается от того, что описывается как «состояние тревоги» широкого социального слоя.

Свойства общественного сознания не изоморфны свойствам индивидуального сознания. Тем не менее существует несомненная связь между описанием свойств индивидуального сознания и описанием свойств общественного сознания, ибо нет общественного сознания, которое существовало бы вне и помимо множества индивидуальных сознаний¹. Сложность соотнесения свойств индивидуального и общественного сознания порождает две крайности. Одна из них представляет тенденцию к персонификации коллективного субъекта, т.е. к перенесению на него свойств индивидуального субъекта, личности. Несостоятельность этого была раскрыта К. Марксом на примере критики Прудона: «Г-н Прудон персонифицирует общество; он делает из него *общество-лицо*, общество, которое представляет собой далеко не то же самое, что общество, состоящее из лиц, потому что у него есть свои особые законы, не имеющие никакого отношения к составляющим общество лицам, и свой «собственный разум» — не обыкновенный человеческий разум, а разум, лишенный здравого смысла. Г-н Прудон упрекает экономистов в непонимании личного характера этого коллективного существа» [1, т. 4, с. 118].

Как видим, К. Маркс выступает против такого описания общества, которое не имеет *«никакого отношения к составляющим общество лицам»*. Он показывает, что прудоновская персонификация общества ведет к его полнейшей деперсонификации, к игнорированию личностного состава общества. Получается, что «разум» общества есть некая особая сущность, не имеющая «никакого отношения» к разумам образующих общество личностей.

Другая крайность выражается в установке, которая формально противоположна персонификации общественного сознания. Она начинается с того, чем кончается персонификация прудоновского типа. Здесь общественное сознание выступает в виде неких абстрактов, живущих своей особой жизнью,

¹ Эти принципиальные положения подчеркиваются многими авторами (см. [223, с. 7—12; 68, с. 409, 170, с. 155; 49] и др.).

внеположенных индивидуальным сознаниям членов общества и повлеченно манипулирующих ими.

Мы намеренно изобразили вторую крайность в заостренном виде, так как она, по нашему убеждению, выражает распространенный ход мысли, имеющий свои корни в философских системах Платона и Гегеля. Как и первая крайность, она ведет к аналогичной мистификации социального субъекта и общественного сознания (крайности сходятся!), но в отличие от первой базируется на ряде вполне реальных предпосылок, отражающих специфику духовной культуры. Мы имеем в виду то важное обстоятельство, что категориально-нормативный каркас духовной культуры и, следовательно, духовной деятельности (взятой в любой из ее модальностей: научно-теоретической, нравственной, художественной и др.) есть надличностное образование. Надличностное в том смысле, что оно *задано* для каждой новой личности, вступающей в социальную жизнь, и формирует ее основные свойства именно как личности. Надличностное в том смысле, что оно объективировано и продолжает постоянно объективироваться в самой организации общественной жизни, системе деятельностей социальных индивидов, и поэтому отдельная личность не может произвольно изменять или отменять исторически сложившиеся категориальные структуры, нормативы духовной и практической деятельности.

Однако это реальное обстоятельство нельзя абсолютизировать, превращать в мертвый, внеисторический абстракт. Надличностное нельзя истолковывать как абсолютно *внеличностное*, как совершенно независимое от реальных личностей (ныне существующих и живших). Сложившиеся структуры духовной деятельности, нормативы и т.п. выступают для меня и моих современников как надличностные образования, формирующие индивидуальное сознание. Но сами эти образования были сформированы, конечно, не сверхличным существом, а живыми людьми, творившими до нас.

Далее, эти надличностные образования не представляют собой некую жесткую, однозначно упорядоченную и замкнутую структуру, т.е. такую структуру, которая наглухо замыкает в себе индивидуальное сознание и держит его в плену своих раз навсегда заданных путей движения и схем связей. В действительности оно гибкая, в ряде отношений многозначная и

открытая структура. Она представляет индивидуальное сознанию широкое поле *выбора*, возможность творческих новообразований и преобразований. Она исторична по своей сути. Но эта историческая (и, значит, творческая) суть не видна, когда она берется в «овеществленной» форме, как некая «готовая» структура. Она раскрывается лишь в *деятельном существовании*, т.е. в живом сознании множества реальных людей, и тут уже нельзя не учитывать диалектической связи надличностного с личностным. Иначе мы впадаем в фетишизм «готового», «овеществленного» знания, который делает человека рабом наличных алгоритмов мышления и деятельности, умерщвляя его творческий дух. Знание не может быть сведено только к результатам познания. Как подчеркивает С. Б. Крымский, оно предполагает еще и «определенную форму обладания этими результатами». «Такой формой может быть лишь сознание результатов познания» [114, с. 33]. Следовательно, вне сознания реальных людей нет знания, а это сразу же устраняет «претензию на абстрактный, надчеловеческий объективизм» [114, с. 8], указывает на первостепенное значение социально-культурных и личностных аспектов гносеологического исследования.

Мы целиком согласны с критикой Г. С. Батищевым фетишизации «овеществленного» знания и упрощенных моделей духовной культуры. «Только возвращая опредмеченные формы из их оторванности от мира субъекта обратно в деятельный процесс, только восстанавливая всю многомерность этого живого процесса, можно создать ту познавательную атмосферу, в которой субъект обретает способность видеть истинное знание в его динамике» [127, с. 244]. В противном случае статика «готового» знания (и, добавим, «готовых» ценностей) уже не есть «снятый, подчиненный момент динамического процесса, но сама господствует над ним, подавляет его, оставляя его творческий ритм и многомерность вне пределов своих застывших структур, своих формообразований» [27, с. 244].

В этих словах верно схвачены предпосылки того способа мышления, который ведет к отрыву структур общественного сознания от структур индивидуального сознания и его активности, в результате чего первые оказываются не более чем внешними принудительными силами по отношению ко вторым.

Е. М. Пеньков отмечает: «Формирование индивидуально-го сознания означает прежде всего усвоение знаний, содержащихся в общественном сознании...» [166, с. 89]. Характеризуя социальные нормы, он видит в них «единство трех сторон: во-первых, они *элементы общественного сознания*; во-вторых, *индивидуального*; в-третьих, они практический *результат корреляции* личностью своих «индивидуальных правил жизни» с правилами и нормами, царящими в данном обществе (классе, группе, коллективе и т.п.)» [166, с. 48].

Так обстоит дело с социальными нормами, большинство которых являются институционализированными факторами общественного сознания. При их рассмотрении отчетливо обнаруживается неразрывная диалектическая связь общественного и индивидуального сознания, надличностного и личностного, объективированного и субъективированного, опредмеченного и распредмеченного. Нормативная система как «структурная форма» общественного сознания «становится реально нормативной» лишь постольку, поскольку она усваивается множеством индивидуальных сознаний (см. [39, с. 54]). Без этого она не может быть «реально нормативной». Если она существует только в объективированном, опредмеченном виде и не существует как ценностная структура индивидуального сознания, если она является для него только «внешним», то это уже не социальная норма, а мертвый текст, не нормативная система, а просто знаковая система, содержащая некоторую информацию. Но тем самым это уже не «структурная форма» общественного сознания, а нечто совершенно «внешнее» ему. Не исключено, что это бывшая «структурная форма» общественного сознания, давно отмершая, мумифицированное содержание которой обнаруживается лишь в исторических источниках.

То, что по содержанию может именоваться социальной нормой, не является «структурной формой» общественного сознания и в том случае, если это содержание известно людям, фигурирует в индивидуальном сознании как «просто знание», которое не обладает ценностно-действенным качеством, мотивационным статусом, лишено, по выражению О. Г. Дробницкого, «момента обязующего волепринуждения» [69, с. 132, 246].

Здесь мы хотим обратиться к небольшой, но весьма содержательной статье В. С. Барулина [25], в которой раскрывается диалектика общественного и индивидуального сознания под углом зрения проблемы идеального. Он считает, что «постановка вопроса об общественном сознании как внешнем по отношению к индивидуальному сознанию в принципе ошибочна» [25, с. 14], «феномен сознания — и общественного, и индивидуального — фиксируется лишь там, где есть идеальное» [25, с. 10]. «Предметное бытие духовной культуры — это как бы неистинное бытие, это лишь внешняя ее форма, инобытие, не более. Свою сущность, свой истинный социальный смысл эти предметы обретают лишь тогда, когда они воспроизводятся идеально в восприятии общественного индивида или индивидов» [25, с. 13]. Поэтому все то, что не «присутствует», не воспроизводится в индивидуальном сознании, не является и общественным сознанием (см. [24, с. 11]).

Остается лишь добавить, что тут открывается важный ракурс проблемы идеального. Речь идет о времени «жизни» идеи в общественном сознании и об интенсивности этой «жизни» (одни идеи чрезвычайно «влиятельны», ими охвачены миллионы, в сознании которых они постоянно актуализуются и функционируют; другие идеи едва «тлеют», все реже и реже актуализуются в сознании все меньшего числа людей и т.п.), о том, как «умирают» идеи (когда они длительное время уже не функционируют ни в одном индивидуальном сознании, выбывают из состава общественного сознания), о том, как они иногда «воскресают» или рождаются заново (вспомним историю идеи паровой машины), и, наконец, о появлении такого рода новых идей, которые на поверку оказываются очень старыми, давно уже существовавшими, но забытыми. Эти и многие другие аналогичные вопросы представляют немалый интерес в плане анализа динамики «содержания» общественного сознания, происходящих в его составе исторических изменений, его вариативности и той содержательной инвариантности, которая сохраняется на протяжении многих веков и даже всей его истории.

Таким образом, общественное сознание существует лишь в диалектической связи с индивидуальным сознанием. Учет необходимой представленности общественного сознания во

множестве индивидуальных сознаний — обязательное условие объяснения способа существования и функционирования общественного сознания. Кроме того, крайне важно помнить о наличии противоречий между индивидуальным сознанием и общественным, не упускать из виду «активность» отношения индивидуального сознания к общественному, на что верно указывает А. К. Уледов (см. [214, с. 310]), отмечая вместе с тем необходимость изучения такого фактора, как «индивидуальные особенности усвоения содержания общественного сознания» [214, с. 309].

Связь общественного сознания с индивидуальным отчетливо выражает диалектику общего и отдельного, что многократно подчеркивалось классиками марксизма, которые предостерегали от мистификации «общего» и «общественного» (проистекающей из их разрыва с «отдельным» и «индивидуальным»). Если *«истинной общественной связью... людей является их человеческая сущность, — писал К. Маркс, — то люди в процессе деятельного осуществления своей сущности творят, производят человеческую общественную связь, общественную сущность, которая не есть некая абстрактно-всеобщая сила, противостоящая отдельному индивиду, а является сущностью каждого отдельного индивида, его собственной деятельностью, его собственной жизнью...»* [3, с. 119]. Напомним в этой связи важное положение В. И. Ленина, что «социолог-материалист, делающий предметом своего изучения определенные общественные отношения людей, тем самым уже изучает и реальных *личностей*, из действий которых и слагаются эти отношения» [4, т. 1, с. 424].

«Структурная форма» общественного сознания «не есть некая абстрактно-всеобщая сила, противостоящая отдельному индивиду». Мы считаем необходимым еще раз подчеркнуть это, поскольку в нашей литературе встречается фетишизация надличностного статуса общественного сознания, в результате чего принижается роль личности в духовной жизни общества. В такого рода построениях живой человек, единственный творец идей, культурных ценностей, единственный носитель разума, совести, творческого духа и сознаваемой ответственности, «испаряется», его способности и «полномочия» отчуждаются в пользу той или иной «абстрактно-всеобщей силы».

Концептуальные установки, в которых чрезмерно противопоставляется общественное сознание индивидуальному, «обезличивают» процессы и формы духовной жизни общества, обнаруживают несостоятельность как в мировоззренческом, так и в методологическом отношениях¹. Такого рода концептуальные установки препятствуют исследованию общественного сознания именно как «исторически сложившейся и исторически развивающейся системы», ибо они элиминируют конкретные факторы и «механизмы» *изменения* общественного сознания (в лучшем случае оставляют их в тени).

Нам думается, что подобный образ теоретического мышления является результатом чрезмерной дани Логике Гегеля, в которой безраздельно господствует над живым, реальным человеком именно «абстрактно-всеобщая сила»: Абсолютная Идея на каждом шагу демонстрирует отдельному человеку его абсолютное ничтожество. Отсюда тот высокомерно-снисходительный тон Гегеля, когда он говорит о единичной душе: «Отдельные души отличаются друг от друга бесконечным множеством случайных модификаций. Но эта бесконечность представляет собой род дурной бесконечности. Своеобразие человека не следует, поэтому придавать чрезмерно большое значение» [52, с. 82].

В связи с этим Т. И. Ойзерман справедливо пишет: «У Гегеля индивидуальное сплошь и рядом растворяется в социальном. И степень этого растворения интерпретируется Гегелем как мерило величия индивида. Не следует истолковывать марксистское понимание этой проблемы по аналогии с гегелевским. Марксистское понимание проблемы заключается в признании единства индивидуального и социального. Нельзя считать индивидуальное второстепенным явлением, ценностью второго ранга, ибо это ведет к искажению марксистской концепции личности» [161, с. 101—102]².

¹ Обсуждая методологические проблемы социальной психологии, А. И. Донцов, например, справедливо отмечает «опасность мистификации «субъективных» свойств коллектива, рассмотрения их как особой силы, внеположенной собственной активности его членов» [67, с. 28].

² Подобное «растворение» индивидуального в общем и массовом влечет серьезные отрицательные последствия и вызывает обоснованные

Изменения общественного сознания детерминируются, как известно, изменениями общественного бытия. Но одного повторения этого ключевого положения мало. Нужно конкретизировать его, показать, как в процессе духовной жизни общества происходят качественные перемены, каков «механизм» возникновения новых идей, новых моральных норм и т.п. И здесь мы видим, что единственным источником новообразований в общественном сознании служит именно индивидуальное сознание. Единственным в том смысле, что в общественном сознании нет ни одной идеи, которая не была бы *вначале* идеей индивидуального сознания. «Общественное сознание создается, развивается и обогащается индивидами» [98, с. 27]¹. Это положение имеет принципиальное значение для анализа конкретного «механизма» изменения содержания общественного сознания.

возражения. Проиллюстрируем это двумя примерами. Вот что пишет академик В. А. Энгельгардт: «Мы стоим перед несомненной угрозой, как бы за общим рассмотрением глобальных проблем, касающихся широких масс населения, вплоть до всего человечества в целом, не позабыть об одном, но в конечном счете самом важном. Что является этим «одним»? Это *один человек*, это личность, индивидуум. О нем мы должны постоянно помнить» [232, с. 86]. А вот соображения известного драматурга А. Гельмана, в пьесах которого остро поставлены вопросы *личной ответственности* каждого труженика социалистического производства, резко выявлен феномен «*группового эгоизма*» как тормоза экономического развития. Многие недостатки в системе производства, планирования, снабжения, учета остаются не преодоленными, потому что конкретные люди, «которым под силу совершить перемены, не отличаются решительностью, смелостью, подвержены влиянию все той же психологии группового эгоизма, не умеют использовать выводы науки — одним словом, нравственно неполноценны» [54, с. 202—203]. Здесь подчеркивается первостепенная роль морального фактора, личной нравственной ответственности. «Меня не покидает ощущение, что мы недостаточно еще сознаем себя авторами событий современной нам эпохи. Именно поэтому нам следует пристальней взглянуть в сознание отдельного человека... Он, и только он, остается центром и источником всех перемен на свете» [54, с. 209].

¹ Это принципиально важное обстоятельство подчеркивается многими авторами (см. [45, 46; 223, с. 163 и др.]).

Если та или иная идея верно отображает наметившиеся изменения общественного бытия, тенденции его развития, экономические, политические и т.п. интересы социальной группы, класса, общества, если она олицетворяет общественно значимые ценности, то в этом случае ее первоначально узкий коммуникативный контур быстро расширяется, она обретает все новые формы межличностной объективации, интенсивно репродуцируется, постоянно транслируется в социальных системах коммуникации и постепенно «завоевывает умы и души людей». Таким образом, она входит в ценностно-содержательно-деятельностные структуры множества индивидуальных сознаний, становится внутренним, «субъективированным» принципом мышления, руководством к действию, нормативным регулятором для множества людей, образующих данный класс или иную социальную общность.

Разумеется, как в процессе становления идеи в качестве явления общественного сознания, так и в ее последующем функционировании на этом уровне первостепенную роль играют санкционирующие общественные механизмы, различные социальные организации, институты, учреждения, осуществляющие массовые коммуникации и контролирующие содержание социальной информации. В зависимости от модальности идей, точнее, системы идей (политической, моральной, художественной, научной и т.п.) их содержание по-разному объективируется в системах межличностных коммуникаций, по-разному транслируется, санкционируется, «утверждается», институционализируется посредством деятельности специальных общественных органов.

Деятельность этих органов тоже не есть нечто абстрактно-безличностное, она складывается из определенным образом регламентированной деятельности личностей-профессионалов, в обязанности которых входят (в зависимости от выполняемой ими социальной функции) репродукция идей в тех или иных объективированных формах, контроль их циркуляции в коммуникативных контурах, корректировка и развитие их содержания, разработка средств повышения их ответственности и т.п.

Другими словами, и в сфере сугубо институционализированной деятельности, в деятельности специальных государственных

ных органов явления общественного сознания «проходят» через индивидуальные сознания, в конечном итоге замыкаются на нем, что становится особенно заметным, когда содержание явлений общественного сознания претерпевает какие-либо изменения — их непосредственный источник всегда лежит в индивидуальном сознании.

Содержательные изменения или новообразования в общественном сознании всегда имеют *авторство*. Их инициаторами выступают конкретные лица или ряд лиц. Не всегда история сохраняет их имена, поэтому мы понимаем авторство в общем смысле — как личностное творение идеи, теории, культурной ценности. В ряде случаев мы можем точно указать автора новой духовной ценности, вошедшей в фонд общественного сознания. Чаще всего это относится к области искусства и научного творчества. Персональность авторства особенно показательна для произведений художественного творчества. Общественно значимая художественная ценность обладает особой целостностью, она уникальна, какое-либо нарушение ее в процессах репродукции ухудшает или вовсе портит ее. В этой области редко соавторство. Автор великого творения искусства, известен он или нет, как правило, «одинок», единствен.

Иначе обстоит дело в науке. Продукты научного творчества не столь дискретны и обособлены в ряду явлений культуры, как произведения искусства. Они не являются уникальными (ибо могут быть произведены независимо друг от друга несколькими лицами), не являются столь же целостно-оригинальными, как произведения искусства, ибо обладают весьма сильными и многочисленными внешними логико-теоретическими связями (с другими научными идеями, теориями, метанаучными принципами).

Когда в обществе созревают объективные предпосылки какого-либо открытия, к нему вплотную подходит ряд лиц (вспомним хотя бы историю создания теории относительности, результаты Лоренца, Пуанкаре, Минковского). Чаще всего авторство (не вполне справедливо) присваивается тому, кто несколько полнее или отчетливее других выразил новые идеи. Однако отсутствие уникальности авторства не отменяет положения о его непременно личностном характере. То же сле-

дует сказать и о тех случаях, когда новая духовная ценность — плод совместной деятельности ряда лиц.

Наконец, творцы многих научных, технических, художественных и других идей, имеющих нередко фундаментальное значение для общественного сознания и, следовательно, для общественной практики, остаются неизвестными и, быть может, никогда не станут известными. Но это не значит, что соответствующие идеи возникли не в индивидуальном сознании, а каким-то иным, сверхъестественным путем (если мы исключаем передачу знаний в нашу цивилизацию извне!).

Особенно сложно обстоит дело с авторством в области морального творчества и вызываемых им перемен в общественном сознании. Но и здесь исследователи обнаруживают в основном тот же конкретный «механизм» становления моральных принципов, норм, правил. История свидетельствует, что возникновение новых моральных ценностей и их утверждение в общественном сознании начинается с неприятия отдельными лицами господствующих моральных норм как не отвечающих, по их убеждению, изменившимся условиям социальной жизни, классовым интересам и т.п. Этот процесс, по словам А. И. Титаренко, реализуется «через нарушение уже установившихся норм и обычаев, через действия, которые, особенно вначале, выглядели в истории как аморальные» [208, с. 167].

История может указать множество таких примеров. «Роль личности в изменении прескриптивного (повелевающего) содержания морали выполняется по преимуществу через утверждение человеком новой поведенческой практики, совершение поступков нового типа, принятие неизвестного ранее образа действия» [120, с. 65]. Это требует, как правило, от личности не только глубокой убежденности в своей правоте, но и мужества, смелости, большой силы духа, а нередко и готовности отдать свою жизнь во имя новых идеалов.

«Совершение поступков нового типа» вызывает общественный резонанс. Новые моральные установки усваиваются сначала авангардными слоями революционного класса и лишь со временем становятся достоянием классового сознания в целом (см. [220, с. 115]). Причем в области морали, как

замечает Г. Д. Бандзеладзе, творческие акты носят «наиболее массовый характер» [21, с. 121]¹.

Анализируя процессы морального творчества, О. Н. Крутова пишет: «Ленинская методология позволяет понять *производство морали как процесс отбора тех элементов индивидуального творчества*, которые адекватно отражают интересы социальной общности... В результате этого процесса создаются моральные представления, защищающие и обосновывающие интересы социального целого. Следы участия в нем отдельных людей постепенно стираются, содержание морали приобретает «обезличенный вид»» (курсив наш. — Д. Д.) [113, с. 136]. Описанный процесс выражает типичные черты становления явлений общественного сознания как надличностных образований.

Мы подчеркнули выше лишь один аспект духовного производства, выражающий тем не менее его необходимый творческий компонент — движение нового содержания от индивидуального сознания к общественному, от личностной формы его существования к надличностной. Но при этом важно не упускать из виду диалектическое взаимопроникновение общего и индивидуального. Ведь совершающиеся в лоне индивидуального сознания творческие новообразования не могут быть «свободны» от имманентных индивидуальному сознанию логических и ценностных структур, определенных принципов, идей, установок и т.п., которые образуют уровень общественного сознания. Последние же в каждом конкретном случае могут выполнять не только эвристическую, но и парафирующую (сковывающую) функцию. Фундаментальные новообразования в индивидуальном сознании (как имеющие высокую общественную значимость, так и вовсе лишенные ее, например всевозможные наивно-прожектерские или мистические инновации и т.д.) непременно нарушают, реконструируют эти структуры.

¹ При этом Г. Д. Бандзеладзе высказывает и следующую важную мысль: «Считать нравственным творчеством лишь нормотворчество, переоценку ценностей и не усматривать творческий характер в каждодневной нравственной жизни людей равносильно утверждению о том, что творческим является лишь труд композитора, но не исполнителя его музыки» [21, с. 123].

Но здесь важно иметь в виду сложность логико-категориальных и ценностно-смысловых структур общественного сознания. Они чужды линейной упорядоченности, включают отношения как иерархической зависимости, так и координации и конкурентности, а в ряде пунктов носят явно антиномический характер. Это проявляется в соотношенности общечеловеческих, классовых, национальных, групповых структур общественного сознания¹, которые «совмещены» в индивидуальном сознании. В нем к тому же структурные различия представлены не столь жестко, как это имеет место в социально опредмеченных и кодифицированных способах выражения наличного содержания общественного сознания.

Здесь мы обнаруживаем исторически определенную меру свободы индивидуального сознания и его неизбывную проблемность, а вместе с тем и его творческую интенцию, для которой всякая опредмеченность, всякий «готовый» результат есть лишь промежуточный продукт, ибо она знает лишь осуществление и не знает осуществленного, абсолютно завершенного.

Эта творческая интенция составляет важнейшую черту идеального. Она означает непресекаемую устремленность за пределы наличной объективной действительности, в область возможного, желаемого, лучшего, благословенного — *устремленность к идеалу*.

Реконструкция сложного, многоступенчатого процесса становления новых явлений общественного сознания (идеологических, научно-теоретических и т.д.) требует кропотливого исторического исследования, результаты которого остаются часто проблематичными. Е. В. Тарле писал: «Вряд ли что может быть труднее для историка известного идейного движения, как разыскивание и определение начала этого движения. Как зародилась мысль в индивидуальном сознании, как она себя поняла, как перешла к другим людям, к первым неофитам, как постепенно видоизменялась...» [207, с. 29]. Достоверные ответы на эти вопросы предполагают, по его словам, «путь следования за первоисточниками». И здесь значительный интерес представляет выявление тех факторов

¹ См. об этом подробнее [49, гл. V].

(социально-экономических, идеологических, психологических и др.), которые содействовали или препятствовали указанному процессу, тех коллизий, столкновений противоборствующих взглядов, интересов, которыми он столь часто бывает отмечен (см., например, [154]). В связи с этим открывается обычно и еще одна грань проблемы — выяснение подлинных целей, мотивов, намерений исторического деятеля, независимо от того, что он сам писал и говорил о себе¹.

Диалектика индивидуального и общего, личностного и надличностного образует важнейший проблемный узел в динамической структуре познавательной деятельности. Эти вопросы получили широкую разработку в нашей литературе, посвященной исследованию научного познания (работы Б. С. Грязнова, А. Ф. Зотова, В. Н. Костюка, С. Б. Крымского, В. А. Лекторского, А. И. Ракитова, Г. И. Рузавина, В. С. Степина, В. С. Швырева, В. А. Штоффа, М. Г. Ярошевского и др.). Существенное значение имел в этом плане критический анализ постпозитивистских концепций развития научного знания. Особенно поучителен опыт критического анализа концепции К. Поппера о «трех мирах», о которой уже шла речь.

Не останавливаясь на теоретических противоречиях во взглядах К. Поппера, вскрытых не только марксистской критикой, но и рядом западных философов², подчеркнем лишь

¹ Великолепным образцом такого рода «исторической герменевтики» является книга Е. В. Тарле о Талейране [206], в которой авторский анализ обнажает подлинные деятельные интенции от их «общественного» камуфляжа, раскрывает парадоксальные сочетания низменных побуждений, страстей, узкокорыстных интересов с общественно значимыми целями и поступками.

² Одним из первых среди западных философов с обстоятельной критикой концепции Поппера выступил М. Поляни. Он исходит из того, что объективное знание может существовать в личностной форме и что личностные факторы нельзя абсолютно элиминировать из объективного знания. В этой связи Поляни разводит содержание понятий личностного и субъективного, внеличного и объективного. Он убедительно показывает, что «третий мир» не является ни автономным, ни объективным в том смысле, какой придает этим понятиям сам Поппер (см. [264]). Из новых критических работ укажем на книгу Х. Брунхорста,

одно принципиальное обстоятельство. К. Поппер абсолютизирует моменты общего, надличностного, «ставшего» в человеческом познании. Он, по справедливому замечанию Н. С. Юдиной, фактически отрицает «творческую самодеятельную сущность человеческого сознания». «Получается, что не конкретные исторические, наделенные индивидуальными особенностями люди творят новые идеи, из которых составляется совокупное содержание культуры, а только культура творит индивидуальное сознание» [233, с. 103].

Несостоятельность попперовской операции «отщепления» логических нормативов и форм «от реальной деятельности людей в реальном мире» убедительно показана М. Г. Ярошевским [235, с. 99], исследования которого для нашей цели имеют особенно важное значение. Это относится к разработке им концептуального образа науки, в котором органически соединяются предметно-логическая, социально-коммуникативная и личностно-психологическая координаты анализа ее развития (см. [235, с. 98, 101 и др.]). Именно в таком концептуальном контексте М. Г. Ярошевский исследует диалектику личностного и надличностного, роль категориальных структур мышления в творческой активности ученого. Эти категориальные структуры (составляющие важнейший элемент общественно-го сознания) он обозначает в ходе анализа термином «надсознательное», поскольку ученый зачастую их не рефлексировал и поскольку они заданы ему наличной культурой. Но их заданность не есть их нерушимость. Отдельный ученый в процессе творческой деятельности способен видоизменять эти структуры в той или иной степени, не всегда отдавая себе ясный отчет в произведенном категориальном преобразовании. «Чем глубже изменения, произведенные этим ученым в категориальном строе, тем значительнее его личный вклад» [234, с. 86].

«Глубоким заблуждением было бы мыслить надсознательное как внеположенное сознанию. Напротив, оно включено в его внутреннюю ткань и неотторжимо от нее. Надсознательное не есть надличностное. В нем личность реализует себя с

специально посвященную анализу концепции «познания без познающего субъекта» (см. [244]).

наибольшей полнотой, и только благодаря ему она обеспечивает — с исчезновением индивидуального сознания — свое творческое бессмертие» [234, с. 86]. Изменя категориальные структуры, личность вносит вклад в фонд общественного сознания, которое будет «жить» и развиваться после ее смерти (в этом состоит, кстати, один из смыслов «надличностного»). Но общественное сознание продолжает «жить» и развиваться после смерти любой конкретной личности не только в опредмеченных формах культуры, но и непременно в индивидуальных сознаниях живущих личностей¹.

Мы попытались показать неразрывную связь общественного сознания с индивидуальным, сосредоточив внимание на критической оценке тех концептуальных установок, которые ведут к чрезмерному их противопоставлению, к абсолютизации «общественного» и «надличностного», к аннигиляции живого, творящего субъекта или к такому усечению «личностного», когда оно превращается в функцию «превращенных форм», в жалкую марионетку «вещного мира», в некую «орудийность», не имеющую ничего общего с самобытностью, творческой активностью и самоценностью индивидуума.

3. В КАКОМ СМЫСЛЕ ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ ИДЕАЛЬНО!

Для ответа на этот вопрос важно несколько развить высказанную выше мысль о необходимости дифференцировать описания явлений общественного сознания по их *содержанию*, с одной стороны, и по *способу их существования*, с другой, поскольку они выражают разные логические «валентности» понятия «общественное сознание». Эти два аспекта в большинстве исследований берутся нерасчлененно; часто первый, «содержательный», аспект настолько доминирует, что целиком подавляет второй. Это обусловлено целями исследования, задачей выяснения социальной роли явлений общественного сознания, их классовых функций и т.п. При решении такой задачи аспект «способа существования» в ряде

¹ Интересный анализ соотношения личностного и надличностного в процессах научного познания проведен в последнее время Л. Е. Моториной [147].

исследований может оставаться как бы в тени, специально не акцентироваться.

Для нашей же цели этот аспект становится центральным, ибо определение общественного сознания как идеального относится к любому явлению общественного сознания. Каждое из них имеет свою содержательную и функциональную специфику, нас же интересует некоторое общее всем им свойство. Поэтому здесь можно в определенной мере и в определенных отношениях отвлечься от описания их конкретного содержания. Однако учет «содержательного» описания и соотнесение с ним описания по способу существования тем не менее останутся, как мы покажем ниже, важными опорными пунктами в анализе интересующего нас вопроса.

То, что было названо для краткости описанием явлений общественного сознания по содержанию, подразумевает наряду с описанием его собственного *содержательного* (семантического) параметра также описание остальных его основных параметров, а именно *формального* (структурного), *истинностного* (адекватно или превратно оно отражает общественное бытие), *ценностного* (чьи интересы выражает, какова предпосылка выбора хорошего и плохого, желаемого или нежелаемого), *операционально-действенного* (на что направляет действие, как его организует). Мы не расшифровываем более подробно каждый из перечисленных параметров, имея в виду, что описание по ним явлений общественного сознания аналогично в принципе обсуждавшемуся уже ранее аналитическому описанию идеального.

Для удобства изложения мы сохраним, однако, обозначение «описание по содержанию» для всех вместе взятых пяти параметров явлений общественного сознания. Сделаем еще одно уточнение. Оно связано с необходимостью специально оговорить те случаи употребления термина «описание по содержанию», когда речь идет о логических структурах мышления, ценностных структурах, общих правилах определенных действий, математических формах и т.п. Ведь во многих суждениях о специфике общественного сознания в целом и его отдельных явлениях концентрируется внимание именно на форме, структуре. И хотя всякая форма, структура содержательна, она тем не менее выделяется и анализируется особо,

в отвлечении от ее содержательной наполненности. Такого рода формы, структуры, «структурные формы и схемы» общественного сознания вполне обоснованно вычленяются в качестве специального объекта анализа как характернейшая надличностная черта общественного сознания.

Однако и в этом случае сохраняется возможность и потребность двух типов описания: 1) когда мы говорим о специфике данной формы (структуры), уточняем ее принадлежность к некоторому классу форм (скажем, логических, ценностных, операциональных), ее функции в процессах духовного производства и т.п., это будет «описание по содержанию»; 2) когда мы интересуемся способом существования данной формы, фиксируем ответы на вопросы: *каким образом, где, в чем* воплощена данная форма, то переходим к «описанию по способу существования» (например, логическая форма может существовать в индивидуальном сознании как форма моего мышления и может быть воплощена в программе электронной вычислительной машины, т.е. существовать и функционировать отчужденно от индивидуального сознания, в системе технических, автоматизированных процессов, в «готовых» предметных конструкциях и т.п.).

Здесь мы подходим к весьма существенному пункту рассмотрения проблемы идеального. Всякое «содержание» общественного сознания может существовать в отчужденном от индивидуального сознания виде. Это «содержание» выражается вполне адекватно в различных формах надличностной объективации — в книжном тексте, произведении живописи, устройстве и функционировании машины, в продуктах производственной деятельности, в устойчивых социальных отношениях, т.е. во всевозможных знаковых, вещных, процессуально-структурных формах материальной культуры.

Однако далеко не всякое «содержание» индивидуального сознания может столь же адекватно выражаться в указанных формах объективации. Мы имеем в виду такие аспекты и моменты «содержания» индивидуального сознания, как болевые ощущения, текущие чувственно-эмоциональные состояния, переживаемые данной личностью, многие другие, ускользающие от полноценного словесного самоотчета, интегральные фрагменты «текущего настоящего» (включаю-

щие элементы образов, мыслей, смутных влечений, предчувствий, мечтаний и проникнутые эмоциональной амбивалентностью, неопределенностью интенций).

Разумеется, великий художник может уловить и выразить подобные состояния в слове, воплотить в музыке, в нотной записи. Однако шедевры мирового искусства, вместе взятые, гораздо уже по содержанию в сравнении с тем, что «творилось» в миллиардах индивидуальных сознаний и что совершается в них сейчас. Это относится не только к тому «содержанию» индивидуальных сознаний, которое не имеет видимого социального значения и «мимолетно» для самой личности, но и к тому, которое способно иметь высокую общественную значимость, но пока еще не уловлено и не выражено средствами искусства и тем более науки (в силу ли непрерывности «творения», развития этого «содержания», его недостаточной оформленности, его слабодифференцируемой сложности или непонимания его подлинного смысла, отсутствия адекватных средств надличностной объективации и т.п.).

В «содержании» индивидуального сознания всегда остается нечто такое, что не объективируется во внеличных формах культуры, полностью не опредмечивается или вообще не может быть опредмечено на данном этапе исторического развития, т.е. *неотчуждаемо от живой личности*, существует только в ней — исключительно в форме субъективной реальности данной личности. Именно в этом конкретном отношении индивидуальное сознание «сложнее» общественного сознания. «Содержание» последнего более аналитично, упорядочено, стабильно (по сравнению с высокой степенью синкретичности и динамизма многих областей «содержания» индивидуального сознания), и оно всегда достаточно полно опредмечено и постоянно опредмечивается в наличных формах культуры.

Индивидуальное сознание актуально существует в качестве субъективной реальности данного индивида. И это качество не может быть (ныне и в обозримом будущем!) отчуждено от живой личности, не может в принципе существовать как опредмеченность. Оно существует *в процессе опредмечивания* (и, конечно, распредмечивания), но уже *опредмеченная* и представшая в предметной форме мысль данного чело-

века есть объективная, а не субъективная реальность. В «готовой» вещи, рукописи отчуждено и застыло некоторое «содержание» субъективной реальности, но там нет субъективной реальности как таковой, нет идеального.

Как уже подчеркивалось, нет такого явления общественного сознания (определенной идеологии, системы взглядов или просто «структурной формы» мышления, «схемы» деятельности), которое не существовало бы в некотором множестве индивидуальных сознаний. Точнее, определенное «содержание» общественного сознания составляет всегда существенную часть, даже, лучше сказать, ядро множества индивидуальных сознаний. (Какого именно множества — это другой вопрос, для выяснения которого надо брать конкретное «содержание» общественного сознания и рассматривать конкретную социальную группу, являющуюся его носителем; такая группа представляет собой определенное множество индивидов, каждый из которых имеет *свое* сознание, проникнутое, однако, в той или иной степени соответствующим «содержанием» общественного сознания.)

По справедливому замечанию В. П. Тугаринова, «индивидуальное сознание является вместилищем как сознания вообще, так и общественного сознания» [210, с. 128]. Здесь подчеркнута простая, но принципиально важная мысль, что сознание всегда и везде существует лишь как сознание живых людей, непременно объединенных социально, образующих трудовые коллективы, партии, классы, нации, человечество. Поэтому общественное сознание существует как «*живое*», актуально-действующее сознание, выполняет функции целеуказания, организации, сплочения, регулирования и т.п. в деятельности, общении, жизни больших групп людей. А это означает, что «содержание» общественного сознания существует лишь в форме субъективной реальности множества людей, составляет ядро «содержания» множества индивидуальных сознаний. Именно в этом смысле общественное сознание идеально. В противном случае, когда мы квалифицируем общественное сознание как идеальное, мы порываем с его исходным значением «быть субъективной реальностью», что мешает последовательному проведению единой трактовки сознания в диалектическом материализме.

Категория идеального характеризует не «содержание» общественного сознания самого по себе, а определенный способ его существования, вне которого общественное сознание утрачивает свои необходимые черты и превращается в собрание продуктов духовного производства, образующих мертвый капитал социальной информации, если они никем не «потребляются», не распредмечиваются. В массивах предметного мира культуры, созданных прошлыми поколениями, есть немало «забытых», затерявшихся под позднейшими напластованиями или найденных, но ждущих своей «расшифровки» предметов (текстов и т.п.), «содержание» которых не стало достоянием индивидуального сознания. И если это «содержание» достаточно оригинально, то оно соответственно не входит в содержательный фонд наличного общественного сознания. Не все, что хранит культура, включено в актуально-действующее общественное сознание. Поэтому важно различать понятия культуры и общественного сознания [185].

«Живое» общественное сознание, т.е. актуально-действующее, представленное во множестве индивидуальных сознаний, нельзя, конечно, мыслить вне его исторически сформированной социально-материальной основы. «Живое» общественное сознание существует и реализует свое «содержание» в коммуникации и деятельности множества социальных индивидов. Это «содержание» постоянно отчуждается в продуктах их деятельности, постоянно воспроизводится в индивидуальных сознаниях этими объективно существующими продуктами деятельности и всей сложившейся объективной системой социальных отношений.

Поэтому «живое» общественное сознание неразрывно связано с «социальной памятью». Согласно Я. К. Ребане, «социальную память можно охарактеризовать как накопленную в ходе социально-исторического развития информацию, зафиксированную в результатах практической и познавательной деятельности, передаваемую из поколения в поколение с помощью социально-культурных средств...» [176, с. 100]. При этом верно подчеркивается, что «информация зависит не только от системы, в которой она зафиксирована, но и от системы, которая воспринимает и перерабатывает информацию. Для общества такой центральной системой являются реальные,

живущие, действующие люди. Но тем не менее имеются такие носители социальной памяти, которые хотя постоянно преломляются в человеке и его деятельности, но существуют как нечто внеположенное или относительно самостоятельное. Сюда относятся, во-первых, орудия производства и овеществленные результаты труда, вся совокупность опредмеченной деятельности, обобщаемой понятием «материальная культура»; во-вторых, язык во всех его проявлениях и неязыковые, семиотические системы; в-третьих, возникшая на основе производственной деятельности система объективных общественных отношений, данная людям как внешняя социальная реальность» [176, с. 101; 175].

Таким образом, общественное сознание, рассматриваемое в плане его «содержания», фиксировано в «социальной памяти» как необходимом условии его «живого» бытия во множестве индивидуальных сознаний. «Живое» общественное сознание, обладающее качеством идеальности, постоянно отчуждает свое «содержание» в новых и уже бывших предметных, материальных формах, постоянно «оставляет» себя в них и столь же непрестанно черпает из них свое «содержание», чтобы вновь воплотить его в том же или измененном виде в материальной культуре. Но эта непрекращающаяся метаморфоза субъективированного «содержания» в объективно существующие социальные предметы или процессы, преобразование идеального в материальное и наоборот не отрицают того положения, что общественное сознание идеально именно как «живое», актуально-действующее общественное сознание, существующее лишь в индивидуальных сознаниях множества людей и только посредством их. И чем в большем числе индивидуальных сознаний укоренено определенное «содержание» общественного сознания, тем выше его социальная значимость и действенность.

В чем цель борьбы за сознание масс? В каком случае идеи действительно *овладевают* массами? Только тогда, когда они превращаются во внутренние установки и ценностные ориентиры масс, в принципы и нормы их поведения, становятся осознанным руководством к действию, к размышлению, к решению социальных проблем. Другими словами, это происходит лишь тогда, когда определенное «содержание» обще-

ственного сознания включается в ценностно-смысловую структуру субъективной реальности множества людей, становится существенным, узловым компонентом этой субъективной реальности. И это еще раз демонстрирует диалектическую суть категории идеального, логически противостоящей категории материального, но неотрывной от нее, сохраняющей свое специфическое значение только в этом противостоянии, а значит, только в связи с категорией материального.

4. ИДЕАЛЬНОЕ — ИДЕЯ — ИДЕАЛИЗАЦИЯ — ИДЕАЛ

Выше мы пытались показать роль категории идеального в объяснении важнейших особенностей общественного сознания. Однако при этом нужно не упускать из виду, что сама категория идеального есть явление общественного сознания (как и всякая философская категория). Рассматриваемая в таком ключе — в качестве феномена общественного сознания, категория идеального ясно обнаруживает единство своих основных смысловых «измерений»: 1) онтологического; 2) гносеологического; 3) аксиологического и 4) праксеологического. Ни одно из этих «измерений» не может быть полностью сведено к остальным, но каждое из них вместе с тем предполагает остальные и конкретизируется через их посредство. Такова особенность всех фундаментальных философских понятий, выражающая специфику философии как формы общественного сознания.

Раскрывая свое содержание в этой четырехмерной системе координат, категория идеального фиксирует реальность сознания и специфический для него способ существования, определенность сознания как знания, отражения действительности как ценностного отношения и, наконец, творческую активность сознания. При этом, естественно, сохраняется логическая противопоставленность категорий идеального и материального. Однако она интерпретируется материалистами и идеалистами в корне противоположным образом.

Как известно, впервые проблема идеального была наиболее четко поставлена в философии Платона. У великого античного мыслителя она, как в фокусе, отражала в себе всю основную философскую проблематику, задававшуюся поляризацией общих определений бытия. Духовное и материаль-

ное, вечное и преходящее, единое и многое, абсолютное и относительное, сущность и явление, общее и отдельное, необходимое и случайное, должное и сущее, творящее и творимое, совершенное и несовершенное и т.д. — вот те поляризации, которые образуют категориальный каркас философского мышления и вместе с тем его внутренний движущий источник.

У Платона мы видим последовательное объективно-идеалистическое решение основного вопроса философии и соответственно унификацию всех исходных определений бытия на базе категории идеального. Вечное, единое, абсолютное, необходимое, всеобщее, совершенное, творящее полагаются в его концепции лишь в качестве идеального (в противоположность материальному, уделом которого являются преходящее, единичное, случайное и т.п.). Отсюда «универсализм» Платона, третирующего чувственное, эмпирическое, единичное как заведомо низшее и неподлинное. По словам Т. И. Ойзермана, «именно в учении Платона пренебрежение к единичным вещам, к вещиности, материальности вообще возводилось в безусловную посылку истинного философствования» [160, с. 119].

Идеальное, по Платону, есть общая характеристика мира идей, которые существуют объективно реально в виде «образцов» вещей [169, с. 411], имеют ранг «подлинного бытия» [169, с. 185]; причем «каждая идея, оставаясь единою и тождественною, может в то же время пребывать во всем» [169, с. 409]. Как видим, у Платона идеальное не только определяет материальное, но и сочетает в себе значения абсолютно-всеобщего и абсолютно-ценного. Оно *первично* и в онтологическом смысле, и в гносеологическом (как логическое, теоретическое по отношению к чувственному, эмпирическому), и в аксиологическом (как идеально-должное и совершенное в противовес материально-сущему), и в праксеологическом (как деятельное, творческое начало, определяющее телесные, материальные формообразования и изменения).

В этом, кстати, одна из привлекательных черт философской концепции Платона, ее особая стройность и целостность. Но достигается она за счет принципа абстрактного тождества, упрощения основной проблематики, т.е. путем недиалектического снятия исходных поляризаций. Это видно хотя бы на

примере гипостазирования всеобщего, которое у Платона «душит» единичное, лишая его какой-либо самоценности и самобытности¹. Однако такая «унификация» бытия есть упрощение, не говоря уже о том, что отрицание относительной автономности единичного сразу же ставит под сомнение смысл самой категории всеобщего. «Философия действительно нацелена на всеобщее, — пишет Т. И. Ойзерман. — Однако единичное также всеобщее и именно как единичное атрибутивно присуще всему существующему. Следовательно, всеобщее не только тождество, но и различие» [160, с. 119].

Поэтому с позиций диалектического материализма в корне ошибочно полагать идеальное как исключительно всеобщее и тем более определять всеобщее как исключительно идеальное. В равной степени неверно утверждать, следуя Платону, что идеальное есть всегда *абсолютное*: абсолютное тождество, абсолютная точность, абсолютное совершенство, абсолютное благо, абсолютная цель, идеал. Идеальное шире того, что понимается как абсолютное и как идеал. Но тут Платоном зафиксирован действительный момент проблемы идеального.

Категория идеального, сохраняя свою логическую противопоставленность и диалектическую связь с категорией материального, выражает наряду с относительным и момент абсолютного (в онтологическом, гносеологическом, аксиологическом и праксеологическом смыслах). Однако идеальное как абсолютное, как идеал есть историческая определенность, которая может быть осмыслена лишь через относительное. Для нас не существует абсолютно абсолютного, неких абсолютно вневременных, внеисторических сущностей. Этот важный пункт проблемы идеального, которого мы уже касались, заслуживает специального обсуждения.

Но прежде надо отметить, что платоновская постановка проблемы идеального наложила неизгладимую печать на весь последующий ход ее разработки (что, конечно, определялось

¹ То же мы видим у других последовательных объективных идеалистов. Любопытную параллель между взглядами Фомы Аквинского и Гегеля проводит Н. И. Стяжкин, обсуждая проблему универсалий в средневековой философии [200, с. 113].

и ее рациональными моментами, которые из-за недостатка места мы не можем рассмотреть подробнее). Сам термин «идеальное» в его философском значении исходит из круга платоновской онтологии, является производным от термина «идея». Эта терминологическая сторона дела не так уж безразлична для понимания его сути. Она отражала не только постановку Платоном проблемы идеального, но и его *решение* этой проблемы. Идеальное у Платона ограничивается лишь миром идей, *понятием идеи*. Но даже если взять рациональный смысл этого понятия, то и в таком случае сфера категории идеального будет неправомерно сужена.

Категория идеи в ее диалектико-материалистическом понимании, несомненно, играет важную роль, хотя ее содержание и истолковывается в нашей литературе не вполне однозначно. Ее разработка была предпринята П. В. Копниным [105], который, опираясь на историко-философский анализ и труды классиков марксизма, рассматривал идею как основу научной теории и высшую форму теоретического освоения действительности, несущую в себе аксиологические и праксиологические функции, выражающую цели, стремления, убеждения социального субъекта. Подробное обсуждение специфики категории идеи проведено также группой казахстанских философов [177].

Можно сказать, что идея — это фундаментальный принцип или глубокая и оригинальная мысль (теоретическая, художественная и т.п.), которая обладает мощным систематизирующим, эвристическим, побудительно-действенным потенциалом, отличается высокой социальной ценностью. Возникая в индивидуальном сознании, идея становится феноменом общественного сознания. Естественно, что всякая идея как живая мысль идеальна, но далеко не всякое идеальное есть идея. Поэтому следование платоновской традиции в истолковании значения термина «идеальное» заведомо несостоятельно.

Термин «идеальное» прочно вошел в марксистскую философию, но его первичное и, так сказать, буквальное значение сильно расходится с содержанием понятия идеального (подобно тому, как обстоит дело со словом «атом» или с современным значением слова «овация», которое происходит

от латинского «ovis» (овца) и буквально означает «овцевание», т.е. присуждение римским сенатом легату или консулу за победу над врагами «малого триумфа», при котором в жертву Юпитеру приносили овцу, а не быка, как при «большом триумфе»).

Рассмотрим теперь кратко тот действительно важный аспект интересующей нас проблемы, когда категория идеального фиксирует и выражает момент абсолютного, совершенного. С известной степенью условности здесь можно выделить две области. В одной из них доминируют логико-гносеологические и онтологические, в другой — аксиологические и праксиологические вопросы. В первой центральное место занимает выяснение процедуры идеализации, ее гносеологических функций и онтологического смысла так называемых идеальных (идеализированных) объектов. Поскольку эти вопросы широко обсуждались в нашей литературе [36, 58, 83, 114, 146, 201 и др.], мы коснемся их лишь в самых общих чертах, акцентируя моменты, важные для понимания категории идеального.

Обычно термином «идеализация» обозначают и сами идеальные объекты, и процесс их мысленного конструирования, т.е. образование особого рода абстракций, таких, например, как «абсолютно твердое тело», «идеальный газ», «точка», «прямая» и т.п. При этом подчеркивается, что в самой объективной действительности подобных объектов нет, хотя они и служат для ее теоретического описания и объяснения. В таком плане Ф. Энгельс характеризует «идеальную паровую машину» Сади Карно, «которую, правда, так же нельзя осуществить, как нельзя, например, осуществить геометрическую линию или геометрическую плоскость, но которая оказывает по-своему такие же услуги, как эти математические абстракции: она представляет рассматриваемый процесс в чистом, независимом, неискаженном виде» [1, т. 20, с. 544].

Процедура идеализации, процесс формирования идеального объекта, после того как выбран класс изучаемых явлений, предполагает операцию «гредельного перехода», которая состоит «в преодолении некоторых объективно существующих пределов или ограничивающих характеристик, выделяемых в данных объектах, ситуациях или процессах» [174, с. 94—

95]. Тем самым данные явления берутся в «чистом», «предельном», «совершенном», абсолютизированном виде, т.е. в качестве объекта теоретического знания. С этим связан важнейший пункт проблемы соотношения эмпирического и теоретического в научном познании [228]. Формирование идеальных объектов выражает активность познания, свойственно его наиболее развитым формам, создающим возможность теоретического решения вопроса. Поэтому прогресс научного познания, как отмечает С. Б. Крымский, предполагает «прогресс в средствах идеализации» [114, с. 73], что особенно ярко проявляется в развитии математики, физики, кибернетики.

Впрочем, нужно отметить, что процесс идеализации и его результат в принципе не отличаются от формирования всякого общего понятия. В этом отношении, по словам А. Ф. Зотова, трудно провести границу между объектами типа «математическая точка» и «дерево». Момент абсолютизации, «очищение» от случайного, вариативного, многосложного присутствует во всяком продукте абстрагирования. Только таким путем и достигается дискретизация объективной (и субъективной) реальности на уровне научного познания, т.е. формирование его объектов. «Идеализация, — пишет А. Ф. Зотов, — это не просто мысленное конструирование объектов, неосуществимых в материальной действительности. Скорее это превращение в сознании некой совокупности признаков и характеристик объекта в особый предмет мысленного анализа» [83, с. 77].

Таким образом, идеализация представляет выбор, оформление и полагание объекта научного познания, достигающие на его теоретическом уровне предельного логического развития. Естественно, что процесс идеализации осуществляется только познающим субъектом, есть движение в сфере субъективной реальности, результат которого закрепляется обычно в знаковой форме. Благодаря этому результат может стать достоянием ученых и обрести статус явления общественного сознания (что предполагает распремечивание данной знаковой формы, субъективирование заключенного в ней «содержания»).

Следовательно, идеальный объект не может определяться посредством категории идеального только на основании сво-

его «содержания», того, что в нем доминирует момент абсолютизации, возведения до степени совершенства некоторых эмпирически фиксируемых свойств или даже вовсе не прослеживается связь с какой-либо эмпирически известной реальностью. Категория идеального по своей сути означает «быть субъективной реальностью», а не «быть абсолютным, совершенным, необходимо-всеобщим и т.п.», хотя последнее значение, как уже отмечалось, эксплицирует один из моментов содержания категории идеального. Ведь абсолютное в чистом виде (абсолютно-всеобщее, абсолютно-необходимое, абсолютно-совершенное и т.п.) есть достояние только субъективной реальности. Оно может быть «выделено», «обособлено» лишь в сознании, в мышлении, т.е. идеально, и затем зафиксировано в знаковой или иной материальной форме, но опять-таки лишь для сознания, мышления. Именно потому для сознания и мышления, что без распрямления этой формы, без «представленности» ее «содержания» в живом мышлении она теряет свое качество «быть идеальным объектом», деградирует до простой предметности.

Другой вопрос: *что* отражает в объективной действительности этот выделенный мышлением и существующий в мышлении «абсолют» и *для чего* он служит людям в их социальной деятельности? Желая ответить на этот вопрос, мы производим «поворот» проблемы идеального, она обращается к нам уже другим своим ракурсом — возникает задача выяснения онтологического смысла идеального объекта (всякого продукта идеализации вообще), его ценностной и целеполагающей функции.

Так сказать, идеальным случаем идеальных объектов выступают математические объекты, служившие со времен пифагорейцев и Платона удобным прибежищем для философского идеализма. Вопрос о природе математических объектов является довольно трудным, он выступает нередко камнем преткновения для материалистического истолкования идеального. Поэтому его следует коснуться хотя бы кратко.

Основными математическими объектами, считают Бурбаки, являются числа, величины и фигуры [48, с. 317]. Подчеркивая, что «эти объекты нам даны и не в нашей власти при-

писывать им произвольные свойства» [48, с. 317], Бурбаки цитируют Ш. Эрмита: «Я думаю, что они существуют вне нас с такой же необходимостью, как и предметы объективной реальности, и мы их встречаем или открываем и изучаем их так же, как физики, химики или зоологи» [48, с. 317].

Приведенные высказывания оставляют, однако, неясным главный пункт: в каком смысле математические структуры имеют *объективный* характер. Если в том смысле, что, будучи произведенными творческой мыслью, выраженными в четкой знаковой форме и признанными научным сообществом, они оказываются как бы данными нам извне и не допускают приписывания им произвольных свойств, то это общее место. Так обстоит дело со всяким укоренившимся явлением общественного сознания, со всякой духовной ценностью. «Содержание» стихотворения Пастернака «Август» или, скажем, си-минорной мессы Баха тоже задано нам *извне* и категорически исключает произвольное обращение с ним.

Если же под объективным характером имеют в виду то, что наличные математические структуры непременно воплощены в знаковую форму, «представлены» в них и что эти знаковые, кодовые их «представители» существуют объективно реально (в книгах, в памяти и функционировании ЭВМ и т.д.), то это тоже не более чем общее место. Заметим, кстати, важную особенность знаковой, символической «представленности» математического объекта: в силу его чрезвычайной абстрактности, полной его отвлеченности (в большинстве случаев) от всех эмпирических свойств, чистой формальности он легко «представляется» и как бы «замещается» графическим символом; тут налицо феномен одномерности кода (предельная простота, точность и полнота связи «содержания» с его кодовым воплощением), полная «слитность» символа с его значением. Поэтому столь типично отождествление математического объекта с его символом: ведь оперирование математическим объектом зачастую равносильно оперированию соответствующим символом. В большинстве видов математической деятельности не возникает потребности в их специальном различении. Но все это, конечно, не снимает проблемы способа существования математического объекта.

В отличие от приведенных истолкований некоторые математики и философы (к ним близок и Ш. Эрмит) признают объективно реальное существование математических объектов самих по себе, независимо от их знаковой или предметной объективации и до нее, т.е. в виде особых духовных сущностей. Идеалистический характер такой трактовки объективности математических структур очевиден. До сих пор в зарубежной математике сохраняется противостояние номиналистических и реалистических подходов к решению проблемы существования математических объектов.

Однако, как показано А. К. Сухотиным, эта альтернатива во многом искусственна и проистекает из-за неразличения «внутреннего» и «внешнего» языков математики (первый представляет собой язык описания математических объектов самих по себе, второй — язык описания их отношений к «внематематической реальности»): «Подход к математическим объектам как реальности в рамках внутритеоретического языкового каркаса включает безусловные преимущества. В силу такого понимания объекты становятся осязаемо-данными, наглядными, с ними удобно оперировать. И в этом нет идеализма, если не претендовать на большее (на решение «внешних» вопросов), ибо принятие языка еще не есть принятие онтологии» [202, с. 37].

С позиций диалектического материализма недопустима не только буквальная онтологизация математических структур, ведущая к платонистскому, «реалистическому» их пониманию, но и наивно-онтологическая их трактовка в материалистическом ключе, игнорирующая диалектический характер совершающегося в них отображения действительности. По способу своего существования математические объекты как таковые суть феномены субъективной реальности, но по своему «содержанию» они объективны, ибо в конечном итоге детерминированы объективной реальностью; существуя в индивидуальном сознании, они обладают статусом явлений общественного сознания. В этом отношении о существовании математических объектов, например «точки», «числа», «функции», можно говорить в том же смысле, что и о существовании «белого», «весны» или «дома». Это существующие в мышлении понятия, в которых с разной степенью аб-

страгирования и опосредствования отображается объективная реальность.

Разумеется, математические объекты имеют свою специфику. Лейбниц писал: «Универсальная математика — это, так сказать, логика воображения». И она должна изучать «все, что в области воображения поддается строгому определению» (цит. по [48, с. 319]). Математические структуры — это логически упорядоченные ментальные структуры, точнее, это своего рода репрезентации некоторых хорошо определенных интеллектуальных структур [242], представляющих собой аналоги наличных и исторически вероятных объективно реальных структур, проекты и предвосхищения возможных дискретизаций и континуумизаций действительности, потенциально существующих и творчески полагаемых связей, отношений, целостностей. Производимые математическим мышлением конструирования, сепарирования, упорядочения, интеграции абстрактных отношений часто идут далеко впереди эмпирически ориентированного познания, не предполагают прямого практического применения, из-за чего математические структуры и модели создают впечатление продуктов свободной игры теоретического мышления, а то и квалифицируются даже как «свободные творения разума» (см. [48, с. 337]).

Действительно, математическое творчество — яркое проявление активности сознания и, следовательно, сущности идеального, ибо оно обладает высокой степенью независимости от наличной эмпирической данности. Однако его свобода относительна, носит конкретно-исторический характер. Она всегда детерминирована экономическими и социально-культурными условиями, как об этом свидетельствует история математики (см., например [198, с. 5—6]). Она ограничена не только строгими формальными критериями и существующими нормативами математической деятельности, но, по признанию Бурбаки, даже факторами «здорового смысла» (см. [48, с. 27]). Диапазон творческой свободы нам заранее неизвестен, хотя он не беспределен. Расширение этого диапазона связано с реализацией наличных степеней свободы. Творческая свобода есть воление, несет интенцию выбора, должна «сбыться», чтобы оправдать себя именно в качестве свобо-

ды, а «сбывшаяся» свобода есть уже несвобода, объективность, но и трамплин для нового порыва субъективности¹. Такова диалектика свободы творчества и ее продукта, составляющая важнейший аспект диалектики идеального и материального. Поэтому «свободные творения разума» в математике принципиально не отличаются от «свободных творений» в других областях духовной деятельности. Они возникают и существуют? как всякая культурная ценность.

Бурбаки приводят следующие слова Д. Гильберта, сказанные им по поводу теории множеств Кантора: «Никто не может изгнать нас из рая, созданного для нас Кантором» [48, с. 377]. Но это верно по отношению к любой выдающейся духовной ценности. Никто не может изгнать нас из рая, созданного для нас Пушкиным и Моцартом, Львом Толстым и Рафаэлем. Однако пребывание в этом раю означает *постижение смысла*, обладание «содержанием», умение проникнуть за врата предметности, чтобы обрести воплощенный в ней высокий смысл. Оно по самой своей сути идеально. Ведь не столь уж редко мы видим, как обладание «содержанием» замещается лишь обладанием его предметной формой в качестве стоимости или символа престижности (убогий способ самоутверждения!).

Вопрос о существовании математических объектов является, таким образом, частным случаем проблемы существования ценностей. С аналогичной задачей мы сталкиваемся, когда хотим уяснить способ существования произведения искусства. Само по себе произведение искусства — опредмеченный результат творческого процесса. Это, по выражению М. Е. Маркова, «материальное звено искусства» [141, с. 10]; оно должно быть воспринято, распредмечено, чтобы выступить в качестве художественной ценности. «В ней запрограммировано потенциальное поведение воспринимающего» [141, с. 24], точнее, потенциальное художественно-смысловое пе-

¹ «Свобода всегда склонна к диалектическому переходу в свою противоположность. Она очень скоро видит себя скованной, в подчинении закону, правилу, необходимости, системе, отчего она, впрочем, не перестает быть свободой» [138, с. 248]. Эти вопросы подробно анализируются в работах [50, 61, 110, 149, 157].

реживание. Это «программирование», разумеется, вероятно, и оно действительно лишь для тех, кто знает «язык» данного вида искусства, несет в себе «естественные коды» внешней художественной предметности, кто стал «субъектом интерпретации» [247].

Будучи само по себе материальным явлением, произведение искусства обретает свое подлинное бытие лишь идеально, т.е. в «субъективированной» форме. По словам А. В. Рубцова, «художественное произведение функционирует как таковое лишь начиная с момента возникновения собственно художественного переживания, и лишь в апофеозе этого переживания оно в полной мере выступает именно как произведение искусства» [179, с. 113]¹. Эстетическое переживание есть способ и результат распредмечивания произведения искусства, центральный момент конституирования художественной ценности [269], причем последнее касается не только восприятия и «освоения» произведения искусства, но и его созидания.

В этом вопросе мы целиком разделяем позицию Ю. И. Матьюса, который подверг глубокому критическому анализу концепцию бытия ценностей Р. Ингардена. Стремясь утвердить принцип объективного бытия ценностей, Р. Ингарден «неправомерно обособляет и противопоставляет, с одной стороны, условия реализации, или существования, ценности, а с другой — сущность ценности. Существование противопоставляется сущности, в то время как объяснение одного предполагает объяснение другого» [143, с. 167]. В итоге Р. Ингарден вынужден допускать «идеальное бытие сущностей» [143, с. 167], трактуя объективность на манер *природной объективности*, игнорируя специфику *социальной объективности*. «Ценностью мы ведь не считаем само материальное отношение, — подчеркивает Ю. И. Матьюс, — а только его значение, чувственно переживаемое нами в общении с ним. Она

¹ Подобная точка зрения выражается иногда в крайней форме: «Музыка как произведение искусства есть не набор звуков, а мелодия в голове художника. Звуки, которые слышат люди, есть не музыка, а только материальные средства, с помощью которых слушатели реконструируют для себя воображаемую мелодию, которая существовала в голове композитора» [246, с. 139].

идеальна, но не в смысле субстанциальной сущности, а в смысле того, что существует в нашей голове, отражает некоторую материальную связность и существует притом объективно. Объективность эта основывается, с одной стороны, на том, что мы находимся в отношении с некоторым объектом, частью материального мира, а с другой стороны, на том, что мы сами — своего рода продукт общественно-исторического развития, осознаем мы это или нет. *Ценность не существует вне людей*» [143, с. 170—171]. И поэтому «она обладает всеми атрибутами идеального» [143, с. 171]. Аналогичная позиция защищается и рядом других авторов (см. [236, с. 156; 270, с. 334—335]).

Перейдем теперь к понятию идеала, которое выражает одновременно высшую ценность и высшую цель. В этом понятии акцентируется главным образом аксиологический и праксиологический аспекты проблемы идеального, взятые в единстве. Конечно, здесь также требуется анализ онтологических и гносеологических вопросов, ибо всякий идеал непременно отображает отдельные свойства, тенденции объективной действительности, базируется на определенных знаниях. Тем не менее специфика идеала состоит в том, что с ним связываются представления о совершенстве, должном бытии, высшем образце, конечной цели. Как показано рядом авторов [88, 236], эта *предельность* идеала является конкретно-исторической. С каждой новой эпохой она видоизменяется, знаменуя переоценку, уточнение, конкретизацию фундаментальных ценностей и целей.

Взятый абстрактно, в качестве особого духовного феномена, идеал может рассматриваться как наиболее концентрированное выражение творческого характера деятельной способности социального субъекта; ее неиссякаемым глубинным истоком служит *интенция прогрессивного обновления* — постоянного трансцендирования (в идеальном плане) наличного бытия, в том числе и наличного духовного бытия. В этом отношении идеал глубоко диалектичен: он полагает границу творческой свободы, горизонт творческой активности — ее возможностей и целей; но вместе с тем он полагает и преодоление данного предела, «удаление» горизонта, возможность новых возможностей и более высоких целей, ибо трансцен-

дирование всякого наличного бытия относится и к наличному идеалу. Последний всегда выражает устремленность в будущее, притом в такое будущее, которое наиболее желательно, свободно от отрицательных свойств прошлого и настоящего (отсюда важность рассмотрения идеала под углом диалектики настоящего, прошлого и будущего (см. [191, гл. II, § 2]).

Идеал есть явление общественного сознания и постольку подлежит анализу в двух отмеченных выше планах: по своему конкретному «содержанию» и по способу своего существования. Как и всякое явление общественного сознания, он определяется посредством категории идеального, лишь будучи взятым со стороны способа своего существования, социального функционирования, как стратегический фактор сознательной деятельности, имманентно присущий субъекту. Идеал, отмечает А. И. Яценко, «возникает в голове субъекта и поэтому субъективен, идеален по форме; имея своим источником объективно существующие общественные отношения, он в своем содержании является результатом творческих усилий субъекта, содержит в идеальной форме не то, что есть в объективной действительности, а то, что нужно субъекту, то, что должно быть» [236, с. 155].

Отметим, что в цитируемой работе А. И. Яценко проведен, пожалуй, наиболее результативный в нашей литературе анализ понятия идеала. Автор выясняет гносеологические «механизмы» формирования идеала (во многом близкие «механизмам» построения идеального объекта теоретического знания), «условия реальности идеала», особенности его возникновения на уровне обыденного сознания и на теоретическом, идеологическом уровне, подчеркивает центральную роль общественного идеала в решении вопросов о смысле жизни и человеческом счастье¹ [236, с. 151—172].

¹ Чрезвычайно актуальная проблема общественного идеала в ее отношении к таким животрепещущим вопросам, как смысл жизни, счастье, основные мировоззренческие установки личности и пути ее самореализации, получила серьезное теоретическое освещение в ряде исследований (см. [65, 86, 149, 270 и др.]). Однако в целом уровень разработки этой проблематики все еще отстает, на наш взгляд, от запросов современности.

А. И. Яценко показывает важность учета специфики идеала в рамках каждой формы общественного сознания, общего и особенного в структуре социального, нравственного, эстетического, гносеологического идеалов [236, с. 154]. В этой связи хотелось бы отметить, что в последнее время предметом тщательного исследования стали идеалы самого научного исследования [87]. Последние включают идеалы: 1) объяснения и описания; 2) доказательности и обоснования; 3) строения (организации) знаний [197, с. 18—19]. Особый интерес представляет выяснение процесса институционализации «идеалов научности», поскольку тут ярко обнаруживается диалектическая взаимосвязь индивидуального и общественного сознания, а это имеет первостепенное значение для понимания способа бытия всякого идеала. Будучи явлением общественного сознания, он существует в этом качестве, лишь существуя во множестве индивидуальных сознаний, т.е. когда его «содержание» имманентно сознанию конкретных социальных индивидов, образующих класс, социальную группу, научное сообщество и т.п., когда его «содержание» становится «содержанием» субъективной реальности этого множества людей, превращается в их убеждения, целеполагающие принципы, мировоззренческие установки, во внутренний стимул их деятельности.

СОЦИАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА ИДЕАЛЬНОГО И МАТЕРИАЛЬНОГО

1. ВЗАИМОСВЯЗЬ МАТЕРИАЛЬНОЙ И ДУХОВНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ОБЩЕНИЕ

В социальных процессах, в человеческой деятельности идеальное постоянно превращается в материальное и наоборот. Но это не должно вести к смешению категорий материального и идеального при анализе социальной деятельности. Такое смешение наблюдается в тех случаях, когда термину «идеальное», используемому для описания деятельности, придается значение объективной реальности или, что встречается чаще, некое синкретическое значение, объединяющее объективную и субъективную реальность.

Трудности четкого разграничения категорий материального и идеального при анализе человеческой деятельности обусловлены тем, что она является *сознательной*¹. Сознание — необходимый фактор всякой человеческой деятельности; попытки выделить в ней чисто идеальные и чисто материальные компоненты зачастую ведут к довольно искусственным концептуальным построениям. И тем не менее задача корректного использования категории идеального при описании и объяснении социальных явлений остается крайне актуальной, ибо диалектика идеального и материального осуществляется только в процессах человеческой деятельности и общения. Это означает, что идеальное существует только в связи с материальным, будучи необходимо опосредовано материальным и воплощено в нем. Их органическая связь, как подчеркивает

¹ Это обстоятельство подчеркивается Г. С. Арефьевой: «В общественной жизни особенно сложна задача выделения материальной и идеальной сторон; границы здесь оказываются весьма подвижными, поскольку в обществе все создано деятельностью людей, а последняя обязательно направляется сознанием» [14, с. 225].

И. С. Нарский, может быть раскрыта лишь посредством категории общественной практики [152, с. 29—31].

Категория идеального фиксирует именно социальную природу сознания, выражает его деятельно-творческую сущность как в том смысле, что сознание представляет собой непрестанное движение «содержания» и его преобразование, так и в том смысле, что оно выступает в роли побудительного, целеполагающего, управляющего фактора человеческой деятельности.

Не вдаваясь в специальный анализ категории деятельности, получившей широкое освещение в марксистской литературе [8, 18, 46, 47, 84, 94, 97, 140, 145, 184 и др.], рассмотрим в интересующей нас плоскости соотношение материальной и духовной деятельности. Эти виды деятельности, тесно переплетающиеся в реальных процессах социальной жизни, различаются обычно по их целям и социальным функциям, по их продукту и операциональным особенностям.

Материальная деятельность — это практическая деятельность, производящая изменения в объективном мире природных объектов, социальных вещей и отношений. Духовная деятельность — это умственная, теоретическая, ценностно-ориентационная деятельность, производящая изменения непосредственно лишь в сфере знаний, духовных способностей и потребностей, ценностных установок, в системах ценностей, в программах практической деятельности, во всех мыслимых областях социальной информации. Одно дело — создание машин, другое — создание поэтического произведения или знаковой конструкции будущей машины. Здесь произведенные продукты обладают спецификой как по их предметному воплощению, так и по их социальным функциям, форме их потребления; производство каждого из двух видов продуктов будет существенно различаться и по операциональному составу.

Однако наиболее общие черты структуры материальной и духовной деятельности аналогичны: цель — комплекс действий — результат. Деятельность есть процесс реализации цели как идеального фактора, а реализация цели есть в той или иной форме ее *материализация*, т.е. превращение идеального в материальное, ибо субъективная реальность цели, замысла, плана воплощается в вещах, событиях, текстах, произведениях искусства. Характеризуя материальную деятель-

ность, К. Маркс глубоко раскрыл диалектику процесса и результата, взаимопроникновения и взаимопревращения субъективной реальности и объективной реальности. Он писал: «*Придающая форму деятельность потребляет предмет и потребляет саму себя, однако она потребляет только данную ей форму предмета, с тем чтобы придать ему новую предметную форму, и потребляет саму себя только в своей субъективной форме, в форме деятельности. В предметах она потребляет предметное — безразличие по отношению к форме, а в деятельности потребляет субъективное; предмет она формирует, саму себя материализует*» [1, т. 46, ч. I, с. 252—253].

Деятельность как «субъективированный» процесс «изживает» себя в своем продукте, «затухает» в нем, *опредмечивается*. В духовной деятельности происходит в принципе то же самое, что и в материальной деятельности: живое, субъективное содержательное состояние как устремленность, как движение мысли, ищущей свою подлинность, как игра воображения и внутреннее художественное видение «изживает» себя в материализованном результате, в общеизвестных формах существования разнообразных продуктов духовной деятельности: рукописях, картинах, печатных текстах, кинолентах, чертежах и т.п.

Таким образом, водораздел между материальным и идеальным проходит не по линии различения материальной и духовной деятельности, ибо и та, и другая необходимо включают в себя как материальное, так и идеальное. Целеполагающие факторы всякой деятельности идеальны, ее результаты, выступающие в социально значимой форме, всегда материальны.

В этой связи нам хотелось бы высказать некоторые соображения по поводу трактовки отдельных аспектов проблемы деятельности М. С. Каганом. Правильно подчеркивая роль общения как фундаментального фактора социальной жизни, он считает возможным рассматривать общение как вид практической (т.е. материальной) деятельности. Приведем его доводы: «Общение — это *практическая* деятельность, так как контакты между людьми предполагают воплощение передаваемой информации в той или иной системе знаков, которые ее материализуют, объективируют, дабы передать реципиентам. Какой бы характер ни имела сама эта информация — физический, как в спортивной игре, или интеллектуальный, как

в дружеской беседе, сам процесс ее кодирования и отправления получателю (равно как и процесс ее получения и декодирования) есть род практической деятельности» [94, с. 84—85].

Это вызывает следующие возражения. Нельзя относить общение к материальной деятельности на том основании, что передаваемая информация воплощена в материальных носителях. Информация всегда существует и передается только в кодовой форме, т.е. воплощена в своем *определенном* материальном носителе. Духовная деятельность (как и любой социальный процесс!) есть передача, хранение и преобразование информации, ее кодирование и декодирование. Так что по данному основанию нельзя провести различия между материальной и духовной деятельностью (ибо принцип необходимой воплощенности информации в знаках или иных материальных носителях относится к любому виду деятельности). Как уже отмечалось, идеальное связано лишь с особой разновидностью информационного процесса.

Поэтому трудно согласиться с М. С. Каганом, когда он противопоставляет общение как материальную деятельность ценностной ориентации как духовной деятельности: «Особенность же общения в прямом смысле слова состоит в том, что здесь информационный обмен есть абсолютно реальное взаимодействие, фиксирующееся в материализованном механизме знаков, тогда как в ценностном контакте «общение» субъекта и объекта имеет *чисто духовный характер*. Ценность нельзя увидеть, услышать, пощупать, она устанавливается непосредственно переживанием, а затем пониманием; ее можно описать на том или ином языке как это делают идеологи или художники, но она существует вне и до таких описаний. Между тем общение имеет место только тогда, когда с помощью некоего языка — хотя бы языка взглядов — устанавливается контакт между субъектами, и оно исчезает, прекращается, как только выключается канал связи» [94, с. 84].

Нам думается, что здесь сопоставление общения и ценности выглядит недостаточно определено. Если имеется в виду сопоставление общения с ценностно-ориентационной деятельностью, то последняя тоже осуществляется непременно в «материализованном механизме знаков», символов, телесных изменений, действий и т.п. Если же под «ценностным

контактом» понимается само переживание субъекта, вызванное некоторым объектом, то и в таком случае налицо определенный информационный процесс, реализующийся посредством специфических носителей (данная упорядоченность знаков, красок, звуков — соответствующая кодовая организация на уровне рецепторов и т.д. вплоть до кодовой организации эффекторного плана, которая в свою очередь может быть *понятна* другому субъекту, если он способен ее декодировать, т.е. преобразовать в свой «естественный» код и т.п.).

Ценность действительно существует вне и до описания ее идеологами или художниками, но она не существует вне отношения социальных субъектов к объектам и друг к другу, вне социальных и информационных процессов; ценность — фундаментальное свойство социальной информации. Поэтому невозможно логически выявить процессы, имеющие «чисто духовный характер», путем противопоставления их информационным процессам, протекающим в знаковых формах, в «материализованном механизме знаков», и, следовательно, общению.

Мы согласны с М. С. Каганом в том, что «общение может разворачиваться на разных уровнях — *физическом и психическом, материальном и духовном*» [94, с. 85]. Но это должно означать, что общение есть необходимая сторона любого вида деятельности. А отсюда вытекает, что общение не является видом материальной деятельности. Более того, общение нельзя вообще называть видом деятельности. Это фундаментальная характеристика всякого социального процесса, одно из выражений социальности как таковой (см. подробнее [46]).

Категория общения, если так можно выразиться, равносильна в содержательном плане категории деятельности. Поэтому попытки свести ее к категории деятельности вряд ли оправданны. Категория общения в такой же мере, как и категория деятельности, выражает необходимую сторону всякого социального процесса, но в другом концептуально-содержательном разрезе. Поэтому неверно рассматривать общение лишь как частный случай деятельности [129].

Мы остановились столь подробно на вопросе соотношения категорий общения и деятельности, желая оттенить следующее важное обстоятельство. Подобно тому как деятельность подразделяется на материальную и духовную (при учете,

разумеется, их взаимосвязи и взаимопроникновения), общение тоже может быть подразделено на материальное и духовное. И подобно тому как в категориальном ключе деятельности нельзя выделить чисто материальные и чисто идеальные компоненты, они не могут быть выделены и в категориальном ключе общения. Это относится и к духовному общению (обмену мыслями, мнениями и т.п.), которое непременно включает материальные факторы, осуществляется посредством языка и экстралингвистических средств коммуникации. То, что именуется идеальным, не может быть выделено ни в деятельности, ни в общении как нечто отчлененное во времени от материальных процессов. Идеальное — это субъективнореальная, «внутренняя» сторона деятельности и общения; от их «внешней», объективнореальной стороны (чувственно-предметных изменений, знаковых преобразований, телесных движений и т.д.) она отличается большей содержательной, ценностно-смысловой емкостью, бóльшим динамизмом, гораздо бóльшим числом степеней свободы и векторов волевой активности. С другой стороны, неверно отождествлять идеальное со «схемой деятельности», упускать из виду специфику «идеального преобразования объектов», на что обращает внимание А. С. Богомоллов [41, с. 147].

Категории деятельности и общения, взаимодополняя друг друга, глубже раскрывают взаимосвязь материального и идеального. Однако эти категории далеко не исчерпывают того многомерного содержательного континуума, в котором диалектика материального и идеального разворачивается во всей полноте и устремленности в будущее, — в исторически реальном движении, в непрерывной взаимообусловленности «готовых», уже опредмеченных, воплощенных результатов и живой, незавершенной, еще опредмечиваемой, еще не упокоившейся в вещных формах *наличной активности*.

2. ИДЕАЛЬНОЕ КАК ВЫРАЖЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОЙ СПОСОБНОСТИ ЧЕЛОВЕКА. ПРОЦЕССЫ ОПРЕДЕМЕЧИВАНИЯ-РАСПРЕДЕМЕЧИВАНИЯ И СТРУКТУРА ДЕЯТЕЛЬНОЙ СПОСОБНОСТИ

Социальная диалектика материального и идеального разворачивается как исторический процесс между двумя полюса-

ми: деятельной способностью социальных индивидов (необходимо связанных между собой определенными общественными отношениями) и объективно реальными (материальными) результатами их деятельности. Эти полярности постоянно взаимопроникают и взаимопереходят друг в друга, но лишь в том смысле, что деятельная способность опредмечивается, объективируется, становится «результатом» («готовым» предметом, явлением), а последний распредмечивается, субъективируется и тем самым питает, формирует деятельную способность, становится ею.

Но вместе с тем нельзя слишком вольно трактовать их взаимопроникновение, нивелируя их противоположность. Деятельная способность не есть и не может быть в то же время и в том же смысле «результатом», как и наоборот. Взятые в наличной определенности, деятельная способность и «результат» не должны отождествляться и смешиваться. Первое не есть второе (и наоборот). Поэтому диалектика материального и идеального включает необходимость четкого разграничения этих категорий.

Мы обратили внимание на эти столь общие места, имея целью еще раз подчеркнуть, что идеальное существует только на стороне деятельной способности и его нет на стороне «результата», взятого самого по себе. Ведь «результат» может существовать помимо его распредмечивания, потребления вообще.

Идеальное не существует за пределами человеческого сознания, деятельной способности социального индивида. Идеальное связано лишь с процессами опредмечивания и распредмечивания, выступает в этих процессах как выражение существенного свойства субъекта-деятеля, его активности и его сущностных сил вообще, а не как свойство объективно реального предмета. Точка зрения, согласно которой идеальное присуще и субъекту и объекту, и деятельности и ее результату, и опредмечиванию и опредмеченности, обусловлена чрезмерной релятивизацией связи материального и идеального, что ведет к устранению принципиальной логической грани между данными категориями, к абстрактному отождествлению возможности и действительности идеального. Но тем самым затемняется подлинная диалектика взаимопереходов материального и идеального.

Подобно тому как цель, мысленный план есть *идеальное в его действительности*, но вместе с тем *возможность материального* (нового предмета, события), точно так же содержательно определенный социальный предмет (социальное отношение, событие) есть материальное, но вместе с тем *возможность идеального*. Эта возможность превращается в действительность путем распредмечивания. О специфике заключенного в вещах человеческого содержания хорошо сказал А. И. Яценко: «Идеальное содержание вспыхивает каждый раз только в живой и адекватной человеческой деятельности. Как только деятельность с предметом прекращается, идеальное угасает в нем, отдавая предмет во власть его голой вещественности, с тем чтобы снова вспыхнуть в новом процессе деятельности» [236, с. 101—102].

При теоретическом осмыслении диалектики материального и идеального одним из наиболее важных является вопрос о соотношении природного и социального в продуктах труда и человеческой деятельности вообще. Как мы видели, расширительная трактовка идеального, создающая теоретически недопустимую диффузию понятий объективной реальности и субъективной реальности, имеет своим истоком такое слишком жесткое разделение природного и социального, при котором идеальное ни в каком отношении не связано с природным, абсолютно отделено от него и во всех отношениях связано только с социальным. Тогда возникает видимость логической предпосылки для определения природного как материального, а социального как идеального (см. [92, с. 146]). Последнее определение не выступает, правда, столь отчетливо. Его суть выражается в крайне абстрактной форме, нивелирующей различия между утверждениями «идеальное есть социальное» и «социальное есть идеальное». В результате же выходит, что объективная реальность социальной жизни противопоставляется категории материального, а категория идеального обозначает социальную вещьность, предметный мир социума, созданный человеческой деятельностью. Однако такое употребление категорий материального и идеального несостоятельно. Категория материального обозначает всякую объективную реальность — и природную, и социальную. Категория же идеального обозначает всякую субъективную ре-

альность, независимо от того, обусловлена ли она созерцанием звездного неба или распределением некой социальной вещности. Все социальные предметы «содержательны», но это не дает основания утверждать, что они имеют «идеальную форму» существования. В равной степени неправомерно путем незаметных трансформаций переходить от утверждения об «идеальности» предмета по его происхождению (поскольку он есть воплощенность цели, мысленного плана и т.п.) к утверждению, что предмет идеален по форме своего социального бытия, а отсюда выводить идеальность как свойство предмета.

«Идеальность, — по словам Э. В. Ильенкова, — есть характеристика вещей, но не их естественно-природной определенности, а той определенности, которой они обязаны труду... Идеальная форма — это форма вещи, созданная общественно-человеческим трудом, или, наоборот, форма труда, осуществленная в веществе природы, «воплощенная» в нем, «отчужденная» в нем, «реализованная» в нем и потому представшая перед самим творцом как форма вещи...» (курсив наш. — Д. Д.) [92, с. 157]. Здесь идеальное весьма трудно отличить от материального. Слишком жесткое рассечение природного и социального приводит в итоге к размытию границы между материальным и идеальным.

В действительности, однако, «форма вещи, созданная общественно-человеческим трудом» и присущая самой вещи, неотделима от нее — это объективная реальность и, следовательно, материальная, а не идеальная форма. Не только в своей природной, но и в своей социальной определенности всякая вещь материальна, а не идеальна.

Эти вопросы были основательно рассмотрены В. С. Барулиным. В результате тщательного анализа текстов произведений классиков марксизма, особенно К. Маркса, он выявляет тот спектр значений, который связывается в них с категорией материального (в противовес категории идеального). Особое внимание уделяется при этом анализу соотношения природного и социального в продуктах трудовой деятельности. Приведем основные заключения В. С. Барулина, с которыми мы целиком согласны: «Воплощение идеального в вещах и предметах, по К Марксу, не меняет их материальной

природы» [26, с. 23]. «К. Маркс допускает, что характеристика вещи как материальной, отражающая ее природное бытие во всей его конкретности, не является единственной, универсальной, всеобъемлющей. Философская характеристика вещи как объективной реальности предполагает и иной подход, такой, когда вскрывается бытие вещи, «не имеющее ничего общего с его телесной реальностью». Это и есть социальный способ существования вещи, ее общественное бытие» [26, с. 25—26, 23, 24, 32 и др.].

Нельзя сводить материальное в товаре только к его вещественно-природной характеристике. В противном случае «стоимость, противопоставляясь веществу природы, тем самым противопоставляется материальному в вещах и предметах. Чем же является сама стоимость? Антиматерией? Духом? Идеей? Фикцией? Нет, конечно. Но чтобы исключить такой вывод, необходимо признать, что стоимость, являясь объективно существующим феноменом, вместе с тем есть модификация объективной реальности, отличной от материальности, которая воплощается в конкретном, естественном теле вещи» [26, с. 27]. Говоря проще, нельзя называть стоимость идеальной, ибо она есть объективная реальность; но это социальная, а не просто природная объективная реальность.

Особенно четко решается этот вопрос в методологии исторического исследования, в частности при обсуждении природы исторического источника, несущего информацию о прошлых событиях. «Опредмеченное в источнике сознание придает ему общественные свойства, но отнюдь не превращает его в идеальный феномен. Всегда оставаясь материальным образованием, исторический источник существует совершенно независимо от исторического сознания» [85, с. 100].

В равной степени нельзя говорить об идеальности денег, знаков уличного движения, книжного текста, магнитофонной записи, чертежа, киноленты, произведения живописи, телеизображения, фотоснимка, звучащей в эфире речи, выразительных движений лица и рук и т.п. Все это является социальной объективной реальностью, хотя производится в процессе сознательной деятельности и служит для ее воспроизведения. Это типичные материальные явления и процессы общественной жизни, они — результат внеличностной и меж-

личностной объективации определенного «содержания» субъективной реальности конкретных социальных индивидов. Они преобразуются в идеальные, когда заключенное в их вещественной, физически-процессуальной или статичной форме «содержание» становится «содержанием» субъективной реальности конкретных социальных индивидов.

Такая непрестанная метаморфоза выражает существеннейшую характеристику социальной жизни. Категория идеального фиксирует здесь три тесно связанных проявления деятельной способности социального индивида: 1) *интенцию опредмечивания* (понимая опредмечивание в широком смысле, как всякое внешнее объективирование — в слове, жесте, трудовой операции и т.п.); 2) *интенцию распредмечивания* (взятую также в широком смысле, как всякое субъективирование внешнего — чувственное отображение предмета, понимание устройства машины, функционального назначения вещи, постижение смысла научного текста, исторического источника, произведения искусства, разгадка тайного шифра и т.п.); 3) *интенцию самодвижения «содержания» в сфере субъективной реальности* (включающую всевозможные разновидности такого самодвижения, практически не выражаемого вовне, — от расслабленного мечтательного ассоциирования и плавного течения воспоминаний до напряженного размышления и настойчивого стремления упорядочить и оценить впечатления о каком-либо сложном событии и т.п., от обыденного внутреннего диалога с собой и с другими, неспешного планирования предстоящих дел до вихря образов и мыслей в экстремальной ситуации и творческого озарения, рождающего новую идею, быструю цепную реакцию увлекательных мыслей, открывающую вдруг новые «измерения» внутреннего мира или окружающей действительности).

Эти три вида интенции, выражая разные аспекты проявления деятельной способности человека, находятся в единстве, зачастую реализуются одновременно (с большей или меньшей степенью выраженности каждой из них). Однако не следует игнорировать их специфику, некоторую автономность каждой в отдельности, ибо в данном временном интервале одна из них может быть доминирующей, подчиняющей или в сильной мере подавляющей остальные. Это прежде всего отно-

сится к «интенции самодвижения «содержания» в сфере субъективной реальности» (мы сознаем, что это название не совсем удачно, громоздко, но за неимением лучшего будем в дальнейшем употреблять его в сокращенном виде — «интенция самодвижения»).

«Интенция самодвижения» занимает центральное место в структуре деятельной способности, связывая противоположно направленные интенции опредмечивания и распредмечивания. Когда она доминирует, остальные интенции могут быть сильно «укорочены». По сравнению с ними она обладает гораздо большим числом степеней свободы. Попытаемся пояснить это.

Интенция опредмечивания задана сформировавшейся целью (наличным побуждением). И хотя ее реализация достаточно вариативна, предполагает серию выборов, все же диапазон различных путей и средств опредмечивания ограничен определенностью цели. Интенция распредмечивания задана наличным предметом. Ее реализация также варьирует в довольно широком диапазоне, ибо «содержание» предмета, как правило, многомерно, не говоря уже об установках субъекта, получающих выражение, хотя и не всегда полное, в данной интенции. Здесь тоже налицо серия выборов, но она так или иначе замкнута объективной определенностью внешнего предмета. Обе рассмотренные интенции однонаправлены, имеют заданный результат, выступают как единственный вектор, результирующий цепь выборов.

Несколько иначе обстоит дело с «интенцией самодвижения». Она не скована наличным побуждением к опредмечиванию, к внешней объективации и наличным внешним предметом, требующим распредмечивания. Это означает, что она может не содержать конкретной цели, нести в себе лишь *абстрактную цель*, т.е. возможность разнонаправленных векторов. Некоторые из них аналогичны векторам опредмечивания и распредмечивания, но имеют своеобразный характер внутреннего самовыражения и самопонимания. «Интенция самодвижения» предполагает наибольшую свободу изменения «содержания» субъективной реальности. Она во многих интервалах не обладает заданностью результата, есть лишь тенденция к конвергированию различных векторов. Именно такого рода неопределенность таит возможность творческих

преобразований и новообразований. Возникнув и оформившись внутренне, это новое «содержание» способно придать доминирующую роль интенции опредмечивания (или распредмечивания).

В силу указанных особенностей «интенция самодвижения» представляет наиболее активную сторону в динамической структуре деятельной способности. Разумеется, векторы опредмечивания и распредмечивания постоянно отображаются в ней, проникают в нее, питают и формируют ее, но не подчиняют себе целиком, ибо в сфере субъективной реальности всегда остаются такие «слои», уровни, где содержательные изменения совершаются достаточно автономно, т.е. не регулируются однозначно наличными интенциями опредмечивания и распредмечивания. И потому здесь находится ядро деятельной способности как творческой способности.

В том же смысле можно сказать, что «интенция самодвижения» образует ядро идеального, так как наиболее полно выражает его специфические черты: единство отображения и творческой устремленности, свободу содержательных преобразований во внутреннем плане, возможность отстранения бремени наличной действительности и наличного знания и ценностей во имя будущей действительности, более глубокого знания и более высоких ценностей.

Все это не позволяет согласиться с истолкованием идеального как «формы вещи», как того, что содержится в «готовых» вещах, социальных связях, в том, что уже опредмечено и отчуждено от живого человеческого сознания. Идеальное существует лишь как актуально-деятельная способность социальных индивидов. Вне ее есть только объективная реальность предметных форм, вещей, знаков. К тому же внушительная часть необъятного множества вещей и текстов никем не потребляется, не распредмечивается. В лучшем случае это — архив цивилизации, в худшем — ее свалка.

Человечество нагромождает все новые и новые этажи вещного мира. В огромной массе вещей нет подлинно человеческого смысла. Некоторые из них пустуют весь долгий срок своего предметного бытия. Здесь выступают новые, весьма актуальные аспекты проблемы идеального (а значит, диалектики идеального и материального). Что распредмечивается и

зачем? Что не распрепредмечивается и *почему?* Для чего производятся нескончаемые ряды одноликих предметов, ненужных, покинутых человеком с самого их рождения, уделом которых становится даже не вещное, а просто вещественное существование?

Быстро вышедшая из моды, уже ненужная вещь, просмотренная однажды немногими и более уже никем не читаемая книга (изданная нередко большим тиражом — многотонный груз на полках магазинов и книгохранилищ) — это одна сторона вопроса о нераспредмечивании. В данном случае предметы выключены из социальной жизни, из сферы деятельности в силу эфемерности, пустоты, превратности или «непонятности» их «содержания». Другие предметы живут недолгое время в деятельностном контуре, распрепредмечиваются многими и затем тоже выпадают из него, будучи еще совсем «целыми», умножая мертвый груз вещного мира. Большинство предметов имеют весьма ограниченный срок социальной жизни, неизмеримо меньший, чем срок существования в своей предметной форме.

Лишь сравнительно небольшое число предметов социально функционируют вплоть до разрушения своей предметной формы (шедевры живописи, скульптуры, архитектуры, прикладного искусства, остающиеся зачастую и после разрушения в памяти общества, большинство сооружений, некоторые технические устройства, а также ряд других плохо поддающихся классификации предметов, отличающихся особой полезностью, ценностью, важностью своего «содержания» и т.п.). Только социально функционирующие предметы, т.е. включенные в контуры человеческой деятельности (общения), причастны идеальному.

И только будучи причастны идеальному, выступая как распрепредмеченность — как «содержание» субъективной реальности, они осуществляют свою социальную функцию, являются фактором развивающейся человеческой деятельности.

Другая сторона вопроса связана с лавинообразным ростом социально функционирующей опредмеченности, с трудностями эффективного потребления, распрепредмечивания, порождаемыми исключительно быстрым умножением социально-объективированной информации. Представление об этом дает

развитие современной науки, выраженное в темпах роста публикаций. Подсчеты показывают, что в ближайшие годы будет произведено 13—14 миллионов научных документов, что близко к числу всех научных публикаций от зарождения науки до нашего времени (см. [238, с. 61]). Ученый уже сейчас оказывается не в состоянии освоить обычными методами всю выходящую по его специальности литературу, что снижает эффективность его деятельности, а тем самым тормозит развитие научного знания. Определенный результат познавательной деятельности остается мертвым текстом, если он своевременно не распредмечивается и не становится «содержанием» субъективной реальности определенных социальных индивидов. В связи с этим встает задача создания новых форм опредмечивания научной информации, новых средств внутринаучной коммуникации, способных обеспечить своевременный и эффективный ввод новой информации в сферу «живого» сознания, в которой только и осуществляется ее подлинное функционирование и дальнейшее развитие. Главные надежды в этом отношении возлагаются на ЭВМ как на средство хранения, систематизации и выдачи нужной информации [275], хотя вряд ли это может быть радикальным решением проблемы.

Разрыв между хранимой в социальной памяти информацией и ее использованием в актуальной сознательной деятельности порождает важный ракурс анализа проблемы идеального. Здесь довольно четко вырисовывается ее специфика в сравнении с проблемой сознания, взятой в широком смысле. Последняя предполагает рассмотрение не только процессов опредмечивания-распредмечивания и творчества, но и всей области социальной предметности как хранилища «содержания» сознания, его застывшей истории, как основы его деятельных возможностей и выражения его исконной общественной природы.

3. КАТЕГОРИЯ ИДЕАЛЬНОГО И «ЛИЧНОСТНЫЙ ПЛАН» ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ И СОЦИАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Прежде всего хотелось бы высказать несколько критических соображений по поводу трактовки тех методов иссле-

дования общественного сознания, которые ограничиваются анализом лишь «готовых» предметных и знаковых форм с учетом их генезиса, социального смысла и способов функционирования. Такого рода методы объединены общим подходом, который, по словам М. К. Мамардашвили, «можно было бы назвать безличностным (или редуктивно-предметным) анализом сознания и культуры» [137, с. 17]. В широко цитируемой статье названного автора, содержащей ряд глубоких мыслей и обобщений, проводится обоснование того, что указанный подход был впервые разработан К. Марксом и применен им в целях анализа «превращенных форм сознания», раскрытия подлинного смысла «идеологических систематизаций», «вторичных образований сознания», искажающих, затемняющих реальные общественные отношения (см. [137, с. 23—25]).

Действительно, редуктивно-предметный способ исследования сознания занимает важное место в системе познавательных средств исторического материализма. Он позволяет вскрыть узловые исторические пункты детерминации «содержания» общественного сознания общественным бытием, объективно существующими (или существовавшими) социальными отношениями. Он открывает возможность реконструкции уже не рефлекслируемых «первичных образований сознания», что позволяет восстановить и связать основные звенья отражательного процесса и тем самым дать принципиальное, материалистическое объяснение «превращенных форм сознания». Однако все это лишь один из методов исследования сознания.

Наши возражения касаются следующих моментов. Статья М. К. Мамардашвили создает впечатление, будто подход К. Маркса к проблеме сознания сводится к «безличностному», «редуктивно-предметному» методу и что этим методом в сущности исчерпывается *философский* подход к исследованию сознания. Такое впечатление складывается потому, что в его статье не говорится ни слова о возможности и необходимости *личностного* подхода к проблеме сознания именно как философского, нигде не упоминается о наличии у Маркса какого-либо иного метода анализа сознания, кроме «безличностного», «редуктивно-предметного».

Подобное стремление исключить из философского рассмотрения личностный аспект проблемы сознания, зачислить его по ведомству психологии довольно часто встречается в нашей литературе. Оно обусловлено истолкованием идеального как свойства социальной предметности, «готовых» продуктов духовной деятельности [103]. Живые творящие личности при такой установке начисто испаряются, их историческая самоценность и самобытность оказывается не более чем призракным эпифеноменом абстрактной механики предметных и событийных структур.

В действительности, однако, К. Маркс (как и все классики марксизма) диалектически сочетал в анализе проблемы сознания безличностный подход с личностным, что неоднократно подчеркивалось нами выше. К. Маркс последовательно выступал против разрыва индивидуальной и родовой жизни человека, указывал на несостоятельность противопоставления общества как абстракции индивиду (см. [1, т. 42, с. 119]). Редуктивно-предметный анализ поэтому имеет границы, он фиксирует *уже ставшее* и выявляет общественное в чистом виде, отвлекаясь именно от индивидуального в общественном и не улавливая *становящегося*, проекции в будущее. Естественно, что во многих познавательных задачах он должен быть дополнен личностным подходом, акцентирующим как раз экзистенциально-исторический и процессуально-творческий аспекты сознательной деятельности. Личностный подход держит в фокусе анализа динамику ценностно-смысловой структуры субъективной реальности (т.е. бытие общественного «содержания» в индивиду, социально значимое как личностно значимое и его творческие преобразования, отнесенные к *будущему* социально значимому) [78].

Здесь, по словам Э. Ю. Соловьева, необходимы «высокая культура ситуационно-исторического анализа» [192], биографический подход, выявление «способности к адекватной *интериоризации* культурно-исторических конфликтов и их последующему *страдательно-творческому* разрешению. Момент этот чрезвычайно важен в анализе любого духовного творчества...» [193, № 9, с. 142].

Абсолютизация редуктивно-предметного (безличностного) подхода к проблеме сознания ведет к упрощенным моделям

духовной деятельности и культуры¹. В подобных моделях всякое духовное новообразование выглядит как результат жесткой, однозначной детерминации, а реальный историзм предстает как незримо алгоритмизованный процесс. Такого рода абсолютизация в значительной степени обусловлена критиковавшейся выше трактовкой идеального. Все это порождает крайний схематизм исторического описания, в котором доминирует голая событийность, люди же, делающие историю, выступают в нем либо как портретные изображения, хорошо имитированные манекены, маркирующие события (а не творящие их личности), либо как едва проступающие в событийной канве взаимозаменяемые призраки.

Защищаемая нами трактовка идеального как выражения деятельной способности социальных индивидов нацеливает на дальнейшую разработку таких методологических установок и концептуальных средств, которые вели бы к более глубокому исследованию сознательной деятельности, взятой в нерасторжимом единстве социального и экзистенциального, действительного и возможного, наличного и творчески полагемого, а тем самым к более глубокому пониманию всякого социально-исторического процесса, который лишь позади оставляет «готовые» предметные, коммуникативные и событийные структуры, но *сейчас и впереди* есть непрекращающееся становление, человечески-живое движение. Его обусловленность «уже ставшим» не есть однозначная предзаданность. Она носит во многих случаях лишь вероятностный характер. Но «уже ставшее» тоже не было однозначно предопределено во всех отношениях. Оно продукт бывшего исторического процесса, и его понимание предполагает реконструкцию бывшего человечески-живого движения. Без актуально творящей личности нет становления, нет социально-исторического процесса.

Отсюда особая актуальность соотнесения редуктивно-предметного анализа с личностным, необходимость пристального

¹ Культура, по справедливому замечанию Ю. Н. Давыдова, должна рассматриваться как «диалектически-противоречивое единство индивида и социума» [63, с 339]. В этом состоит важнейший методологический принцип ее исследования.

внимания к вопросам методологии исследования динамической структуры субъективной реальности. Здесь находится, пожалуй, наименее изученное звено социальной диалектики материального и идеального.

В фундаментальном труде В. Ж. Келле и М. Я. Ковальзона убедительно показано, что исследование исторического процесса должно осуществляться в трех взаимосвязанных планах: естественно-историческом, деятельностном и гуманистическом (личностном) [99]. Абсолютизация любого из них и игнорирование остальных ведут к отступлению от диалектической методологии исторического материализма (см. [99, с. 286]). Подчеркивая значение естественноисторического аспекта исследования (объективно-системного подхода), авторы решительно выступают против «вульгарного социологизма», против «объективистского описания истории», ибо с позиций марксизма история выступает как *«сознательная реализация человеческих потенций исторического процесса, приобретающего тем самым гуманистический смысл»* [99, с. 285—286].

Понимание идеального как выражения деятельной способности образует одну из необходимых методологических предпосылок, позволяющих поместить в фокус анализа именно *становление*, человечески-живое историческое движение. Это относится и к становлению нового знания и новых ценностей, и к становлению новых вещей, событий и новых социальных отношений.

Если социально-исторические явления берутся ретроспективно, то ставшее должно получить «развертку» как становящееся. И тут везде, где это возможно и целесообразно, анализ должен быть доведен до уровня творящей личности, преобразующей — вначале в идеальном плане, а затем и практически — предметную, коммуникативную, событийную наличность социальной жизни.

Историю, подчеркивал К. Маркс, делают реальные люди и их следует изображать «в одно и то же время как авторов и как действующих лиц их собственной драмы» [1, т. 4, с. 138].

Такого рода анализ, доведенный до уровня творящих личностей, обнаружил свою высокую продуктивность в ряде направлений историографических и культурологических иссле-

дований, раскрывающих динамику социальных новообразований в двуедином плане: как формирование личностей объективными социальными отношениями и событиями и как формирование последних деятельностью личностей¹.

Лишь в этом двуедином плане может быть глубоко осмыслена социальная диалектика материального и идеального, процессы конкретно-исторических преобразований идеального в материальное и материального в идеальное, предопределяющие друг друга, как вдох и выдох — непрерывное биение пульса социальной жизни.

Категория идеального, таким образом, служит для обозначения фундаментального свойства деятельной способности человека, фундаментальной особенности развертывания его «сущностных сил». И эта специфика категории идеального выявляется при рассмотрении *исторического контура* социальной диалектики материального и идеального, в котором «сущностные силовые» векторы замыкаются лишь в будущем, за горизонтом наличной предметности и событийности. Историческое движение открывает панораму новых возможностей и проявлений «сущностных сил», передвигая горизонт наличного социального бытия, и за ним может быть только наличное идеальное как проект грядущего, мысленный образ, надежда, предвидение, предвосхищение.

Социальная диалектика материального и идеального исключает трактовку идеального как существующего вне материального, как самобытия духа, т.е. его идеалистические и дуалистические истолкования. Но она не допускает и вульгарно-материалистических интерпретаций идеального, создающих видимость концептуального комфорта за счет крайне упрощенных схем сознательной деятельности, грубого отождествления идеального с материальным, фактического изъятия категории идеального и вместе с нею всей оригинальной проблематики сознательного человеческого самоосуществления — *смысла человеческого творчества и творчества человеческого смысла*.

¹ Укажем в качестве примера на блестящие исследования Е. В. Тарле [205, 206, 207], работы С. Л. Утченко [217, 218], А. З. Манфреда [139], С. С. Аверинцева [9] и др.

Неразрывная связь идеального с материальным, взаимопретворения материального и идеального представляют теоретическое выражение одного из важнейших аспектов социальной жизни, творимой сознательной деятельностью людей. Непременным условием глубокого и ответственного анализа социальной диалектики материального и идеального является четкое логическое соотнесение этих двух фундаментальных категорий, сохраняющее во всех контекстах такого анализа меру их логической противопоставленности, не допускающей квазидиалектических вольностей в оперировании ими, диффузии их содержания. Эта нередко бытующая диффузия нарушает в первую очередь определенность категории идеального, что неизбежно влечет затем вереницу концептуальных деформаций, смазывание острых вопросов, мнимые облегчения трудностей и в итоге — неопределенность, «дипломатичность» теоретических решений.

Категория идеального должна сохранять во всех теоретических контекстах свое основное значение субъективной реальности. Это ее специфическое значение выражает особенности человеческого сознания как актуально протекающей духовной деятельности и как уникального внутреннего мира личности, особенности сознательного отражения и преобразования внешнего мира и самой сознательной деятельности. Категория идеального выражает свободу движения «содержания» субъективной реальности, пока деятельная способность еще не «остановлена», не застыла в форме внешней объективации; в процессе опредмечивания свобода этого движения постепенно сходит на нет и иссякает в «готовом» предмете; вместе с ней угасает идеальное, ибо становится уже материальным, закованным в вещную форму, в цепи объективных связей и отношений предметного мира.

Категория идеального выражает возможность реконструкций и новообразований в сфере субъективной реальности, свободной от физической, пространственно-временной, информационно заданности наличного предметного мира: ведь в нашем воображении, в экспериментирующей мысли, в мечте и надежде мы способны оставлять ее «позади», отстранять ее, «делать» с ней что угодно. И пусть эта вольность нашей субъективности, которая в своей необузданности, гордыне и

лицемерии с собой, в своей мелкой амбициозности, но вместе с тем в поиске своей подлинности и в страстном творческом порыве рождает химеры, воздушные замки, утешительные иллюзии, ложные веры и маниакальные идеи; пусть лишь изредка мелькнет в этой субъективной своевольности совпадение с объективностью и подлинная ценность — в ней все равно проявляется проблемно-творческая суть человеческого духа, неизбежное стремление к истине, красоте, добру, справедливости и совершенству (и в этом последнем отношении категория идеального логически связывается с категорией идеала).

Во всех отмеченных выше аспектах своего содержания категория идеального логически противостоит категории материального, но не для того, чтобы на манер Платона или Гегеля обособить и вознести над косной материальностью первородное царство духа, а лишь для того, чтобы глубже раскрыть специфику сознательной творчески-преобразующей деятельности человека как первоисточника исторических новообразований, чтобы тем самым глубже осмыслить и понять объективную реальность социальных «процессов, общественной жизни в целом, воплощающей в себе сознательную и ответственную деятельность человека и человечества.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Издание второе.
2. Архив Маркса и Энгельса, т. IV, 1935.
3. *Маркс К.* Заметки по поводу книги Джемса Милля. — Вопросы философии, 1966, № 2.
4. *Ленин В. И.* Поли. собр. соч.
5. *Абелева И. Ю.* Психология заикания у взрослых на разных фазах процесса речевой коммуникации. — Вопросы психологии, 1974, № 4.
6. *Абрамян Л. А.* Понятие реальности. — Вопросы философии, 1980, № 11.
7. *Абульханова-Славская К. А.* Деятельность и психология личности. М., 1980.
8. *Авенариус Р.* О предмете психологии. М., 1911.
9. *Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью. — Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
10. *Алексеев П. В.* Предмет, структура и функции диалектического материализма. М., 1978.
11. *Андреев И. Д.* Проблемы логики и методологии познания. М., 1972.
12. *Андреева Г. М.* Социальная психология. М., 1980.
13. *Антипенко Л. Г.* Проблема физической реальности. М., 1972.
14. *Арефьева Г. С.* Социальная активность. М., 1974.
15. *Архангельский Л. М.* Социально-этические проблемы теории личности. М., 1974.
16. *Аскин Я. Ф.* Философский детерминизм и научное познание. М., 1977.
17. *Астрономия. Методология. Мировоззрение.* М., 1979.
18. *Афанасьеве. Г.* Человек в управлении обществом. М, 1977.
19. *Афанасьев В. Г.* Общество: системность, познание и управление. М., 1981.
20. *Баженов Л. В.* Строение и функции естественно-научной теории. М., 1978.

21. *Бандзеладзе Г. Д.* О творческом характере нравственности. — Вопросы философии, 1981, № 6.
22. *Бардин К. В.* Проблема порогов чувствительности и психофизические методы. М., 1976.
23. *Барулин В. С.* Отношение материального и идеального в обществе как проблема исторического материализма. Барнаул, 1970.
24. *Барулин В. С.* Заметки о принципах отражения действительности в категориях общественного бытия и общественного сознания. — Общественное сознание (некоторые теоретические проблемы). Барнаул, 1975.
25. *Барулин В. С.* Роль категорий общественного бытия и общественного сознания в системе категорий исторического материализма. — Методологические проблемы исторического материализма. Барнаул, 1976.
26. *Барулин В. С.* Соотношение материального и идеального в обществе. М., 1977.
27. *Батищев Г. С.* Почему антиномия разлучается с истиной. — Диалектическое противоречие. М., 1979.
28. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
29. *Бейлис В. А.* Социальная драма и теория ритуала в трудах Виктора Тэрнера. — Социокультурные проблемы адаптации, вып. II. М., 1981.
30. *Берман И. М., Бухбиндер В. А., Агаева Ф. Г. и др.* Очерки методики обучения чтению на иностранных языках. Киев, 1977.
31. Бессознательное. Природа, функции и методы исследования, т. I, II, III. Тбилиси, 1978.
32. *Бехтерева Н. П.* Здоровый и больной мозг. Л., 1980.
33. *Бехтерева Н. П., Бундзен П. В., Гоголицын Ю. Л.* Мозговые коды психической деятельности. Л., 1977.
34. *Библер В. С.* Мышление как творчество. М., 1975.
35. *Биккенин Н. Б.* Социалистическая идеология. М., 1978.
36. *Бирюков Б. В.* Идеализация. — Философская энциклопедия, т. II. М., 1962.
37. *Бирюков Б. В.* Кибернетика и методология науки. М., 1974.
38. *Бирюков Б. В., Семашко Л. М.* Об одной попытке защиты идеалов и ниспровержения идолов. — Философские науки, 1970, № 4.
39. *Бобнева М. И.* Социальные нормы и регуляция поведения. М., 1978.

40. *Богомолов А. С.* Буржуазная философия США XX века. М., 1974.
41. *Богомолов А. С.* Проблема абстрактного и конкретного: от Канта до Гегеля. — Вопросы философии, 1982, № 7.
42. *Божович Л. И.* Этапы формирования личности в онтогенезе. — Вопросы психологии, 1979, № 4.
43. *Братко А. А., Кочергин А. Н.* Информация и психика. Новосибирск, 1977.
44. *Брунер Дж.* Психология познания. М., 1977.
45. *Буева Л. П.* Индивидуальное сознание и условия его формирования. — Вопросы философии, 1963, № 5.
46. *Буева Л. П.* Человек: деятельность и общение. М., 1978.
47. *Булатов М. А.* Деятельность и структура философского знания. Киев, 1976.
48. *Бурбаки Н.* Теория множеств. М., 1963.
49. *Бурдина А. И.* Общественное сознание как проблема диалектического и исторического материализма. М., 1979.
50. *Бычко И. В.* В лабиринте свободы. М., 1976.
51. *Гайденок П. П.* Человек и история в свете «философии коммуникации» К. Ясперса. — Человек и его бытие как проблема современной философии. М., 1978.
52. *Гегель.* Соч., т. III. М., 1956.
53. *Гегель.* Соч., т. IV. М., 1959.
54. *Гельман А., Ишимов В.* Нравственность управления и управление нравственностью. — Новый мир, 1981, № 9.
55. *Горбов Ф. Д.* Детерминация психических состояний. — Вопросы психологии, 1971, № 5.
56. *Готт В. С., Урсул А. Д.* Общенаучные понятия и их роль в познании. — Коммунист, 1974, № 9.
57. *Готт В. С., Землянский Ф. М.* Диалектика развития понятийной формы мышления. М., 1981.
58. *Грязное Б. С.* Об идеальных объектах научного знания. — Методологические основы научного знания, ч. 2. Свердловск, 1973.
59. *Губанов Н. И.* Образное и знаковое в чувственном отображении. — Философские науки, 1980, № 5.
60. *Губанов Н. И.* О специфике знака. — Философские науки, 1981, № 4.
61. *Давидович В. Е.* Грани свободы. М., 1969.

62. *Давыдов В. В.* Категории деятельности и психического отражения в теории А. Н. Леонтьева. — Вестник Моск. ун-та. Серия IV. Психология, 1979, № 4.

63. *Давыдов Ю. Н.* Перспективы марксистской культурологии (от проблематики отчуждения к проблеме культуры). — Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980.

64. *Демичев В. А.* Общественное бытие и общественное сознание. Кишинев, 1970.

65. *Джиоев О. И.* О некоторых типических постановах проблемы смысла жизни в истории философии. — Вопросы философии, 1981, № 6.

66. *Доброхотова Т. А., Брагина Н. Н.* Функциональная асимметрия и психопатология очаговых поражений мозга. М., 1977.

67. *Донцов А. И.* К проблеме целостности субъекта коллективной деятельности. — Вопросы психологии, 1979, № 3.

68. *Древиц Ф., Хинце П.* О понятии общественного сознания и об отношении индивидуального сознания к общественному. — Проблемы философии. М., 1966.

69. *Дробницкий О. Г.* Понятие морали. М., 1974.

70. *Дубницкий Л. Б.* О сверхценных идеях. — Медицинский реферативный журнал. Разд. XIV. Психиатрия, 1975, № 9.

71. *Дубровский Д. И.* О природе идеального. — Вопросы философии, 1971, № 4.

72. *Дубровский Д. И.* Психические явления и мозг. М., 1971.

73. *Дубровский Д. И.* Некоторые соображения по поводу статьи Марио Бунге «Несостоятельность психофизического дуализма». — Философские науки, 1979, № 2.

74. *Дубровский Д. И.* Расшифровка кодов (Методологические аспекты проблемы). — Вопросы философии, 1979, № 12.

75. *Дубровский Д. И.* Информация, сознание, мозг. М., 1980.

76. *Дубровский Д. И.* К анализу методологических аспектов биосоциальной проблемы. — Биология и современное научное познание. М, 1980.

77. *Дубровский Д. И.* Проблема «психика и мозг» в свете категорий социального и биологического. — Вопросы философии, 1982, № 5.

78. *Дубровский Д. И., Черношвитов Е. В.* К анализу структуры субъективной реальности (ценностно-смысловой аспект). — Вопросы философии, 1979, № 3.

79. Духовное производство. М., 1981.
80. *Елисеев В. А.* Развитие личности и психология творчества. — Психологический журнал, 1981, № 5.
81. *Жинкин И. И.* О кодовых переходах во внутренней речи. — Вопросы психологии, 1964, № 6.
82. *Звегищев В. А.* Язык и лингвистическая теория. М., 1973.
83. *Зотов А. Ф.* Структура научного мышления. М., 1973.
84. *Иванов В. П.* Человеческая деятельность — познание — искусство. Киев, 1977.
85. *Иванов Г. М., Коришунов А. М., Петров Ю. В.* Методологические проблемы исторического познания. М., 1981.
86. *Иванова Н. Я.* Проблема смысла бытия человека. — Человек и мир человека. Киев, 1977.
87. Идеалы и нормы научного исследования. Минск, 1981.
88. *Ильенков Э. В.* Идеал. — Философская энциклопедия, т. 2. М., 1962.
89. *Ильенков Э. В.* Идеальное. — Философская энциклопедия, т. 2. М., 1962.
90. *Ильенков Э. В.* Диалектическая логика. М., 1974.
91. *Ильенков Э. В.* Проблема идеального. — Вопросы философии, 1979, № 6.
92. *Ильенков Э. В.* Проблема идеального (окончание). — Вопросы философии, 1979, № 7.
93. *Ильенков Э. В.* Что такое личность? — С чего начинается личность. М., 1979.
94. *Каган М. С.* Человеческая деятельность. М., 1974.
95. *Какабадзе З. М.* Проблема «экзистенциального кризиса» в трансцендентальной феноменологии Эдмунда Гуссерля. Тбилиси, 1966.
96. *Какабадзе З. М.* Человек как философская проблема. Тбилиси, 1970.
97. *Кветной М. С.* Человеческая деятельность: сущность, структура, типы. Саратов, 1974.
98. *Келле В. Ж., Ковальзон М. Я.* Формы общественного сознания. М., 1959.
99. *Келле В. Ж., Ковальзон М. Я.* Теория и история. М., 1981.
100. *Киссель М. А.* Критический анализ позитивистской концепции единства наук. — Методологические проблемы взаимосвязи и взаимодействия наук. Л., 1970.

101. *Киссель М. А.* Философская эволюция Ж.-П. Сартра. Л., 1976.
102. *Кнабе Г. С.* Корнелий Тацит. М., 1981.
103. *Козлова Н. Н., Межуев В. М., Толстых В. И.* Общественное сознание: результаты и перспективы исследования. — Вопросы философии, 1977, № 10.
104. *Кон И. С.* Открытие «Я». М., 1978.
105. *Копнин П. В.* Идея как форма мышления. Киев, 1963.
106. *Копнин П. В.* Диалектика как логика и теория познания. М., 1973.
107. *Копнин П. В.* Гносеологические и логические основы науки. М., 1974.
108. *Коршунов А. М.* Философский аспект проблемы психического. — Философские науки, 1969, № 3.
109. *Коршунов А. М.* Отражение, деятельность, познание. М., 1979.
110. *Косолапов Р. И.* Коммунизм и свобода. М., 1965.
111. *Костюк В. Н.* Элементы модальной логики. Киев, 1978.
112. *Кочаржинская В. И., Попова Л. Т.* Мозг и пространственное восприятие. М., 1977.
113. *Крутова О. Н.* Человек и мораль. М., 1970.
114. *Крымский С. Б.* Научное знание и принципы его трансформации. Киев, 1976.
115. *Кузнецов О. Н., Лебедев В. И.* Психология и психопатология одиночества. М., 1972.
116. *Кузьмин В. Ф.* Объективное и субъективное. М., 1976.
117. *Кузьмина Т. А.* Проблема субъекта в современной буржуазной философии. М., 1979.
118. *Кузьмина Т. А.* Проблема смысла человеческого бытия в современной буржуазной философии. — Человек и его бытие как проблема современной философии. М., 1978.
119. *Кукушкина Е. И.* Мышление и язык. Статьи I и II — Философские науки, 1974, № 4, 5.
120. *Лапина Т. С.* Этика социальной активности личности. М., 1974.
121. *Лейбин В. М.* Психоанализ и философия неотрейдизма. М., 1977.
122. *Лекторский В. А.* Субъект, объект, познание. М., 1980.

123. *Леонгард К.* Акцентуированные личности. Киев, 1981.
124. *Леонов А. А., Лебедев В. И.* Психологические проблемы межпланетного полета. М., 1975.
125. *Леонтьев А. А.* Знак и деятельность. — Вопросы философии, 1975, №10.
126. *Леонтьев А. Н.* О путях исследования восприятия. — Восприятие и деятельность. М., 1976.
127. *Леонтьев А. Н.* Перцептивная деятельность при инверсии сегчаточного образа. — Восприятие и деятельность. М., 1976.
128. *Леонтьев А. Н.* Деятельность, сознание, личность. М., 1977.
129. *Ломов Б. Ф.* Категории общения и деятельности в психологии. — Вопросы психологии, 1979, № 8.
130. *Лоренц К. З.* Кольцо царя Соломона. М., 1980.
131. *Лотман Ю. М.* О двух моделях коммуникации в системе культуры. — Труды по знаковым системам, вып. 6. Тарту, 1973.
132. *Лук А. Н.* Юмор, остроумие, творчество. М., 1977.
133. *Лурия А. Р.* Языки сознания. М., 1979.
134. *Любутин К. Н.* Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. Свердловск, 1973.
135. *Макаров М. Г.* Категория «цель» в марксистской философии. Л., 1977.
136. *Малькова Т. П.* К вопросу об идеальности сознания. — Философские науки, 1978, № 4.
137. *Мамардашвили К. М.* Анализ сознания в работах Маркса. — Вопросы философии, 1968, № 6.
138. *Манн Т.* Собр. соч., т. 5. Доктор Фаустус. М., 1960.
139. *Манфред А. З.* Наполеон Бонапарт. М., 1980.
140. *Маркарян Э. С.* О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973.
141. *Марков М. Е.* Искусство как процесс. М., 1970.
142. *Матьюс Ю. И.* К истории проблемы интенциональности в философии. — Учен. записки Тартуского ун-та. Труды по философии, XVI. Тарту, 1973.
143. *Матьюс Ю. И.* К проблеме бытия ценностей в эстетике Р. Ингардена. — Учен. записки Тартуского ун-та. Труды по философии, XVII. Тарту, 1974.
144. *Мелюхин С. Т.* Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. М., 1966.

145. Методологические проблемы исследования деятельности (сборник, посвященный памяти Э. Г. Юдина). — «Эргономика». Труды ВНИИТЭ. М., 1976, № 10.
146. *Михова Н.* Проблемът за идеализацията и материалистическата диалектика. София, 1981.
147. *Моторика Л. Е.* Взаимосвязь личностного и надличностного знания. — Философские науки, 1982, № 2.
148. *Мотрошилова Н. В.* Возникновение феноменологии Э. Гуссерля и ее историко-философские истоки. — Вопросы философии, 1976, № 12.
149. *Мысливченко А. Г.* Человек как предмет философского познания. М., 1972.
150. *Мясищев В. Н.* Некоторые вопросы теории психотерапии. — Вопросы психотерапии. Л., 1972.
151. *Нарский И. С.* Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969.
152. *Нарский И. С.* Практика как категория диалектического и исторического материализма. — Философские науки, 1980, № 1.
153. *Нарский И. С., Федоров В. М.* Актуальные вопросы диалектической логики. — Философские науки, 1976, № 2.
154. Научное открытие и его восприятие. М., 1971.
155. *Николаев Г.* Существа с шестым чувством. — Наука и жизнь, 1975, № 3.
156. *Нильсон Н.* Искусственный интеллект. М., 1973.
157. *Новиков К. А.* Свобода воли и марксистский детерминизм. М., 1981.
158. *Огурцов А. П.* Институционализация идеалов научности. — Идеалы и нормы научного исследования. Минск, 1981.
159. *Ойзерман Т. И.* К критике феноменологической концепции философии. — Вопросы философии, 1975, № 12.
160. *Ойзерман Т. И.* Философия в системе Аристотеля. — Вестник АН СССР, 1979, № 4.
161. *Ойзерман Т. И.* Критика буржуазных концепций человека Советского Союза по проблеме человека. — Вопросы философии, 1980, № 7.
162. *Орфеев Ю. В., Тяхтин В. С.* Мышление человека и «искусственный интеллект». М., 1978.
163. *Панихава И. Д., Пахомов Б. Я.* Диалектический материализм в свете современной науки. М., 1971.

164. *Панфилов В. З.* Взаимоотношение языка и мышления. М., 1971.
165. *Парыгин Б. Д.* Научно-техническая революция и личность. М., 1978.
166. *Пеньков Е. М.* Социальные нормы — регуляторы поведения личности. М., 1972.
167. *Петров Сава*, Материално и идеално. — Проблеми на марксистско-ленинската гносеология. София, 1975.
168. *Петров Ю. А.* Логические функции категорий диалектики. М., 1972.
169. *Платон*. Соч. в трех томах, т. 2. М., 1970.
170. *Плетников Ю. К.* О природе социальной формы движения. М., 1971.
171. *Пономарев Я. А.* Психология творчества. М., 1976.
172. *Поршнев Б. Ф.* О начале человеческой истории. М., 1974.
173. *Райков В. Л.* Неосознанные проявления психики в глубоком гипнозе. — Вопросы философии, 1978, № 4.
174. *Ракитов А. И.* Философские проблемы науки. М., 1977.
175. *Ребане Я. К.* О биологических предпосылках «социальной памяти». — Ученые записки Тартуского ун-та. Труды по философии, XV, 1970.
176. *Ребане Я. К.* Принцип социальной памяти. — Философские науки, 1977, № 5.
177. Роль категории «идея» в научном познании. Алма-Ата, 1979.
178. *Рубинштейн С. Л.* Бытие и сознание. М., 1957.
179. *Рубцов А. В.* Художественное произведение как модель «завершенного» познания. — Вопросы философии, 1979, № 10.
180. *Рузавин Г. И.* Методы научного исследования. М., 1974.
181. *Руткевич М. Я.* Диалектический материализм. М., 1973.
182. *Сагатовский В. Н.* Материальное и идеальное как характеристики сознания. — На путях строительства коммунизма. Тюмень, 1968.
183. *Сагатовский В. Н.* Основы систематизации всеобщих категорий. Томск, 1973.
184. *Сагатовский В. Н.* Общественные отношения и деятельность. — Вопросы философии, 1981, № 12.
185. *Семенов В. С.* Культура и развитие человека. — Вопросы философии, 1982, № 4.

186. Семенюк Э. П. Общенаучные категории и подходы в познании. Львов, 1978.
187. Серов Ю. М. Общественное и индивидуальное сознание. М., 1964.
188. Симонов П. В. Наука о высшей нервной деятельности человека и психофизиологическая проблема. — Журн. высш. нервн. деят., 1980, вып. 2.
- 188а. Симонов П. В. Эмоциональный мозг. М., 1981.
189. Смирнов В. А., Таванец П. В. О взаимоотношении символической логики и философии. — Философия в современном мире. Философия и логика. М., 1974.
190. Смирнов В. М. Стереотаксическая неврология. Л., 1976.
191. Смирнов Н. В. Ложное сознание. Донецк, 1968.
192. Соловьев Э. Ю. Личность и ситуация в социально-политическом анализе К. Маркса. — Вопросы философии, 1968, № 5.
193. Соловьев Э. Ю. Биографический анализ как вид историко-философского исследования. Статьи 1 и 2. — Вопросы философии, 1981, № 7, 9.
194. Самьен Дж. Кодирование сенсорной информации в нервной системе млекопитающих. М., 1975.
195. Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. М., 1972.
196. Степин В. С. Становление научной теории. Минск, 1976.
197. Степин В. С. Идеалы и нормы в динамике научного поиска. — Идеалы и нормы научного исследования. Минск, 1981.
198. Стройте Д. Я. Краткий очерк истории математики. М., 1964.
199. Стуртуа Мэлор. Гарри Гудини — король эскапистов. — Неделя, 1973, № 16.
200. Стяжский Н. И. Проблема универсалий в средневековой философии. — Философские науки, 1980, № 2.
201. Субботин А. Л. Идеализация как средство научного познания. — Проблемы логики научного познания. М., 1964.
202. Сухотин А. К. Философия в математическом познании. Томск, 1977.
203. Сычев Н. И. Объективное и субъективное в научном познании. Ростов-на-Дону, 1974.
204. Тавризян Г. М. Проблема человека во французском экзистенциализме. М., 1977.
205. Тарле Е. В. Наполеон. М., 1941.

206. *Тарле Е. В.* Талейран. М., 1957.
207. *Тарле Е. В.* Дело Бабефа. Очерк из истории Франции. — Из литературного наследия академика Е. В. Тарле. М., 1981.
- 207а. Теория личности, Л., 1982.
208. *Титаренко А. И.* Нравственный прогресс. М., 1979.
209. *Тихомиров О. К.* Теоретические проблемы исследования бессознательного. — Вопросы психологии, 1981, № 2.
210. *Тугаринов В. П.* Философия сознания. М., 1971.
211. *Тюхтин В. С.* О природе образа. М., 1963.
212. *Тюхтин В. С.* Отражение, системы, кибернетика. М., 1972.
213. *Украинцев Б. С.* Самоуправляемые системы и причинность. М., 1972.
214. *Уледов А. К.* Структура общественного сознания. М., 1968.
215. *Уледов А. К.* Духовная жизнь общества. М., 1980.
216. *Урсул А. Д.* Философия и интегративно-общенаучные процессы. М., 1981.
217. *Утченко С. Л.* Цицерон и его время. М., 1972.
218. *Утченко С. Л.* Юлий Цезарь. М., 1976.
219. *Фабри К. Э.* Зоопсихология. М., 1975.
220. *Фаркаш Э.* Теоретические вопросы социалистической морали. — Философские науки, 1975, № 2.
221. *Фет А. А.* Стихотворения. М., 1956.
222. *Филиппов Л. И.* Проблема субъекта исторического творчества в философии Ж.-П. Сартра. — Человек и его бытие как проблема современной философии. М., 1978.
223. *Холличео В.* Человек в научной картине мира. М., 1971.
224. *Цвейг Стефан.* Борьба с безумием. Гельдерлин, Клейст, Ницше. М., 1932.
225. *Цветаева М.* Письма к дочери. — Новый мир, 1969, № 4.
226. *Черносвитов Е. В.* К философскому анализу структуры сознания. — Философские науки, 1978, № 1.
227. *Черносвитов Е. В.* К философскому анализу деструкции сознания личности — Философские науки, 1982, № 2.
228. *Швырев В. С.* Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978.
229. *Шептулин А. П.* Категории диалектики в свете ленинской теории отражения. — Ленинская теория отражения и современная наука, кн. I. София, 1973.

230. *Шинкарук В. И.* Единство диалектики, логики и теории познания. Введение в диалектическую логику. Киев, 1977.
231. *Штофф В. А.* Проблемы методологии научного познания. М., 1978.
232. *Энгельгардт В. А.* Наука, техника, гуманизм. — Вопросы философии, 1980, №7.
233. *Юлина Н. С.* «Эмерджентный реализм» К. Поппера против редукционистского материализма. — Вопросы философии, 1979, №8.
234. *Ярошевский М. Г.* Категориальная регуляция научной деятельности. — Вопросы философии, 1973, № 11.
235. *Ярошевский М. Г.* Структура научной деятельности. — Вопросы философии, 1974, № 11.
236. *Яценко А. И.* Целеполагание и идеалы. Киев, 1977.
237. *Alajouanine Th., Lhermitte F. et al.* Les composantes phonétiques et sémantiques de la jargonaphasie. — *Revue Neurologique*, 1964, N 1.
238. *Anderla G.* Information in 1985. A forecasting study of informations needs and resources. Paris, 1973.
239. *Argyle M., Cook M.* Gaze and Mutual Gaze. Cambridge, 1976.
240. *Armstrong D. M.* A Materialist Theory of the Mind. L., 1969.
241. *Assal G.* Aphasie der Wernicke sans amusic chez un pianiste. — *Revue Neurologique*, 1973, N 5.
242. *Balzer W.* Mathematical structures as representations of intellectual structures. — *Dialectica* (Lausanne), 1980, vol. 34, 4.
243. *Blanshard B.* The Nature of Thought. In two volumes. N. Y., 1941.
244. *Brunkhorst H.* Praxisbesug und Theoriebildung: Eine Kritik des Modells entsubjektivierter Wissenschaft. Frankfurt a. M.— Haag — Herchen, 1978.
245. Cerebral correlates of conscious experience. Ed. by P. A. Buser, A. Rougel-Buser. Amsterdam, 1978.
246. *Collingwood R.* The Principles of Art. N. Y., 1958.
247. *Danto A. K.* Artworks and real things. — *Theoria*, 1973, vol. 39, p. 1—17.
248. *Dubrowski D. J.* Cybemetyca a niektore aspekty problemu czlowieka. — *Czlowiek i swiatopogląd*, 1976, N4.
249. *Englefield F. R. H.* Language: Its origin and its relation to thought. L., 1977.

250. *Feigl H.* Mind-Body. Not a Pseudoproblem. — Dimensions of Mind. N.Y., 1960.
251. *Feyerabend P.* Materialism an the Mind-Body Problem. — Modern Materializm. Readings on Mind-Body Identity. New York—Chicago, 1969.
252. *Feyerabend P.* Against Method: outline of an anarchistic theory of Knowledge. L., 1975.
253. *Frith C. D.* Consciousness, Information Processing and Schizophrenia. — British Journal of Psychiatry, 1979, N3.
254. *Hooker C. A* The Information-processing Approach to the Brain-Mind and its Philosophical Ramifications. — Philosophy and Phenomenological Research, 1975, vol. XXXVI, N 1.
255. How animals communicate. Ed. by T. A. Sebeok. Indiana Univ. Press, 1977.
256. *Katsuki S.* Practice of Zen. New York — Tokyo, 1976.
257. *Lilly J. G.* The Center of Cyclone. An Autobiography of Inner-Spase. N.Y., 1972.
258. *Lhermitte F., Pillon B.* La prosopagnosie. Rôle de L'hémisphère droit dans la perception visuelle. — Revue Neurologique, 1975, N 11.
259. *Margolis J.* Persons and Minds. Dordrecht — Boston, 1978.
260. *Meiland J. W.* Psychologism in Logic: Husserl's Critique. — Inquiry, 1976, N 3.
261. *Melice-Ledent S., Gainotti G. at al.* Logique élémentaire et champs sémantiques dans l'aphasie. — Revue Neurologique, 1976, N 5.
262. Non-Verbal Communication. Ed. by R. A. Kinde. Cambridge, 1972.
263. Nonverbal Communication, interaction and gesture: Selections from «Semiotica». Ed. by Th. Sebeok at al. The Hague, 1981.
264. *Polanyi M.* Personal Knowledge. L., 1959.
265. *Sartre J.P.* L'être et le neant. Paris, 1957.
266. *Sperry R. W.* Forebrain Commissurotomy and Conscious Awareness. — The Journal of Medicine and Philosophy, 1977, N 2.
267. *Spreen O., Benton A., Fincham R.* Auditory Agnosia without Aphasia. — Archives Neurologiques (Chicago), 1965, N 1.
268. *Szentagothai J.* The neuronal machine of the cerebral cortex as a substrate of psychic function.— 16-th World Congress of philosophy. Section parers. Düsseldorf, 1978.

269. *Tatarkiewicz W.* Przewycie estetyczne: dzieje pojecia. — *Studia filozoficzne*, 1973, N 6.

270. *Tatarkiewicz W.* Analysis of Happiness. Warszawa — The Hague, 1976.

271. The brain's mind: A neuroscience perspective on the Mind-Body problem. N. Y., 1980.

272. The Self in social psychology. Ed. by D. M. Wegner, R. R. Vallacher. New York — Oxford, 1980.

273. *Thorp J.* Free will: A defence against neurophysiological determinism. Berlin, 1980.

274. *Turner V. W.* The ritual process: Structure and anti-structure. Harmondsworth, 1974.

275. *Vinken P. J.* Development in scientific documentation in the long term. — *Journal of the American society for informational science*. Baltimore, 1974, vol. 25, N 2.

276. *Zweig S.* Sternstunden der Menschheit. Zwölf historische Miniaturen. Frankfurt a. M. — Hamburg, 1964.

**ЕЩЕ РАЗ О ПРОБЛЕМЕ ИДЕАЛЬНОГО
(В СВЯЗИ С КНИГОЙ К. ЛЮБУТИНА И Д. ПИВОВАРОВА
«СИНТЕТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ИДЕАЛЬНОГО».
ЕКАТЕРИНБУРГ — ПСКОВ, 2000)**

Эта статья написана мной по настоятельной просьбе откликнуться на указанную книгу одного из ее авторов — Константина Николаевича Любутина, к которому я отношусь с искренним уважением. Снова проблема идеального! В советской философии она звучала постоянно, вызывая острые дискуссии. В новые времена с их крутой переоценкой ценностей эта тема поблекла, хотя изредка ей посвящаются отдельные статьи и даже книги (см., напр.: *Дрена Г. Н.* Проблема идеального в философии. От античности до наших дней. Самара, 1995).

Раньше все у нас были воинствующими материалистами и атеистами, сейчас большинство стало вдруг идеалистами и как бы верующими. Демонтаж диалектического материализма не отменил, однако, классические философские проблемы, выражавшиеся в его лексиконе.

Важно отметить, что «проблема идеального» (по своему названию, ряду терминологических особенностей и формулировок) представляла собой специфический продукт марксистской философии, связанный с гегелевским наследием. Ни в западной, ни в восточной философии XX века она в таком виде не фигурировала. Однако суть данной проблемы, несмотря на разные терминологические оформления, всегда составляла краеугольный камень философской мысли. Поэтому далеко не лишены смысла рассуждения Ф. Энгельса об основном вопросе философии. Концептуальное противостояние материализма и идеализма сохраняется, приобретает новые формы, и ключевым пунктом этого противостояния является объяснение природы духовного (сознания, психического).

Как это ни странно, в нашей философской литературе не получило должного отображения то обстоятельство, что в западной философии, начиная с середины XX века, возник-

ло мощное материалистическое движение, представленное десятками ведущих мыслителей (Г. Фейгл, У. Селларс, Дж. Смарт, У. Плэйс, Д. Армстронг, Т. Нагель, А. Куинтон, Д. Дэвидсон, Т. Уилкерсон, Дж. Фодор, Х. Патнэм, А. Данто, Эд. Уилсон и др.; свой вклад в обоснование крайних вариантов редукционистского материализма внесли в свое время П. Фейерабенд и Р. Рорти). Оно было связано с разложением логического позитивизма, реабилитацией онтологической и «метафизической» проблематики; центральным пунктом дискуссий стал в нем вопрос о соотношении «ментального и физического», «духовного и телесного», «сознания и мозга» (что на нашем языке приблизительно звучит как соотношение «идеального и материального»). Это постпозитивистское движение породило такие направления, как «научный материализм», «функциональный материализм», «эмерджентистский материализм» и весьма слабую им оппозицию дуалистического толка (К. Поппер, Дж. Экклс, Э. Полтен).

Особый интерес представляет «эмерджентистский материализм» (Дж. Марголис, М. Бунге, Р. Сперри и др.). Это направление решительно противостоит тем разновидностям материализма, которые пытаются осуществить редукцию «ментального» к «физическому», оно рассматривает «сознание» как функциональное свойство, возникшее в процессе развития высокоорганизованных материальных систем, как продукт самоорганизации и условие социальных новообразований (см.: *Марголис Дж. Личность и сознание. Перспективы нередуктивного материализма*. М., 1986; написанная в ключе аналитической философии, эта книга может быть чрезвычайно полезной для понимания диапазона проблемы идеального и средств ее разработки).

В свое время я тщательно следил за развитием указанных направлений, вел библиографию, попытался проанализировать, упорядочить и критически оценить эти западные материалистические концепции в ряде статей, опубликованных в журнале «Философские науки» в 1975—1979 гг., а потом в моей книге «Информация. Сознание. Мозг» (М., 1980, гл. 1 и 2). Но скоро объем литературы настолько возрос, что следить за ней оказалось не по силам, и я ограничился лишь выборочным и беглым ознакомлением с новыми монографиями

(чтобы судить о масштабе публикаций по указанной тематике, достаточно сказать, что они насчитывают более двухсот монографий и тысячи статей в ведущих англоязычных философских изданиях).

Недавно у нас вышла в переводе книга английского философа Стивена Приста, носящая в основном обзорный характер, которая дает некоторое представление о путях разработки проблемы «духовного и телесного» в современной западной философии, четко выделяет три основных подхода к ее решению: материализм, дуализм-, идеализм; автор показывает пути материалистической разработки указанной проблемы в западной философии за последние десятилетия и сам отстаивает позицию, согласно которой «мышление есть ментальная активность мозга, а опыт есть феноменологическая трансформация физического окружения» (см.: *Прист Стивен. Теории сознания. М., 2000, с. 277*).

Серьезная разработка проблемы идеального (я буду пользоваться все же «нашим» термином «идеальное») немислима на современном уровне без учета опыта и результатов исследования данной проблематики в рамках аналитической философии, тех разделов западной методологии науки, интересы которых концентрируются на соотношении «духовного и телесного» (более точно по-английски это обозначается как *mind-brain problem* и *mind-body problem*). Разумеется, такая разработка должна опираться вместе с тем на новейшие достижения науки, прежде всего психологии, нейрофизиологии и в особенности тех областей знания, предметом которых служат информационные процессы, компьютерная технология, кибернетические устройства, теоретические вопросы функционирования самоорганизующихся систем.

Мы как-то незаметно вступили в информационное общество — новый этап земной цивилизации. Бурное развитие информационных технологий, средств массовых коммуникаций существенно изменяет образ жизни, систему привычных смыслов, ценностей и целей, ставит перед лицом небывалых перспектив и проблем личного и глобального характера. Гигантскими темпами разрастается и пронизывает все поры социальной жизни виртуальная реальность. Складывается ситуация, в которой становится все труднее разграничивать

виртуальную реальность от подлинной реальности, от того, что некоторые западные философы называют «реально реальным» (природные и социально-предметные объекты, их действительные свойства и отношения). Выработанные в ходе эволюции и антропогенеза способы диагностики подлинной реальности дают существенные сбои, объективные критерии реальности все чаще подменяются критериями правильного исполнения роли, трафаретами моды, суггестивными клише, которые формируются средствами массовых коммуникаций.

Для человека же в большинстве случаев жизненно необходимо знать подлинное положение вещей, *знать правду*. И это относится не только к объективно реальным предметам, событиям, обстоятельствам, но и к субъективной реальности других людей, особенно к их действительным намерениям, чувствам, решениям (а в равной мере это относится и к нашей собственной субъективной реальности, в ценностно-смысловой организации которой фундаментальную функцию выполняет способность и склонность к самообману). Виртуальная реальность есть информационная реальность и, следовательно, есть особая разновидность объективной реальности, которая обладает специфическими средствами и возможностями воздействия на индивидуальное и массовое сознание и во все большей степени формирует их в наше время.

Все это порождает новые вопросы и аспекты проблемы идеального, новые планы исследования природы субъективной реальности в ее связях с объективной реальностью, и они настоятельно требуют разработки. Однако и ряд старых, традиционных вопросов сохраняет свою теоретическую актуальность и заслуживают обсуждения. Кроме того, весьма полезно не забывать наш собственный исторический опыт, тем более сравнительно недавний, чтобы яснее видеть анахронизмы и, главное, новые задачи.

В 60—70-х годах *прошлого* (!) века в советской философской литературе по проблеме идеального шли нешуточные баталии, в которых я принимал активное участие, полемизируя с Э. В. Ильенковым и его многочисленными сторонника-

ми (из-за чего мне, кстати, пришлось трижды защищать докторскую диссертацию). Ровно двадцать лет назад я закончил монографию «Проблема идеального», которая после двухлетних издательских испытаний все же была, наконец, опубликована (изд. «Мысль», 1983). В ней предпринималась попытка систематического анализа указанной проблемы и главной целью ставилась реабилитация философской темы индивидуального сознания, низведенной тогда в соответствии с гегельянско-марксоидной парадигмой к полному ничтожеству в сравнении с категорией общественного сознания. Все вершил тогда у нас общественный субъект («народ», «класс», «партия»). Что значил, что мог жалкий «индивидуум»? Если он в чем-то выпадал из «народа» или «партии», он просто переставал существовать.

Такова была тогда безраздельно господствовавшая идеологическая и соответственно философско-теоретическая ситуация. Она оформлялась и постоянно подпитывалась трудами представителей философской епархии, часть которых обладала недюжинными теоретическими способностями (многие из них к тому же искренне верили в свои концептуальные конструкции, призванные «развивать» единственно правильное учение). Теперь-то мы хорошо знаем: дай талантливому профессионалу тему и задачу, заплати ему как следует (или обеспечить иным способом его сильный интерес), и он тебе сварганит нужную заказчику «концепцию», весьма правдоподобную, включающую привязку к классикам, исторические аргументы, несомненные факты, многие вполне рациональные положения и попробуй потом все это опровергнуть! Потратишь полжизни. Философия — не арифметика и не химия, тут властвуют иные формы доказательности и убедительности, ибо могут быть теоретически равноправны противоположные исходные посылки, допускающие к тому же различные интерпретации, тут в необъятном поле неопределенности — простор для интеллектуальных игр, для «плюрализма дискурсов».

Поэтому дискуссии здесь столь мучительны и зачастую малопродуктивны. Твой оппонент пребывает в другом «измерении», он тебя не слышит, его символы *веры* нечувствительны к логическим контраргументам и противоречащим фактам, они легко вытесняются или реинтерпретируются в

нужном ключе, и дело обычно доходит до лобового или завуалированного указания на социальную, моральную, профессиональную (а в былые времена — на идеологическую!) неполноценность оппонента. Такие финальные аккорды дискуссий были весьма характерны в советскую эпоху, и я в полной мере испытал на себе их действенность в ходе обсуждения проблемы идеального.

Однако не все столь мрачно. Философские дискуссии, конечно, неизбежны (являются типичной формой философской коммуникации), они стимулируют творческую мысль, способны, как показывает исторический опыт, оказывать существенное влияние на развитие новых подходов, концепций, истолкований классической тематики, обновление проблем, на формирование мировоззренческих и методологических установок и векторов духовной активности в целом. Правда, критерии оценок подобного рода результатов философских споров, дискуссий — отдельная и довольно сложная проблема, которая в свою очередь служит предметом перманентных дискуссий.

Чтобы дискуссия была продуктивной, надо позаботиться, прежде всего о четком определении (признаваемом обеими сторонами) обсуждаемого вопроса и о его рассмотрении в единой концептуальной плоскости (также согласованной обеими сторонами); разумеется, при этом не должно быть расхождений относительно обычных методов опровержения и логического обоснования. Основные тезисы и контртезисы должны быть представлены в форме, удобной для критики, и, конечно, важно соблюсти такое простое условие, как равноправие сторон, не обремененных какими-либо заведомыми преимуществами (из-за принадлежности к тому или иному философскому клану, причастности к «великому учению», например Гегеля, Маркса и т.п.). Каждый выступает как обычная личность и несет всю полноту ответственности за свои теоретические построения.

Таковы элементарные условия, без соблюдения которых вести дискуссию не имеет смысла. Внимательно прочитав указанную книгу К. Любутина и Д. Пивоварова, я убедился, что систематическая дискуссия между нами по проблеме идеального вряд ли целесообразна, ибо ряд отмеченных выше

условий не может быть соблюден. У нас разные исходные позиции и теоретические задачи, разные подходы к исследованию классической проблематики «психического», «сознания», «духовного»; общий для нас термин «идеальное» употребляется часто в разных смысловых измерениях, которые трудно логически четко соотнести между собой.

Поэтому я ограничусь лишь некоторыми соображениями и критическими замечаниями. У меня есть для этого основания: 1) поскольку авторы утверждают, что «концепция Д. И. Дубровского» служит (наряду с концепциями Э. В. Ильенкова и М. А. Лившица) в качестве одного из «оснований» для построения их «синтетической теории идеального» и что, «будучи трансформированы» в рамках этой теории, взгляды указанных лиц «перестают логически исключать друг друга как аспекты единой теоретической системы» (с. 69; здесь и далее при цитировании книги К. Любутина и Д. Пивоварова, а также при ссылках на те или иные ее места будут приводиться лишь обозначения страниц); 2) поскольку авторы книги подвергают весьма резкой критике разработанный мной информационный подход к пониманию явлений субъективной реальности, составляющий один из разделов концепции идеального (см.: *Дубровский Д. И.* Информация, сознание, мозг. М., 1980; его же: *Проблема идеального.* М., 1983, гл. IV). Именно по указанным двум пунктам я бы и хотел высказать свои возражения.

Сначала несколько слов о «синтетической теории идеального». Я оставляю в стороне вопрос об адекватности в данном случае термина «теория» (у меня иное понимание того, что допустимо именовать теорией). Взгляды под названием «синтетическая теория идеального» были высказаны еще в середине 80-х годов Д. В. Пивоваровым вначале в нескольких статьях, а затем в его книге (см.: *Пивоваров Д. В.* Проблема носителя идеального образа: операциональный аспект. Свердловск, 1986). В ней автор стремился «объединить» в «снятом» виде мою концепцию идеального с концепцией Э. В. Ильенкова. В новой книге двух авторов, как отмечалось выше, речь идет о «синтезе» уже трех концепций: Э. В. Ильенкова, М. А. Лившица и моей.

Авторы весьма комплиментарно характеризуют каждую из этих концепций как «философское открытие», «значительные открытия этих философов» (см. с. 43, 48 и др.). Лично я не могу принять столь высокую оценку, ибо никакого открытия не сделал. Приняв исходное определение идеального в качестве субъективной реальности, я попытался последовательно провести его во всех основных планах проблемы идеального (онтологическом, гносеологическом, аксиологическом и праксиологическом) и во всех основных плоскостях ее традиционного анализа (ее естественно-научных и общенаучных аспектах, в вопросах понимания общественного сознания и его соотношения с индивидуальным, категорий идеализации, идеала и идеологии, в объяснении деятельной способности человека, процессов распрямления и опредмечивания, социальной деятельности и общения, творчества и экзистенциальной проблематики; значительное внимание было уделено специальному анализу ценностно-смысловой структуры субъективной реальности — в книге «Проблема идеального» этому посвящена отдельная глава).

Повторяю, я стремился добиться логически непротиворечивого истолкования многоплановой, многомерной проблемы идеального в едином и простом ключе и тем самым предложить один из способов ее *концептуальной* интерпретации и разработки, противопоставив такой подход гегельянско-марксоидным трактовкам идеального с их призрачным, уничижительным, марионеточным образом личности, реального живого человека (наиболее видным представителем такого направления мысли и был как раз Э. В. Ильенков). Какое же тут «открытие»?

Не вижу я «открытия» и в концепциях М. А. Лившица и Э. В. Ильенкова (более того, не уверен, что выраженные в их публикациях взгляды могут быть с полным правом названы *концепциями*, поскольку концепция, как мне кажется, предполагает гораздо более стройную, логически выверенную, базирующуюся на четком и ясном основании систему знания).

Суть позиции М. А. Лившица в том, что идеальное нельзя ограничивать лишь социальным качеством (в этом пункте он выступает против Э. В. Ильенкова): «Идеальное есть во всем, оно есть и в материальном бытии, и в сознании, оно есть и в обществе, и в природе, или же его нет нигде» (*Лившиц М. А.*

Об идеальном и реальном // Вопросы философии, 1984, № 10, с. 21). Автор опускает вопрос о логическом соотношении понятий идеального и материального, с самого начала употребляет «идеальное» в смысле, близком к понятиям идеала, совершенства, высшего образца, и этим ограничивается. По его словам, «идеальное — нечто хорошее, а не плохое или безразличное» (там же, с. 134), идеальное есть «норма всякого бытия» (там же, с. 140). Но при такой трактовке «идеального», когда оно сводится лишь к производному от «идеала», вся острота проблемы ступшевывается. Конечно же, «хорошее», «образцовое», «совершенное» может существовать, где угодно, включая и природу, и сознание. Остается, правда, каверзный вопрос: кто и как определяет критерии отбора «образцового» и «совершенного»? Одно дело — когда это нам задано Абсолютной Идеей, Богом, когда постулируется платоновский мир идей и т.п., другое — когда критерии формируются самими людьми. В последнем случае как раз и возникает множество трудностей.

Сложнейшая проблема соотношения эмпирического и теоретического решается у М. А. Лившица «просто»: оказывается, в отдельных предметах их «родовая сущность» просвечивает ярче, чем у других, и тогда мы выбираем его в качестве «образца», «эталона». Это на примерах поясняют К. Любутин и Д. Пивоваров (см. с. 49). Выходит, им заранее известны «родовые сущности». Такой драгоценный дар они, конечно, унаследовали от Гегеля. (Стоит, например, обратить внимание на с. 42, где авторы приводят мысль Гегеля о том, что встречаются такие вещи-индивиды, которые являются «хорошими окнами в сущность», не замечая, что «открытие» М. А. Лившица почти дословно повторяет эту мысль.)

Что касается позиции Э. В. Ильенкова и его сторонников, то она не раз подвергалась мною подробному критическому разбору (см.: *Дубровский Д. И.* Мозг и психика // Вопросы философии, 1968, № 8; его же: По поводу статьи Э. В. Ильенкова «Психика и мозг» // Вопросы философии, 1969, № 3; его же: О природе идеального // Вопросы философии, 1971, № 4; его же: Психические явления и мозг. М., 1971; его же: Проблема идеального. М., 1983; его же: Категория идеального и ее соотношение с понятиями индивидуального и обществен-

ного сознания // Вопросы философии, 1988, № 1, и др.). Поэтому не стану повторяться, приведу лишь суть его концепции в трактовке К. Любутина и Д. Пивоварова.

Как они полагают, «открытие» Э. В. Ильенкова состояло в том, что он определил идеальное как «схему практики», «схему предметной деятельности». «Схема практики (алгоритмы, операции, стереотипы) являются носителем информации о родовых свойствах вещей в пространстве между объектом и субъектом» (с. 52). Э. В. Ильенков «утверждал взгляд на идеальное как на материально-нематериальный феномен. Рождаясь во внешней материальной деятельности и выступая ее реальным моментом, схема практики (идеальное) есть объективная социальная реальность, независимая от сознания индивида» (с. 54—55). Авторы справедливо подчеркивают, что концепция Э. В. Ильенкова опирается на психологическую теорию интериоризации и получает с ее стороны серьезную поддержку (А. Н. Леонтьев, В. В. Давыдов, П. Я. Гальперин, Л. Б. Ительсон и др.).

Сопоставляя все три концепции, авторы «синтетической теории идеального» полагают, что «идеальное есть не просто либо субъективная реальность, либо схема практики, либо объективный эталон, но представляет собой системное свойство всего отношения субъекта и объекта» (с. 62—63). «Но это такой вывод, который сближает развивающийся материализм с гегелевской теорией идеального» (с. 63). «Синтетическая теория идеального» построена в гегельянской традиции и лексике, с ее терминами «положенного», «снятого», «представленного», «в себе бытия», «самобытия», «своего иного» и, конечно, «рефлексии» и «клеточки». Опирируя терминами такого рода, авторы дают идеальному различные характеристики и определения, среди которых доминируют квалификации идеального как внутренней стороны взаимодействия субъекта и объекта (с. 66 и др.), как «взаимного (!) отражения субъекта и объекта» (с. 70, 76 и др.), т.е. «единство материального и нематериального полюсов» (с. 70). Авторы вводят своеобразный объект — «эмержент, творцом которого является идеальное как взаимное отражение субъекта и объекта» (с. 66), они характеризуют идеальное как опосредствованное отражение, как «сверхчувственное и нематериальное» (с. 71—72).

Но, пожалуй, центральное место у авторов занимает «операциональное» истолкование идеального как схемы деятельности, связанное с «теорией интериоризации». Они пытаются реанимировать операционализм Бриджмена (этому в книге посвящается целый раздел), вслед за ним утверждают, что всякое понятие сугубо операционально, более того, высказывают радикальное убеждение, что чувства и разум «произрастают из одного общего для них начала (операции)» (с. 181). В книге есть специальный раздел, озаглавленный «Операция как субстанция идеального образа». Авторы пишут: «Если взаимодействие — субстанция всякого бытия, то взаимоснятие субъекта и объекта в процессе их взаимодействия является самодостаточным и творящим основанием идеального образа, его конкретной субстанцией» (с. 130).

Я должен прямо сказать, что философская ментальность такого типа мне чужда, хотя она вполне традиционна и имеет право на существование. В книге немало интересных сообщений и материалов (например, о трех аспектах Эйдоса у Демокрита, о разных подходах к проблеме истины и ее критериев и др.). Заслуживает поддержки общая классическая позиция авторов, в которой центральное место занимают категории субъекта и объекта. В последние десятилетия философские авангардисты не раз пытались их дезавуировать. Представители нынешней постмодернистской моды почитают за правило заявлять о «смерти субъекта», но самих себя почему-то хоронить не собираются. Авторы обстоятельно раскрывают фундаментальное значение для философии указанных категорий, подчеркивают значение классической традиции, идущей от Канта и Гегеля. Книга написана специалистами высокой квалификации, и, безусловно, читатель найдет в ней для себя немало полезного.

Однако я не ставлю своей задачей анализ книги, детальный критический разбор «синтетической теории идеального» и далее ограничусь лишь ответами на критику в мой адрес.

Видимо, вначале надо все-таки сказать, что авторы не вполне корректно излагают и интерпретируют ряд положений моей концепции (см., например, с. 58, где в четырех те-

зисах излагается якобы ее основное содержание). Странно, что, решив уделить столь много внимания моим взглядам на проблему идеального, они не нашли нужным познакомиться с книгой «Проблема идеального», в которой эти взгляды представлены наиболее полно и систематично (к тому же это все-таки была первая в советской философской литературе монография по данной проблеме). Авторы ссылаются лишь на мою книгу «Психические явления и мозг», вышедшую еще в 1971 году, и на две статьи, в которых проблема идеального затрагивается крайне фрагментарно. Из этих работ, весьма неполно отражающих мою концепцию, берутся отдельные, наиболее «удобные» положения и толкуются так, как это «проще», а главные мои работы по данной теме как бы вовсе и не существуют.

Кстати, такая способность «не замечать» самые важные публикации своих оппонентов у нас встречается довольно часто. Это обусловлено во многом клановыми интересами и сложившимися мифологемами. Хочу привести один показательный пример (прошу читателя извинить за небольшое отступление, которое мне, однако, представляется здесь вполне уместным, более того, существенным для нашей темы). В 70-х годах стараниями хорошо известной группы философов и психологов у нас был создан миф о четверых слепоглухих от рождения, которых благодаря методам, основанным на марксистской теории личности, вывели на высшие уровни культуры — все они успешно окончили психологический факультет МГУ. Несколько лет пресса гремела о «выдающемся достижении марксистско-ленинской науки». По этой тематике было защищено более десятка философских диссертаций. Главным организатором и идеологом «выдающегося достижения» был Э.В. Ильенков (см.: *Ильенков Э. В. Становление личности: к итогам научного эксперимента // Коммунист*, 1977, № 2). В действительности никто из них не был слепым и глухим от рождения, они утратили зрение и слух (и то не полностью!) в сравнительно позднем возрасте, когда у них уже сформировались система предметных образов и развитая речь. В первые годы перестройки идеологический пресс ослабел, и мы организовали широкое обсуждение проблемы слепоглухих. В нем приняли участие ведущие сурдо-

педагоги и дефектологи (в том числе директор НИИ дефектологии), психологи (включая директоров обоих наших Институтов психологии), видные философы; один из знаменитой четверки — С. А. Сироткин, ставший к тому времени заведующим сектором социальной реабилитации слепоглухих, выступил с основным докладом. В результате миф был полностью разоблачен, выступления всех участников обсуждения опубликованы в форме отдельной книги (см.: Слепоглухонемой: исторические и методологические аспекты. Мифы и реальность. М., 1989).

Казалось бы, все ясно! Но не тут-то было. Книгу эту, несмотря на столь авторитетных и именитых специалистов в области дефектологии и психологии, «не замечают», в ходу прежняя мифология, подогреваемая философами определенной ориентации. Вот и в книге К. Любутина и Д. Пивоварова мы сталкиваемся с подобным фактом. Стремясь обосновать свой тезис, что операция есть «субстанция идеального образа», что она лежит в основе всякого понятия (см. с. 154 и др.) и поэтому последние не могут являться результатом обобщения чувственных данных (например, зрительных восприятий), авторы используют в качестве важнейшего аргумента ильенковскую версию об изначальном отсутствии зрения и слуха у названных слепоглухих: «Если бы понятия были обобщениями зрительных и слуховых ощущений, то у слепоглухонемых из Загорской школы не вырабатывались бы полноценные понятия» (с. 181).

Тезис об операциональной основе всех понятий заведомо несостоятелен (какие «операции» определяют, скажем, понятия «любви», «страха», «поэзии» или «свободы»?). Этот тезис вытекает из «теории интериоризации», которая в лучшем случае объясняет лишь процесс обучения, формирование навыков. По мнению же авторов, указанная теория «сегодня распространяется уже на всю сферу человеческой психики» (с. 145). Такого рода претензии «теории интериоризации» и «деятельностного подхода» А. Н. Леонтьева и др. подвергались мной подробной критике еще тридцать лет назад, и мне к этому сегодня нечего добавить (см.: *Дубровский Д. И.* Психические явления и мозг. М., 1971, с. 170—172, 280—284 и др.; см. так же : *Дубровский Д. И.* Психика и мозг:

результаты и перспективы исследований // Психологический журнал, 1990, № 6, с. 5—9; из новейших критических работ по этой теме см.: Проблема субъекта в психологической науке. Отв. ред. А. В. Брушлинский, М. И. Воловкова, В. Н. Дружинин. М., 2000).

Не могу согласиться с критикой в мой адрес по поводу исходного определения категории идеального как субъективной реальности. Если оставить в стороне «диалектические» ухищрения, с помощью которых «преодолеваются» теоретические трудности и столь часто черное становится серым, потом белым, а иногда серо-буро-малиновым, если строго следовать логике (разумеется, формальной), то понятие идеального должно получить четкое и вместе с тем специфичное лишь для него определение, общее для всех случаев его употребления. Например, для меня определения идеального как «схемы предметной деятельности» или «нормы всякого бытия» (даже если «схема» и «норма» берутся в качестве мысли конкретных людей) являются слишком узкими. Скажем, *моя мысль* о том, что приведенные определения идеального Ильенкова и Лившица являются неудовлетворительными, *есть явление идеальное*, но разве можно считать ее «схемой предметной деятельности» и тем более «нормой всякого бытия»? То же самое относится к определению идеального посредством понятия операции.

В равной степени меня не удовлетворяет определение идеального как «взаимного отражения субъекта и объекта», ибо оно, по крайней мере неспецифично (включает такие взаимодействия, которые заведомо нельзя назвать идеальными). Кроме того, оно слишком абстрактно, допускает множество различных интерпретаций; трудно понять и то, в каком смысле объект отражает здесь субъект.

Я исходил из того, что категория идеального должна охватывать весь круг явлений, которые обычно (на философском, научном и в обыденном языке) именуют духовными, душевными, ментальными, сознательными, психическими отображениями и состояниями, и эта категория должна выражать их *специфику*. Все явления этого рода исходно существуют в *особой форме*. *Моя мысль* не существует в качестве объективной реальности — как внешние предметы и явления или

как, например, наши телесные органы и физиологические процессы, протекающие в организме. Специфическая форма существования мысли может быть названа субъективной реальностью. И для философа материалистической ориентации весь вопрос в том, *как связать* эту субъективную реальность с объективной реальностью, в частности с физической, вещественно-энергетической основой объективно реального бытия. (Здесь уместно будет заметить, почему я предпочитаю именно материалистическую позицию. Это весьма сложный вопрос, он требует, конечно, специального анализа и обоснования. Но кратко на него можно ответить так: потому что такая позиция лучше согласуется с моим жизненным опытом и историческим знанием, с прочными результатами развития науки, в особенности естествознания, наконец, со здравым смыслом. Эта позиция требует большего мужества духа, ибо в экзистенциальном плане не позволяет человеку делить свою ответственность с некой потусторонней, сверхъестественной силой, уповать на ее «мудрое» руководство и поддержку, не говоря уже о надежде на загробную жизнь. В теоретическом же плане материалистическая позиция обязывает преодолевать весьма серьезные трудности при объяснении природы психического, духовного. Приняв же дуалистические или идеалистические постулаты любого толка, мы слишком уж легко «решаем» эту проблему, фактически снимаем ее. При этом я отдаю себе ясный отчет в определенной относительности «материализма» и «идеализма», в том, что принимаемая тут позиция служит то явным, а то неявным правилом, к тому же часто нарушаемым, в интеллектуальной игре, столь давно занимающей философов; более того, я отдаю себе отчет и в том, что в последние десятилетия этот тип интеллектуальной игры стал малопривлекательным, а выигрыш крайне скудным, часто призрачным. Однако, приняв материалистическую позицию, — лучшей для себя я не вижу, — надо быть последовательным.)

Ясно, что мысль постоянно объективируется в словах, вещах и т.п., что она управляет телесными органами. Но воплощенная в звучащих и написанных словах мысль — это уже не мысль как таковая, это бывшая мысль, оставившая лишь свое «содержание», которое может снова обрести статус мыс-

ли, если объективированное «содержание» распредмечивается конкретным человеком. Такого рода опредмечивание и распредмечивание суть пульс социальной жизнедеятельности. Да, мысль постоянно воплощается в слово и дело, мысль как «схема деятельности» воплощена в столе, за которым я сейчас сижу, в любом социальном предмете. Но разве допустимо смешивать мысль (реальную, живую) со столом, иным социальным предметом, с печатным текстом и т.п.? Здесь необходимо четко различать *содержание* мысли и *способ (форму) ее существования*. В ряде контекстов это различие несущественно, но в данном теоретическом контексте — обязательно (эти вопросы подробно анализировались мной в «Проблеме идеального»).

Когда в целях теоретического решения вопроса о связи мысли (и любых иных явлений субъективной реальности) с объективно реальными предметами и процессами обращаются к категории *практики* и ограничиваются лишь абстрактными операциями опредмечивания и распредмечивания, то тем самым воспроизводят гегелевский способ теоретизирования, усвоенный марксизмом. Объяснительные функции категории практики и *деятельностного подхода* в философии Гегеля (с ее постулатом Абсолютного Духа!) выглядели достаточно органично, ибо относились к самопреобразованию духа. Связи и взаимопереходы субъективной и объективной реальностей не составляли для Гегеля серьезной проблемы, ибо все это были связи и переходы различных состояний того же духа. Серьезные, мучительные проблемы тут возникают для тех, кто отвергает постулат об особой духовной субстанции и предпочитает материалистическую позицию. Для многих из них (я имею в виду прежде всего себя) объяснение, опирающееся на категорию практики, недостаточно. Оно неудовлетворительно, во-первых, потому, что тут налицо явная тавтология. Ведь материалистическое понимание практики уже *исходно* содержит единство объективно реальных и субъективно реальных процессов, взятых в нерасчлененном виде. И когда оно используется для объяснения связи материального и идеального (или даже для понимания «идеального» в трактовке авторов как «единства материального и нематериального полюсов»), то лишь повторяет то, что уже явно и

неявно заложено в понимание практики. Для любого здраво-мыслящего человека всякая *деятельность* несет в себе единство психического и телесного, физического и ментального, материального и духовного (т.е. нерасчлененное единство интересующей нас *логической* оппозиции, выражаемой в разных терминах). Представленная в категориях деятельности проблема идеального (в моем понимании) просто устраняется. Поэтому сторонники деятельностного подхода в философии, бихевиорального подхода в психологии и психофизиологии (в частности, рефлексорной теории) не раз заявляли, что проблема духовного и телесного, ментального и физического, сознания и мозга — это не более чем псевдопроблема, которая должна быть отброшена (см. об этом подробнее в связи с критикой позиции А. Н. Леонтьева, Э. В. Ильенкова, Ф. Т. Михайлова, М. К. Мамардашвили, П. В. Симонова и др. в упоминавшейся выше моей статье, опубликованной в «Психологическом журнале», 1990, № 11, с. 5—9). Несостоятельность такой позиции очевидна в свете задач, которые ставят перед философией, психологией, различными отраслями науки уже первые этапы развития информационного общества в связи с острой потребностью уточнения критериев реальности, гигантским разрастанием виртуальной реальности, выяснением соотношения ее с субъективной реальностью и объективной реальностью.

На мой взгляд, раскладывание пасьянсов с понятиями практики при осмыслении проблемы идеального — пройденный этап, это давно уже выработанная философская штольня. На этом пути вряд ли можно что-либо встретить, кроме банальностей, выражаемых в мудреной гегелевской терминологии.

Рассмотрим все же аргументы К. Любутина и Д. Пивоварова. Приведа мой тезис: «если материальное обозначает объективную реальность, то тогда идеальное должно обозначать субъективную реальность», авторы пишут: «Третьего, как говорится не дано: или-или. Но такая точка зрения нам не представляется убедительной, во-первых, потому, что существует еще и практика, в которой, согласно марксистским принципам, совпадают материальное и нематериальное (сознание), а также знаковая деятельность с присущим ей тождеством знака и значения; во-вторых, не ясно, на каком дос-

таточном основании употребляются понятия идеального и сознания как эквивалентные» (с. 69—70).

О «практике» уже было сказано выше. Кроме того, контраргумент логически не корректен: если нечто включает в себя А и Б, то отсюда вовсе не следует, что понятие А и понятие Б не могут находиться в отношении логической противоположности. К этому следует добавить, что, хотя практика и включает в себя духовное, психическое, она с позиции диалектического материализма, которой в основном продолжают придерживаться К. Любутин и Д. Пивоваров, квалифицируется как материальная деятельность.

Что касается понятий идеального и сознания, то в моих работах *нигде* они не употребляются «как эквивалентные». Из того, что сознание определяется как идеальное, не следует, что идеальное должно определяться как сознание. В термин «сознание», кроме того, вкладывается разное содержание (например, Гегелем, диалектическим материализмом, аналитической философией и т.д.), но даже четко определенное понятие сознания употребляется в разных смыслах и отношениях. Здесь в каждом случае требуется конкретный анализ, логически корректное преодоление антиномических ситуаций. В противном случае возникают столь знакомые нам квазитеоретические построения, освященные «диалектической логикой» и способные «доказывать», «обосновывать» что угодно.

Судя по тексту, авторы отождествляют «сознание» и «нематериальное» (см. приведенную выше цитату), но остерегаются впрямую определять сознание в качестве идеального, ибо последнее включает у них материальное. Авторы решительно восстают против «нематериальности идеального»: «У Л. Фейербаха, — пишут они, — который недиалектически позаимствовал у Гегеля «нематериальность идеального» и отбросил рассуждения об объективном «духе» идеального, действительно сложилась трактовка идеально/о как нематериального образа сознания. Но почему мы должны следовать в этом вопросе не за Гегелем и Марксом, а за метафизиком Фейербахом?» (с. 70).

Из этой цитаты хорошо видна общая философская позиция авторов. Но дело даже не в ней, а в элементарной логи-

ке. Почему «трактовка идеального как нематериального» является, по мнению авторов, ложной? Потому, отвечают они, что ложна логическая оппозиция, а следовательно, дихотомия идеального и материального: «Упомянутая выше дихотомия ложна по той простой причине, что термину «материальное» непосредственно противостоит термин «нематериальное», но вовсе не «идеальное», под которым мыслится взаимное отражение субъекта и объекта, единство материального и нематериального полюсов» (с. 70).

Вот тут как раз и обнажаются основные логические неувязки. Конечно, авторы вправе давать свое определение «идеального» как «единства материального и нематериального» (в таком смысле это «единство» можно приписывать и «сознанию»!), но они *обязаны* четко выразить отношение между «идеальным» и «материальным», *обязаны* прежде всего *дать четкое определение «материального»*. Иначе их концепция идеального вряд ли может быть принята всерьез.

В книге, однако, нет специального рассмотрения понятия «материального», это фундаментальное понятие нигде не получает четкого определения (хотя термин «материальное» употребляется весьма часто; в ряде мест ему придаются значения «вещественности», «протяженности» — см. с. 37, 55 и др.). Неясно поэтому и значение «нематериального», а поэтому и «идеального» как «единства материального и нематериального». Более того, становится неясным, что такое «практика», в которой, по словам авторов, «совпадают материальное и нематериальное» (см. с. 69). Хотя «идеальное» содержит в себе «полюс материального», идеальному нигде не приписываются качества вещественности и протяженности, что усиливает чувство неопределенности.

При этом авторы обходят молчанием, не опровергают принятое мной определение «материального» как объективной реальности. Если такое умолчание есть знак согласия (ведь это определение — общее место, в том числе для марксистов), то тогда «нематериальное» есть то, что не является объективной реальностью, и, значит, должно быть названо «субъективной реальностью». В результате для тех, кто предпочитает материалистическую позицию, вполне естественно определять идеальное в качестве субъективной реальности.

Отрицая логическую оппозицию материального и идеального, авторы пишут: «Подлинной противоположностью «идеальному» (репрезентативному отражению) выступает непосредственное отражение» (с. 70). Здесь «идеальное» берется в сугубо гносеологической плоскости, которая доминирует у авторов. А ведь «идеальное» должно раскрываться не только в гносеологическом плане, как отражение, знание, но и в таких планах, как онтологический, ибо оно есть определенная реальность, аксиологический, ибо оно есть *ценностное отношение*, и праксиологический, ибо оно выражает вместе с тем *духовную активность*; если нам предлагают *концепцию* идеального, то эти планы должны быть четко дифференцированы, затем соотнесены между собой и теоретически связаны. Поэтому желательно было бы узнать, «подлинной противоположностью» чему именно выступает «идеальное» в онтологическом, аксиологическом и праксиологическом планах?

Не получив ответа на столь существенный вопрос, хочется сказать, что и сформулированное выше противоположение в гносеологическом плане выглядит неудовлетворительным. Остается неясным, что такое «непосредственное отражение» (несмотря на оговорки авторов о «диалектическом характере» этого понятия и приводимый ими пример с восприятием флага — см. с. 70—71). Получается, что обычное восприятие не может быть определено в качестве идеального явления, таковым является лишь восприятие флага, которое включает его понимание как символа государства. А между тем всякое восприятие у человека в той или иной форме вербализовано и, следовательно, представляет собой «репрезентативное отражение», т.е. несет в себе нечто «сверхчувственное»; степень же «репрезентативности» в данном случае не меняет сути дела. Поэтому «репрезентативность» вряд ли способна служить специфическим признаком «идеального» (она заложена уже в простом условном рефлексе, когда, например, звонок для собаки означает пищу).

Вот те основные соображения и аргументы, которые не позволяют принять критику авторов и тем более их утверждение, что моя концепция идеального входит в «снятом» виде в их «синтетическую теорию» и что в ней объединяются, сливаются воедино концепции М. Лившица, Э. Ильенкова

и Д. Дубровского. Все равно картина остается такая, что воз проблемы идеального тащат лебедь, рак и щука.

Предметом наиболее жесткой критики в книге К. Любутина и Д. Пивоварова стал предложенный мной информационный подход к пониманию явлений субъективной реальности. Хотя он излагался и развивался во многих моих публикациях (начиная с 1965 года), напомним его суть. Будучи убежденным, что философская концепция связи материального и духовного в наше время уже не может замыкаться в сугубо метафизическом кругу, должна получать основательную интерпретацию на общенаучном и конкретно-научном уровнях знания (что является важнейшим условием ее жизнеспособности), я попытался привлечь для этой цели категорию информации и вместе с ней тот теоретический каркас, на который опирается современное объяснение качественной специфики, развития и способов функционирования самоорганизующихся систем.

В самых общих чертах это выглядит так. Всякое явление субъективной реальности интерпретируется в качестве информации (которая обладает не только формальными, но и содержательными, и ценностными характеристиками, а также управляющей функцией). Поскольку информация существует только в кодовой форме и никак иначе, то операция расшифровки кода, декодирования означает лишь переход одного кода в другой, который «понятен» данной самоорганизующейся системе (т.е. может быть использован ею в целях управления; в этом отношении мной выделяются два типа кодов: «естественные» и «чуждые»: первые непосредственно «понятны» данной самоорганизующейся системе, вторые, для того чтобы содержащаяся в них информация стала доступной, должны быть преобразованы в «естественные коды»). Всякое явление субъективной реальности в качестве определенной информации (например, переживаемый мной сейчас образ компьютерного экрана) так же необходимо воплощено в своей кодовой форме; последняя, как свидетельствуют научные исследования, выступает в качестве мозговой нейродинамической системы. Вместе с тем указанная информация дана личности как бы прямо, непосредственно, а ее кодовая организация для каждого из нас

элиминирована, не отображается (я не знаю, не чувствую, что происходит в моем мозгу, когда переживаю тот или иной образ). Это несомненный факт! Я называю его данностью информации в «чистом» виде. Так устроена наша психическая организация. А вот почему она так устроена, как возникла способность психического отображения в ходе эволюции и как она развивалась в ходе антропогенеза, какова природа субъективной реальности — это я как раз и пытаюсь объяснить с целью подкрепления философского обоснования материалистической позиции (см. «Проблему идеального», гл. IV). Такой подход, думается, позволяет исключить вульгарно-материалистический постулат о существовании в мозгу «материальных копий» и, с другой стороны, показать несостоятельность дуалистических решений проблемы духовного и телесного.

К сожалению, К. Любутин и Д. Пивоваров не вдаются в «подробности» моей концепции (отчасти, видимо, потому, что не познакомились с моими основными работами), они берут лишь один тезис о данности информации в «чистом» виде и на нем строят всю свою критику.

Прежде всего авторы замечают, что понятие информации и связанные с ним понятия информации в «чистом» виде и другие, которые я использую в своей концепции, «остаются крайне туманными и мало что объясняющими» (с. 60), что понятие информации «остается мусорным ящиком, в который бросают, как пока ненужное, неотрефлексированные тексты» (там же), и поэтому, мол, современная наука пользуется только понятием количества информации. (Вряд ли по поводу этих высказываний надо приводить возражения!) Далее авторы квалифицируют положение об информации в «чистом» виде «как бессодержательное и ни на шаг не продвигающее вперед в изучении онтологии идеального» (там же) и продолжают: «такое же обвинение можно предъявить и к понятию снятия как виртуального бытия — ключевому понятию гегелевской теории рефлексии, к которому как спасательному поясу, вынужден в конце концов обратиться Д. И. Дубровский, чтобы хотя бы намекнуть о том, как он все-таки понимает природу информации» (с. 60—61).

Интересная вещь! Я нигде и никогда не прибегал к понятию снятия как виртуального бытия, у меня в этом не было

ни малейшей надобности. Откуда это взяли? А вместо того, «чтобы хотя бы намекнуть», я неоднократно подробнейшим образом анализировал понятие информации и доказывал еще двадцать лет тому назад несостоятельность тех оценок этого фундаментального понятия, которые сегодня высказывают К. Любутин и Д. Пивоваров (см.: *Дубровский Д. И.* Информация, сознание, мозг. М., 1980, гл. 3 и 4; здесь же, в гл. 4 специально анализируется соотношение понятий информации и идеального; исследование этого соотношения углубляется в книге «Проблема идеального», где указанному вопросу посвящен специальный раздел 2 в главе IV). Из новейших работ, в которых содержится подробный анализ понятия информации, взятого и в его «качественных» аспектах, можно посоветовать авторам познакомиться с монографией В. И. Корогодина и В. Л. Корогодиной «Информация как основа жизни» (Дубна, 2000).

Теперь посудите сами, о какой дискуссии тут может идти речь? А как было бы интересно и для меня важно иметь действительных оппонентов, давших себе труд серьезно разобраться в моей концепции и способных выдвинуть реальные контраргументы.

Ведь развиваемый мной информационный подход, который столь сурово отбрасывается авторами, основан вовсе не на положении о данности информации в «чистом» виде (на нем они концентрируют главное внимание, считая, что оно составляет суть моей концепции, хотя оно выражает всего лишь очевидный факт, требующий теоретического объяснения). Указанный подход, предполагающий достаточно определенное истолкование категории информации, основывается на понятии о самоорганизующейся системе и **принципе инвариантности информации** по отношению к физическим свойствам ее носителя (одна и та же информация может быть воплощена и передана носителями, имеющими различную массу, энергию, различные пространственные и временные характеристики). Носитель информации и выступает в качестве ее кода. Другими словами, одна и та же информация может кодироваться разными способами. Вот эти весьма простые, удобные для критики положения и кладутся в основу информационного подхода к пониманию природы субъектив-

ной реальности. Из них могут быть выведены довольно интересные следствия. Это касается вопросов о возникновении и развитии в ходе эволюции психической формы отображения и управления, о таком «устройстве» психики, когда в явлениях субъективной реальности нам дана информация как бы в «чистом» виде и способность оперировать ею, в то время как полностью закрыты процессы, происходящие при этом в головном мозгу. Такое «устройство» психики сформировалось в силу принципа инвариантности. Поскольку одна и та же информация может воплощаться в разных по своим физическим, субстратным свойствам носителях, а для адекватного поведения в изменяющейся среде необходима именно информация как таковая, информация о среде и о ряде параметров собственного организма, то отображение носителя этой информации несущественно, и поэтому оно не развивалось в процессе эволюции, а наоборот, усиленно развивалась способность обладания все большим объемом информации и оперирования ею в психической форме (т.е. в «чистом» виде, ибо такая форма «представленности» информации в сложной самоорганизующейся системе является наиболее эффективной для целей управления).

В процессе антропогенеза характерное для психики животных единство отображения и действия расщепляется, функция отображения как бы обособляется, способна в определенных интервалах осуществляться автономно. Это приводит к новому способу оперирования информацией — производству информации об информации, что лежит в основе пробного и игрового проектирования, моделирования возможных, желаемых действий и ситуаций на уровне субъективной реальности и того уникального человеческого качества, которое именуется *свободой воли*. Способность же по своей воле изменять свои состояния субъективной реальности (изменять их «содержание», создавать новые ассоциации и интеграции образов, мыслей) означает в действительности не что иное, как способность управлять по собственной воле определенным классом своих мозговых нейродинамических систем, входящих в мозговую эгоструктуру личности (в силу неотделимости явления субъективной реальности от его мозгового нейродинамического эквивалента, от его кодового носителя!).

Эта способность каждого из нас управлять в определенных пределах собственной мозговой нейродинамикой означает, что мозговая эгоструктура (представляющая наше «Я») является самоорганизующейся системой и, следовательно, акт свободы воли (как в плане производимого выбора, так и в плане генерации внутреннего усилия для достижения цели), выступает в качестве акта самодетерминации. Такой подход позволяет обосновать наличие постоянных **возможностей расширения диапазона наличия возможностей** саморегуляции, самосовершенствования, творчества (это относится и к области духовной деятельности, и к управлению собственными телесными процессами).

Я попытался весьма эскизно обозначить лишь некоторые вопросы, решаемые с позиций информационного подхода (подробно и систематично эти и другие вопросы изложены в моих работах, обозначенных выше). Отдаю себе полный отчет, что информационный подход предназначен для разработки лишь одного из аспектов многоплановой проблемы идеального. Тем не менее интерпретация категории идеального посредством понятия информации позволяет четко зафиксировать и сделать предметом более глубокого анализа специфически человеческий способ «представленности» для личности субъективной реальности с ее самоотображением и самопреобразованием, с характерной для нее свободой движения ее «содержания». В этом ракурсе идеальное и есть не что иное, как данность информации в «чистом» виде и способность оперировать ею с высокой степенью произвольности. Последняя же обуславливает творческие возможности управления собственной телесностью и преобразования объектов внешнего мира.

Изложенное выше является ответом на критические пассажи К. Любутина и Д. Пивоварова, согласно которым в моей концепции идеальный образ будто бы выступает как чистый эпифеномен, не способный участвовать в процессах опредмечивания и распредмечивания: «Поскольку Д. И. Дубровский не принимает ни в какой форме принципы идеализма, то «идеальное» в его концепции действительно предстает как эпифеномен» (с. 59). По мнению авторов, поскольку моя концепция «описывает человеческое сознание как безнадежно

замкнутое в глубинах мозга и никогда не вырывающееся наружу из своей тюрьмы, постольку вытекающая из этой концепции трактовка человеческой свободы не отвечает мироощущению многих людей. Свобода оказывается иллюзией, эпифеноменом. Призыв Д. И. Дубровского к людям свободно творить собственные идеалы и не поддаваться внешнему идеологическому принуждению есть лишь успокаивающая пилюля «Я» узнику, приносящая только минутное облегчение, но не дающая ощущения действительной свободы» (с. 61—62).

Нужны ли тут комментарии? При чем здесь «тюрьма», «призывы Д. И. Дубровского к людям», «успокаивающая пилюля»? Отмечу лишь, что жупел эпифеноменализма — типичный продукт физикалистского мировоззрения, демонстрирующего свою неспособность разрешить классическую психофизиологическую проблему (оно знает лишь путь редукции психического к физическому, а поскольку психическому, субъективному образу нельзя приписывать физические свойства, то он не может служить причиной какого-либо изменения и тем самым оказывается в роли эпифеномена). С позиций информационного подхода упреки в эпифеноменализме лишаются всякого смысла, ибо с самого начала информация полагается в качестве фактора управления.

Обратимся, однако, к более широкой теме, затрагивающей ключевые вопросы теории и практики современного научного познания. Если вы принимаете принцип инвариантности информации (его описание, приведенное выше, может быть уточнено в части того, что следует понимать под «одной и той же информацией», и др.), то это влечет важные методологические и теоретические следствия. Мы получаем решающий аргумент о несостоятельности парадигмы физикализма, которая господствовала в научном познании индустриального общества, и соответственно о несостоятельности ее редукционистской программы. Наряду с физическим способом объяснения вступает в права информационный способ объяснения, приобретающий такое же фундаментальное значение. К примеру, информационная причинность качественно отличается от физической причинности, не может быть редуцирована к ней, ибо в первом случае процесс и результат изменений определяется именно информацией, ее содержательными и цен-

ностными параметрами, а не величиной массы и энергии ее носителя (естественно, что физические закономерности сохраняют при этом свое полное значение). Качественная специфика информационной причинности обусловлена кодовой организацией самоорганизующейся системы, сложившейся в процессе ее исторического развития.

Это открывает новые перспективы интегративных процессов в развитии научного познания, характерные для постиндустриального, информационного общества.

Возникает принципиально новая теоретическая возможность: объединения в одной и той же концептуальной структуре ранее логически разобщенных систем описания и объяснения — *естественно-научного*, физикалистского в своей основе (т.е. в понятиях массы, энергии, пространственных параметров) и *социально-гуманитарного* (в понятиях смысла, ценности, интенциональности, цели). Такая возможность интеграции двух классических категориальных систем, лишенных ранее прямых логических связей, позволяет сделать существенный шаг в разработке проблемы соотношения духовного и телесного, проблемы связи субъективной реальности с ее материальной основой. Ведь здесь главная трудность заключалась в том, как «соединить» «ментальное» и «физическое», если первое необходимо включает свойство интенциональности, а второе его исключает и если первое исключает пространственные характеристики, а второе ими необходимо обладает (многолетние дискуссии на эту тему среди представителей западной аналитической философии чрезвычайно поучительны!). Информационный подход преодолевает эту трудность, поскольку описание информации позволяет логически корректно включать свойства интенциональности, ценности, смысла, а ее кодовая воплощенность предполагает пространственное описание и физические характеристики.

Связь между данной информацией и ее данной кодовой воплощенностью, проще говоря, ее кодом (в интересующем нас случае — между данным явлением субъективной реальности и ее мозговым нейродинамическим кодом) есть связь функциональная, ее выяснение представляет собой **задачу расшифровки кода**. Это задача герменевтического типа, от-

личающаяся от задач физикалистского естествознания. Начало эпохи информационного общества выдвинуло такого рода задачи на передний край научного познания, и в их решении уже достигнуты выдающиеся результаты. Я имею в виду расшифровку генетического кода и практически завершенную расшифровку генома человека. На очереди расшифровка мозгового нейродинамического кода явлений субъективной реальности, несущая в себе колоссальные позитивные перспективы, но вместе с тем таящая и такого же масштаба угрозы для нашей цивилизации.

Задачи герменевтического типа являются центральными в области понимания (и объяснения) личности, межличностных отношений, социальной предметности, общественных событий, политических акций и т.п. Это проблема постижения подлинного смысла, заключенного в некоей материальной оболочке. Главные трудности здесь обусловлены описанным выше принципом инвариантности информации. Однако во всех случаях расшифровка кода (и, значит, понимание) представляет собой не что иное, как преобразование «чуждого» кода в «естественный». Явления субъективной реальности — это информация, данная личности в «чистом» виде, т.е. «представленная» на уровне ее мозговой эгоструктуры в форме «естественного» кода. При таком подходе легко получает разумительное объяснение феномен отображения отображения (т.е. отображения на уровне «Я» собственных субъективно-реальных состояний), а тем самым снимается столь досаждавшая психологам и философам прошлого века проблема пресловутого «гомункулюса».

В этом состоит ответ на критическое заявление К. Любутина и Д. Пивоварова, будто моя концепция содержит «парадокс внутреннего наблюдателя и дешифровщика» (см. с. 162—165). Основанием для усмотрения такого «парадокса» служит неявная посылка авторов о возможности существования информации вне кодовой формы. Как показано выше, подобная посылка несостоятельна. «Дешифровка» означает лишь одно: перевод «чуждого» кода в «естественный». Мозговая эгоструктура, представляющая наше «Я», есть система «естественных» кодов, а поэтому становятся неуместными «дешифровщик» и «внутренний наблюдатель».

В равной мере нельзя принять критические замечания (см. с. 161 —162) о том, что кодированию подлежат лишь физические свойства предмета, но не его социально-культурное содержание (пример с тем же флагом как государственным символом), что в таком случае надо прибегать к «идее кода кодов», а это «уводит объяснение в дурную бесконечность». Не станут же авторы отрицать, что язык есть типичная кодовая система, в которой постоянно реализуются процессы шифровки и дешифровки практически всей доступной нам информации. Постигание сокровенного смысла поэтического текста (гораздо более сложная задача, чем понимание значения флага!) есть также осуществляемое мной преобразование в мой «естественный» код.

Высказанные выше возражения показывают, что я и мои оппоненты находимся в слишком разных концептуальных измерениях, из-за чего в большинстве случаев и возникают недоразумения и создается лишь видимость альтернативных утверждений. На самом деле многие выдвигаемые авторами альтернативы оказываются недействительными, а потому аналогичную участь разделяют и контраргументы. Вот один из примеров. Авторы пишут: «Будучи противоположной, кодовой концепции, операциональная теория идеального образа усматривает субстанцию и носитель идеального образа в системе операций субъекта с объектом» (с. 165). Но есть ли тут «противоположность»?

Элементарный анализ приводит к выводу, что для принятия «противоположности», альтернативности нет достаточных оснований. В худшем случае здесь — неопределенность, в лучшем — логическая совместимость.

Пусть «носитель идеального образа» — это «система операций». А что является «носителем» «системы операций»? Где и как существует «операция»? Ведь если она представляет собой «идеальный образ», то она должна существовать не только в актуальном практическом действии. «Операция» должна существовать по крайней мере и в памяти, а последняя воплощена в деятельности мозга и, как ясно свидетельствует наука, представляет собой кодовую систему (чего, надеюсь, не станут отрицать авторы). Выходит, что «кодовая концепция» оказывается в данном случае логически совмес-

тимой с «операциональной теорией», а вовсе не «противоположной» ей.

Подобных примеров из книги К. Любутина и Д. Пивоварова я бы мог привести довольно много. И это подтверждает, как уже отмечалось, невозможность или неэффективность систематической дискуссии. Однако, думаю, что состоявшийся между нами обмен мнениями все же будет в чем-то полезен. Хотя бы в том, что мы привлекаем внимание к важной классической проблеме, отодвинутой в последние годы на задний план, в какой-то мере стимулируем размышления в этом направлении.

В заключение хочу еще раз подчеркнуть, что по мере развития информационного общества актуальность обсуждаемой тематики будет возрастать. Сохраняя в общих чертах свою классическую форму, она потребует существенных преобразований в плане постановки новых вопросов мировоззренческого, теоретико-методологического и экзистенциального характера, а также в плане решения задач концептуальной стыковки результатов исследований на уровнях философского, естественно-научного и социально-гуманитарного знания.

ВЕРА И ЗНАНИЕ

Классическая проблема соотношения знания и веры приобретает в новом веке повышенную актуальность. Это вызвано, в частности, тем, что в последние десятилетия произошли существенные изменения в массовом сознании. Экономическое и социально-культурное развитие, резко усилившее роль информационных процессов, средств массовых коммуникаций, создало новые условия и факторы формирования сознания. Все в большей мере нагромождаются виртуальные игровые миры, подавляющие чувство подлинности, все в большей степени размываются объективные критерии реальности, которые подменяются критериями правильного исполнения роли. Такая атмосфера, питающая крайний релятивизм и новое мифотворчество, чрезвычайно благоприятна для манипуляций массовым сознанием, для возникновения одиозных символов веры, проявлений фанатизма и легковерия.

Эта ситуация повлияла и на философию, по крайней мере нашла в ней отражение в виде усилившихся тенденций иррационализма, скептицизма, радикального прагматизма, подогреваемых постмодернистской модой.

Вопрос о природе веры приобретает острую дискуссионность при обсуждении проблемы рациональности, кризиса классического рационализма и его новейших истолкований. Понятие веры играет первостепенную роль в анализе оснований эмпирического и теоретического знания, в рассмотрении особенностей вненаучных форм знания, соотношения научного и религиозного миропонимания, широкого круга вопросов, связанных с практической деятельностью: целеполаганием, целереализацией, волей, с духовной активностью в целом.

Ниже мы попытаемся рассмотреть содержание понятия веры в его соотнесенности с понятием знания, учитывая возникающие при этом типичные концептуальные трудности, широкий разброс мнений и оценок, недостаточную система-

тичность и последовательность в разработке указанной темы в нашей философской литературе.

Мы исходим из того, что существует единый феномен веры, который имеет множество разновидностей и образует неустрашимый регистр всякой душевной и духовной деятельности. Определения термина «вера», столь широко используемого в обыденном языке и во многих специальных текстах (философских, научных, религиозных и т.д.), имеют большой разброс, однако в них можно выделить некие инвариантные значения. Анализ всего спектра различных толкований веры предполагает, конечно, обращение к истории философской мысли, ее систематическое рассмотрение в этом плане, что представляет во многом специальную и весьма трудоемкую задачу. Поэтому мы ограничимся в ходе обсуждения проблемы наиболее важными, на наш взгляд, положениями классиков философии о природе веры.

1. ЛОКК. ЮМ. КАНТ О ПРИРОДЕ ВЕРЫ¹

Еще древние мыслители, особенно Платон и Аристотель, обращали пристальное внимание на два важнейших аспекта всякой умственной деятельности: наличие определенного «содержания» и отношение к нему, т.е. его принятие, одобрение, согласие с ним или, наоборот, непринятие, несогласие, включая разные степени таких отношений вплоть до промежуточных, выражающих сомнение, неопределенность. Различные по форме акты принятия, согласия обозначались посредством терминов «достоверное знание», «убеждение», «вера», «мнение» и др. Подчеркнем, *что речь идет не только об истине и способах ее установления, а о более общем свойстве субъекта принимать или отвергать некоторое «содержание», частным случаем которого является принятие чего-либо в качестве истинного.*

Здесь мы на время отвлекаемся от поводов, причин, обоснования самого акта «принятия» и ограничиваемся лишь фиксацией указанного феномена, что важно для наших целей. Однако вопрос о соотношении различных форм «принятия», а также об основаниях, в силу которых совершается этот

¹ Этот параграф написан при участии С. Ю. Конивец.

(или противоположный ему) акт, всегда имел центральное философское значение, выражал главную задачу гносеологии. И тут чаще всего фигурируют две основные формы «принятия», одна из которых выражается понятием знания, другая — понятием веры. При этом первое мыслится как обоснованное, доказанное и потому обладающее достоинством истины, второе — как необоснованное или недостаточно обоснованное, в силу чего такого рода «принятие» признается проблематичным (мы пока оставляем в стороне истолкование веры религиозными мыслителями).

Разумеется, обозначенное противопоставление веры и знания предполагает решение многих мучительных вопросов, касающихся обоснования знания, его надежности, путей достижения истины, и, с другой стороны, выяснения тех специфических оснований, которые вызывают и поддерживают веру, позволяют раскрыть природу этого феномена. Среди классиков философии этим вопросам наибольшее внимание уделяли, пожалуй, Локк, Юм и Кант; многие их рассуждения поныне сохраняют свою актуальность.

Дж. Локк сопоставляет веру с разумом — носителем рационального знания. Он не согласен с теми, кто противопоставляет веру разуму, ибо «вера есть не что иное, как твердое согласие ума», а «оно может быть дано только на разумном основании и потому не может быть противопоставлено разуму»¹. Однако человеку присущ не только ясный свет разума; по большей части он живет «в сумерках вероятности»². А так как ясное и достоверное знание «ограниченно и скудно, то человек часто был бы в полном мраке, и большая часть его действий в его жизни совершенно прекратилась бы, если бы ему нечем было руководствоваться при отсутствии ясного и достоверного знания»³. В таких условиях решения и действия определяются верой.

Локк склонен связывать веру с вероятностью. По его словам, «в тех случаях, когда нам приходится заменить знание *согласием* (курсив наш — Д. Д.) и принять предложения за

¹ Локк Дж. Избр. филос. произв. В 2 т. Т. 1. М., 1960. С. 665.

² Там же. С. 632

³ Там же. С. 631.

истинные без уверенности в этом, мы должны отыскивать, изучать и сравнивать основания их вероятности»; «вероятность восполняет недостаток познания»¹. Существуют различные степени согласия, т.е. веры, которые обусловлены степенью вероятности. Здесь идет речь о том, что можно было бы назвать истинной верой. Однако Локк рассматривает и вопрос о ложной вере, которая противоречит разуму, как всякое заблуждение. Мы еще коснемся этого ниже.

По сравнению с Локком Д. Юм анализирует проблематику веры в гораздо более широком плане. Если у Локка религиозные и нерелигиозные формы веры рассматриваются как бы в одном контексте, то Юм четко выделяет и тщательно исследует такие проявления феномена веры, которые связаны с чувственным знанием и обычными операциями ума, т.е. тем, что в постпозитивистской гносеологии характеризуют как «состояния уверенности» (обозначают термином «belief» в отличие от «faith»; это различие последовательно проводится Юмом).

Природа феномена веры вызывает у Юма повышенный интерес. Вера есть загадочная «операция нашего ума», придающая идее особую «живость и силу». «Этот акт нашего ума, который и образует веру в любое из фактических данных, был, по-видимому, до сих пор одной из величайших тайн философии, хотя никто и не подозревал, что объяснение его представляет какую-нибудь трудность. Что же касается меня, то я должен сознаться, что нахожу данный вопрос очень затруднительным; даже когда мне кажется, что я вполне понимаю сам вопрос, я затрудняюсь в выборе терминов для выражения своей мысли»². Поэтому, как говорит Юм, он «вынужден сослаться на личное чувство каждого, чтобы дать ему совершенное представление об этой операции нашего ума. Идея, с которой мы соглашаемся, чувствуется нами иначе, чем фиктивная идея, которую нам доставляет одно воображение...»³.

Это особое чувство Юм описывает как обладающее повышенной «живостью», «силой», «стойкостью», и оно позволяет нам отличать реальное от нереального. Юм много-

¹ Локк Дж. Избр. филос. произв. В 2 т. Т. 1. М., 1960. С. 648, 634.

² Юм Д. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 196.

³ Там же. С. 196.

кратно подчеркивает, что вера не возникает путем новой идеи или ее присоединения к представлению, а есть именно «способ переживания», и «если бы вера была не чем иным, как новой идеей, присоединяемой к представлению, во власти человека было бы верить во что угодно»¹. С другой стороны, если бы вера была только актом мысли, то это каждый раз приводило бы «к парализации суждения»². Терялся бы внутренний критерий выбора и решимости. Акт мысли является произвольным, вера же возникает спонтанно. «Она есть нечто такое, что не зависит от нашей воли, но должно порождаться некоторыми определенными причинами и принципами, которые не находятся в нашей власти»³. Причем этот внутренний акт порождения веры возникает как бы непосредственно и скрыт от нашего сознания. Я, говорит Юм, «никогда не сознаю подобного акта», «опыт может порождать веру и суждение о причинах и действиях с помощью некоторой скрытой операции, и притом так, что мы ни разу об этом даже и не подумаем»⁴.

Как видим, Юм подчеркивает непроизвольный характер веры и то, что она имеет свои корни в бессознательном. Надо отметить, что он различает первичную веру, связанную с «наличным впечатлением», и вторичную веру, связанную с идеей (которая, согласно установкам сенсуализма, черпает свое содержание лишь из наличных впечатлений, а посему имеет конечный источник веры в последних). Юм использует термины «вера» и «мнение» как равнозначные и, следуя Локку, часто противопоставляет веру достоверному знанию. Как и Локк, он именует веру «согласием», связывает ее с вероятностью, с частотой определенных причинно-следственных отношений. Эта частота образует у нас привычку, которая и служит основой веры. Впрочем, привычка не является единственным источником или условием образования веры. Юм относит к ним еще и идеи, коррелятивные некоторым чувственным впечатлениям, как бы зараженные от них верой, а

¹ Юм Д. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 392.

² Там же. С. 293.

³ Там же. С. 392.

⁴ Там же. С. 204.

также аффекты, «сильное и могучее воображение»¹. Кроме того, «Сильная склонность сама по себе без наличного впечатления иногда порождает веру, или мнение»². Однако, соглашаясь с перечисленными Юмом факторами, способными породить веру, весьма трудно вместе с тем увидеть здесь концептуальную последовательность.

Юм неоднократно подчеркивает очевидность того, что «между простым представлением существования какого-нибудь объекта и верой в это существование большое различие»³, и столь же часто задается одним и тем же вопросом: «в чем состоит различие между верой в какое-либо суждение и недоверием к нему?»⁴, «между тем представлением, с которым мы соглашаемся, и тем, с которым не можем согласиться?»⁵.

Как нам представляется, проводимый Юмом феноменологический анализ выясняет искомое различие, прежде всего в ценностно-праксиологическом ключе. В итоге напрашивается вывод, что вера — это особая естественная способность отличения реального от нереального, имеющая биологические корни. В пользу такого вывода говорит и то, что Юм приписывает подобную способность и высшим животным⁶. Приведем в заключение наиболее полное определение веры, данное Юмом: «Это есть нечто, воспринимаемое умом и отличающее идеи суждения от вымыслов воображения. Оно сообщает им больше силы и влияния, придает им большую значимость, запечатлевает их в уме и делает их руководящими принципами всех наших действий»⁷.

Рассмотрим теперь вкратце взгляды Канта на проблему веры и ее соотношение с знанием. В «Критике чистого разума» Кант оперирует наряду с термином «вера» рядом близких к нему или тесно связанных с ним по своим значениям терминов, различая, например, «веру» и «верование». Он

¹ Юм Д. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 221, 224.

² Там же. С. 321.

³ Там же. С. 193.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 194.

⁶ Там же. С. 286—287.

⁷ Там же. С. 197.

отмечает, что признание суждения истинным «есть факт, происходящий в нашем рассудке и могущий иметь объективные основания, но требующий также субъективных причин в душе того, кто высказывает суждение». Если оно имеет «объективно достаточное основание», то «тогда признание истинности его называется *убеждением*». «Если же оно имеет основание только в частных свойствах субъекта, то оно называется *верованием*». А «верование есть лишь иллюзия»¹.

Мы пока не будем обсуждать то, что Кант именуется «объективно достаточным основанием», обратимся вначале к «субъективным основаниям». Он пишет: «Признание истинности суждения или субъективное значение суждения имеет следующие три ступени в отношении к убеждению (которое имеет также объективное значение): *мнение*, *вера* и *знание*. *Мнение* есть признание истинности суждения, сознаваемое недостаточным как с субъективной, так и с объективной стороны. Если признание истинности суждения имеет достаточное основание с субъективной стороны, но в то же время сознается как объективно недостаточное, то оно называется *верой*. Наконец, как субъективно, так и объективно достаточное признание истинности суждения есть *знание*. Субъективная достаточность называется *убеждением* (для меня самого), а объективная достаточность называется *достоверностью* (для всякого)»².

Эта четкая формула позволяет выявить сильные и слабые стороны кантовской трактовки веры. Обратим внимание на то обстоятельство, что Кант считает концептуально важным выделить различные *степени* «субъективной достаточности» («признания истинности»). Высшую степень составляет убеждение, низшую степень, на грани неуверенности, — мнение. Поскольку Кант разграничивает мнение и веру по признаку «субъективной достаточности» или «субъективной недостаточности», то в этой плоскости понятия веры и убеждения оказываются тождественными, неразличимыми. Это в одном месте отмечает и сам Кант: «С субъективной стороны верование, правда, не может быть отличено от убеждения»³. От-

¹ Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 456.

² Там же. С. 457.

³ Там же.

метим, что здесь «верование» и «вера» тоже берутся как тождественные (этот существенный момент нам еще понадобится).

Далее Кант оценивает роль веры в деятельности теоретического и практического разума. Он считает, что «субъективные основания признания истинности суждения, способные обосновать веру, не заслуживают в спекулятивных вопросах никакого одобрения, так как не могут обойтись без эмпирической поддержки и не могут в равной мере быть переданы другим <...>. Но в чисто *практическом отношении* теоретически недостаточное признание истинности суждения может быть верой. Эта практическая точка зрения основывается или на *приспособленности*, или на *нравственности*, причем первая имеет в виду любые случайные цели, а вторая, безусловно, — необходимые цели»¹. Соответственно Кант различает случайную веру (пример с верой врача, предпринимającego срочные действия в условиях, когда он еще не пришел к пониманию сущности болезни и судит о ней лишь по ее внешним проявлениям) и необходимую веру.

Первую Кант называет «*прагматической верой*». Она «лежит в основе действительного применения средств для известных действий», и такая вера, как оказывается, бывает различных степеней. На примере заключения пари Кант показывает, что «прагматическая вера имеет лишь бóльшую или меньшую степень, смотря по различию замешанных в ней интересов». В этой связи он несколько неожиданно для читателя различает «только верование» и «субъективное убеждение, т.е. твердую веру»². То, что существует слабая и твердая вера, не вызывает сомнений, как и то, что их различение имеет важный смысл. Однако выше, как мы видели, Кант отождествлял «верование», «веру» и «убеждение». Здесь же «верование» противопоставляется «убеждению» как твердой вере. Гораздо корректнее, на наш взгляд, говорить о едином феномене веры и различных степенях веры, высшую степень которой и составляет убеждение (соответственно — о различных степенях «признания истинности», «субъективной достаточности»).

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 458.

² Там же. С. 458—459.

Вряд ли стоит поэтому разграничивать «верование» и «веру» и тем более называть «верование» «лишь иллюзией», как это в начале своего изложения делает Кант. Кроме того, неправильно определять «убеждение» как признание истинности того, что «имеет объективно достаточное основание» (см. выше), ибо это противоречит дальнейшим характеристикам («субъективная достаточность называется *убеждением*» и др.). Так сказать, полная «субъективная достаточность» и есть убеждение, т.е. «твердая вера». Убеждение не может быть вынесено за пределы познающего субъекта, за пределы субъективной реальности. Отмеченные противоречия связаны с тем, что специально не анализируется взаимоотношение «субъективной достаточности» и «объективной достаточности». Ведь полная «субъективная достаточность» (убеждение, твердая вера) оказывается логически независимой от предикатов истины, достоверности, «объективной достаточности», как и вообще от определенного «содержания». Это очевидно: убеждение может базироваться как на полной или частичной «объективной достаточности», так и на полной недостаточности, может выражать истину или чистейшую иллюзию, представлять невыразимое смешение истины и лжи, правды, полу правды и неправды. Сколько раз такого рода «твердую веру» нам демонстрировали всевозможные параноидные субъекты, политические и религиозные фанатики! Но здесь мы переходим уже в другую плоскость анализа проблемы веры (которым займемся позднее, как и обсуждением того критерия, который именуется «значением для всякого, кто обладает разумом»).

Помимо случайной, т.е. прагматической, веры, Кант выделяет «необходимую веру». К ней он относит «моральную веру», «так как здесь, безусловно, необходимо чтобы нечто происходило, именно чтобы я во всех отношениях следовал нравственному закону»¹. Гарантом и основанием моральной веры, согласно Канту, является вера в существование Бога и «будущего мира» (жизни души после смерти). «Но так как нравственное предписание есть вместе с тем моя максима (как этого требует разум), то я неизбежно буду верить в существование Бога и будущей жизни и убежден, что эту веру ничто

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 460.

не может поколебать, так как вместе с этим были бы ниспровергнуты самые основоположения моей нравственности, от которых я не могу отказаться, не став в своих собственных глазах презренным существом»¹.

И здесь Кант жестко противопоставляет *веру* и *знание*. Разум не способен познавать сверхопытное, трансцендентное, а потому мы должны отказаться от попыток теоретического доказательства существования Бога и бессмертия души. Никакое знание о них невозможно. Добиваясь такого знания, разум пользуется основоположениями, которые приложимы лишь к предметам возможного опыта, и, таким образом, переводит трансцендентное в разряд явлений. «Поэтому, — пишет Кант, — я должен был ограничить область *знания*, чтобы дать место *вере*, так как догматизм метафизики, т.е. предрассудок, будто в ней можно преуспевать без критики чистого разума, есть настоящий источник всякого противного нравственности неверия, которое всегда имеет в высокой степени догматический характер»². Вопрос же о соотношении религиозной веры и нерелигиозной представляет принципиальный интерес (и требует специального анализа).

Кроме прагматической и моральной веры, Кант выделяет еще одну ее разновидность. Он рассуждает следующим образом: «Хотя в отношении к некоторым объектам мы ничего не можем предпринять, так что наше признание истинности суждения о них имеет только теоретический характер, тем не менее в некоторых случаях мы можем мысленно задумать и вообразить в отношении к ним какую-либо деятельность, для которой, как нам кажется, у нас есть достаточные основания, если бы только было средство установить достоверность вещи; таким образом, в чисто теоретических суждениях бывает нечто *аналогичное практическим суждениям*; к этим случаям признания истинности суждения слово *вера* подходит, и мы можем назвать такую *веру доктринальной*»³.

Иллюстрируя доктринальную веру, Кант говорит, что он держал бы пари на все, что у него есть, «за то, что по край-

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 460.

² Там же. С. 26.

³ Там же С. 459.

ней мере на какой-либо из видимых нами планет есть обитатели, если бы можно было это проверить опытом. Поэтому, — продолжает Кант, — я утверждаю, что мысль о существовании обитателей других миров есть не только мнение, а сильная вера (за правильность которой я рисковал бы многими благами жизни)»¹. Это показательное высказывание дает повод для обсуждения природы и функций веры под углом весьма актуальных ныне теоретических и практических задач.

Приведя столь яркий пример доктринальной веры и связывая ее лишь с чисто теоретическими суждениями, Кант далее пишет: «Нельзя не признать, что учение о существовании Бога есть лишь доктринальная вера»². Обосновывается это положение так: наш опыт открывает в природе «целесообразное единство», которое способно служить важным руководством в исследовании природы; но единственным разумным условием этого единства является «допущение мудрого творца мира». Называть такое «допущение» («предположение») мнением значит оценивать его слишком низко. Это именно вера, хотя она, «строго говоря, не имеет практического характера», а потому «должна называться доктринальной верой, которая необходимо создается *теологией* природы (физикотеологией)»³. «Слово *вера* служит в таких случаях выражением скромности с *объективной* стороны, но в то же время твердой уверенности с *субъективной* стороны»⁴.

Создается впечатление о некотором противоречии. С одной стороны, Кант отрицает возможность чисто теоретического суждения и, значит, *знания* о существовании Бога. С другой стороны, он признает такую возможность, ибо указанное выше «допущение» («предположение») выводится сугубо теоретически. Вполне естественно было бы квалифицировать это «допущение» («предположение») в качестве гипотезы. Однако Кант возражает против этого на том основании, что гипотеза есть определенное знание: говоря о гипотезе, мы заявляем претензию на некоторое, притом весьма значительное,

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 459.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 460.

знание «о свойствах причины мира», которое невозможно (в силу выводов из критики чистого разума). А потому речь должна идти в данном случае лишь о вере. «Слово же вера относится только к руководству, которое дается мне идеей, и к субъективному влиянию на успехи деятельности моего разума, заставляющие меня держаться этой идеи, хотя я не в состоянии дать отчет о ней в спекулятивном отношении»¹.

Таким способом Кант стремится снять указанное выше противоречие. Тем не менее оно, по нашему убеждению, остается. Несмотря на ряд ценных и глубоких суждений о феномене веры, решение вопроса о соотношении веры и знания является у Канта весьма уязвимым, недостаточно определенным, что проявляется и в трактовке доктринальной веры. В противоположность моральной вере, пишет Кант, «чисто доктринальная вера имеет несколько колеблющийся характер; нередко затруднения, встречающиеся в спекуляции, отдаляют нас от нее, хотя мы постоянно все вновь возвращаемся к ней»². Это замечание Канта показывает, что он отдает себе полный отчет в неустранимости веры из теоретической деятельности разума. Причем вера выступает в ней не просто неким чуждым «привеском», но органически включена в процесс теоретизирования на том или ином его этапе и выполняет не только санкционирующую функцию, пусть условную, но также роль стимула теоретического мышления, его целевого ориентира. Кроме того, всякая вера несет определенное содержание, и это содержание («идея», в которую я верю) есть не что иное, как некоторое знание, несмотря на его во многих случаях проблематичный характер.

Все это не позволяет логически корректно противопоставлять знание и веру (во всех мыслимых случаях и отношениях), такое противопоставление обязательно порождает противоречия и неопределенности. И это связано прежде всего с многомерностью содержания того, что мы именуем знанием. Узкая же его трактовка в смысле лишь достоверного, обоснованного, сугубо истинного знания не выдерживает критики. Следует еще добавить, что вера во всех главных ее специфических чертах не

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 460.

² Там же.

может быть раскрыта лишь в плоскости ее отношения к знанию, т.е. исключительно в гносеологическом плане. Философское рассмотрение веры должно проводиться и в других категориальных измерениях, которые важно четко определить.

Таким образом, изложив трактовку Кантом феномена веры и отношения веры к знанию, мы обнаружили в ней некоторые противоречия. В «Критике чистого разума» — этом грандиозном по своей содержательности, аналитической проработке, по богатству и глубине мысли творении Канта — рассуждения о вере составляют, на наш взгляд, слабое звено, что обусловлено двумя обстоятельствами: 1) недостаточно дифференцированными характеристиками веры, специфичными для разных категориальных планов (гносеологического, аксиологического и др.), из-за чего иногда разные аспекты анализа как бы сливаются, и это порождает отмечавшиеся выше несоответствия и противоречия; 2) пониманием «знания» в слишком узком смысле, что служит условием логического противопоставления знания вере, которое, однако, не всегда четко выдерживается, что порождает ряд противоречий.

2. ОГРАНИЧЕННОСТЬ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА К ПОНИМАНИЮ ВЕРЫ. ЧЕТЫРЕХМЕРНОСТЬ ЕЕ СОДЕРЖАНИЯ

Важно отметить, что установка на противопоставление веры и знания укрепилась в философско-религиозной мысли средневековья. Несмотря на то что в Новое время философия в основном перестала поддерживать идею примата веры над знанием, традиция их логического противопоставления сохранилась, приняв другие формы. Это, кстати, отмечает Локк, говоря, правда, о «разуме» и «вере». По его словам, разум зачастую понимается «как нечто противоположное вере. Само по себе это неточное выражение, но общее употребление настолько укоренило его, что было бы глупо противиться ему или надеяться на его исправление»¹. Эта традиция дает о себе знать до сих пор, препятствуя плодотворному осмыслению феномена веры.

Понятие веры можно логически четко противопоставлять не понятию знания, а понятию неверия. С другой стороны, поня-

¹ Локк Д. Избр. филос. произв. В 2 т. Т. 1. С. 665.

тие знания допускает такого рода противопоставление не по отношению к понятию веры, а лишь по отношению к понятию незнания. Выяснение специфики веры в ее отличии от знания вовсе не требует логического взаимопротивопоставления веры и знания; их различия и связи выражаются в других отношениях. Ниже мы попытаемся проанализировать эти отношения.

Начнем с того, что отношение веры к знанию является далеко не единственным планом исследования веры, который можно было бы считать достаточным для выявления ее существенных свойств и функций. Другими словами, содержание понятия веры не исчерпывается сугубо гносеологическим планом. Философский подход предполагает рассмотрение этого содержания в четырехмерной системе координат, а именно: в онтологическом, гносеологическом, аксиологическом и праксиологическом планах. Каждое из этих четырех «измерений» выступает в качестве особой категориальной структуры, которая не может быть редуцирована к другой, но в то же время связана с остальными. Эти четыре категориальные структуры соответствующим образом дискретизируют основную философскую проблематику¹.

Указанная четырехмерность присуща содержанию «веры» как философского понятия и определяет основные направления его анализа². Необходимо четко выделить каждое направление и затем соотнести его с остальными.

В *онтологическом* плане вера выступает как определенная реальность, и мы задаемся вопросами: как, где, в каких формах существует вера, каковы ее свойства, функции, способы осуществления. Вера есть явление субъективной реальности. В такой форме она существует на уровне индивидуального субъекта. Однако веру можно приписывать коллективному, массовому и институциональному субъектам. В таких надличностных формах существование веры предполагает опредмечивание, объективацию ее «содержания» и распредмечивание,

¹ См. подробнее: *Дубровский Д. И.* О специфике философской проблематики и основных категориальных структурах философского знания // Вопросы философии. 1984. № 11.

² См.: *Евстифеева Е. Л.* Феномен веры. Автореф. докт. дисс. М., 1995. С. 13—14.

субъективирование последнего. Конечно, и на уровне индивидуального субъекта указанные процессы обязательно имеют место. Однако в надличностных формах веры ее существование всегда прочно закреплено в культурных внешних реалиях (текстах и т.п.). Вместе с тем вне «живой» представленности в субъективной реальности отдельных индивидов никакая вера существовать не может. Эта важная тема заслуживает, конечно, более подробного обсуждения. Мы лишь подчеркнули, что вопрос о том, как и где существует вера (а значит, и как она возникает и как перестает существовать), имеет ключевой характер, в него упираются так или иначе все остальные главные вопросы о природе и специфике веры.

В *гносеологическом* плане вера выступает в качестве акта «принятия» субъектом определенного «содержания», которое представляет собой чувственное отображение, какое-либо суждение или сложное образование в виде учения, теории и т.п. Здесь и возникает главный вопрос о соотношении веры и знания, об истинности или ложности «принятия» субъектом данного «содержания», об основных критериях такого «принятия», о смысле вероятностного знания, о соотношении неверия, сомнения, убеждения. Главное место при этом занимает проблема истинности знания и преодоления заблуждений, соотношения знания и незнания. Чтобы определить взаимоотношение знания и веры, необходимо различать знание как *результат* и знание как *процесс*, анализировать структуру знания, его эмпирический и теоретический уровни, их взаимодействие, учитывать многообразие видов знания, существенно различающихся по своей организации и способам «принятия» (например, научное знание, художественное знание, обыденное знание и др.). Лишь на этой основе можно выяснить место и роль веры в реальных познавательных процессах. Наконец, сама вера служит объектом познания, и то, что мы можем сказать о ней, есть наше знание, которое мы выражаем с большей или меньшей степенью уверенности.

В *аксиологическом* плане вера выступает как ценность и оценка, она означает позитивную оценку определенного «содержания» в форме его «принятия» как *верного*, полезного, значимого, правильного, справедливого, прекрасного и т.п. В этом плане предметом исследования становится природа

ценности, выявляются критерии подлинных ценностей, их основные виды, способы функционирования, типы упорядоченности (иерархический и др.), социально-историческая обусловленность наличных ценностей, принципы их оценки и переоценки, творческого созидания высших ценностей. Феномен веры представлен во всем многообразии ценностной проблематики, выражает потребности, интересы, надежды, идеалы субъекта. Вера есть утверждение ценности, независимо от ранга, независимо от ее конкретного «содержания» и от того, в какой мере последнее обосновано, признается истинным или ложным в соответствии с принятыми субъектом критериями. Здесь отчетливо проявляется логическая несводимость категории ценности к категории знания, хотя отсюда вовсе не следует, что ценностные суждения не подлежат гносеологической рефлексии. Более того, такая рефлексия (теоретический, методологический анализы) позволяет углубить понимание ценности, наше знание о специфической природе ее. Однако тот несомненный факт, что вера есть утверждение ценности и сама есть ценность, свидетельствует о невозможности раскрыть суть и специфику веры лишь в гносеологическом плане.

В *праксиологическом* плане вера выступает как активность, обнаруживает ярко выраженную интенциональность, она есть фактор желания, волнения, целеустремленности. Во всех случаях, начиная с уровня чувственного отображения («чувство реальности» того, что я воспринимаю), вера служит необходимым условием действия, т.е. опять-таки проявляет себя как фактор активности. В *праксиологическом* плане предметом исследования служит активность социального субъекта (или его пассивность), его деятельные способности и формы их осуществления, воля и слабование, целеполагание и целереализация, творческий акт. Это категориальное «измерение» также не может быть редуцировано к какому-либо другому, но предполагает в свою очередь рефлексия в плане онтологической и аксиологической проблематики, что относится и к пониманию феномена веры.

Таким образом, мы попытались показать, что философское понятие веры по своему содержанию четырехмерно: вера есть реальность, принимаемое «содержание», ценность, активность. Дифференцированное рассмотрение каждого аспекта являет-

ся важным теоретическим условием достаточно полного, синтетического отображения и понимания феномена веры. Такая дифференцировка позволяет к тому же четко выделить основные проблемные узлы в исследовании феномена веры и преодолеть бытующую в нашей философской литературе теоретически некорректную установку на рассмотрение проблемы веры в двух планах — гносеологическом и психологическом (в последний как раз и включаются праксиологические и аксиологические аспекты, а это ведет к смешению собственно философского и психологического подходов к этой проблеме)¹.

Из описанных четырех планов исследования феномена веры наибольшие трудности представляет гносеологический план. Характеристики веры как особой реальности, как ценности и активности не вызывают существенных теоретических разногласий. Они возникают при переходе к вопросу о вере и знании. Поэтому мы снова вынуждены вернуться к нему, чтобы рассмотреть его более подробно: это самое узкое место в разработке проблемы веры.

Как отмечалось выше, традиционное противопоставление веры и знания не выдерживает критики, ибо может быть последовательно проведено лишь при условии истолкования знания только как достоверного знания: различие здесь проводится между тем, что принимается на веру, и тем, что доказано. Однако и такое, по видимости логичное, решение оказывается неудовлетворительным. Как хорошо известно, во всяком знании, которое полагается достоверным, есть предпосылочная часть, а она не может быть обоснована в рамках данной системы знания, т.е. фактически принимается на веру. Вместе с тем общепринято, что знание не ограничивается лишь достоверным знанием. Более того, оно не исчерпывается совокупностью достоверного и вероятностного знаний, ибо включает многочисленные формы знания, которые нельзя полностью отнести ни к тому, ни к другому виду. Многообразие знания не поддается линейному упорядочению. Возникают значительные трудности при попытках очертить весь круг того, что следует относить к

¹ См.: *Щербакова Г. В.* Убеждение и его отношение к знанию и вере. Томск, 1984. В этой книге изложена позиция многих авторов, которые придерживаются указанной установки.

категории знания. Они еще более возрастают, когда мы стремимся различать «готовое» знание, зафиксированное тем или иным способом, и становящееся знание, т.е. рассматриваем знание в контексте живого процесса познания. А без этого нельзя рассчитывать на основательное понимание роли веры в познавательных процессах и взаимоотношения веры и знания.

Таким образом, все упирается в принятие определенной трактовки категории знания. Лишь после этого можно решать вопрос об отношении веры к знанию.

В первом приближении допустимо утверждать, что знание есть некоторая информация, которой располагает субъект. Живое актуализированное знание (в отличие от объективированного в тексте и т.п. или хранящегося в памяти) предполагает хотя бы минимальную рефлексию этой информации. Такая рефлексия есть тоже знание, а именно знание о знании. Это обстоятельство важно подчеркнуть, так как первоисточником всякого знания является живое знание, причем момент или, точнее, процесс его рефлексии имеет чисто субъективный характер, представляет собой осознание моего знания, субъективно удостоверяя факт его наличия (и осуществляет ряд важнейших функций, о которых будет сказано ниже). Так же обстоит дело, когда происходит распределение «готового» знания. Это всегда акт *сознания*.

Поэтому всякое живое знание как определенное «содержание» (как информация) представляет собой не только отображение чего-то, но и отображение этого отображения. С последним именно и связан феномен веры. Мы не утверждаем, что вера занимает все поле указанной рефлексии или ограничивается только ею, но она проявляется лишь в ее рамках.

Теперь подойдем к вопросу о вере и знании с другой стороны, посмотрим, существуют ли такие уровни, формы, разновидности или хотя бы примеры знания, которые были бы начисто лишены фактора веры. Для этого придется продолжить попытку как-то очертить область того, что именуется знанием. Уже отмечалось то несомненное обстоятельство, что знание нельзя ограничивать кругом истинного (достоверного, обоснованного) знания. Определение истинности (как и определение других форм оправдания знания) зависит от принятых критериев и может быть отнесено лишь к некоторым четко дискре-

газированным знаниям (с учетом соответствующих способов его выражения и конкретно-исторических обстоятельств). И это, грубо говоря, лишь малая прослойка того поистине необъятного, многомерного, продолжающего ускоренно расширяться континуума, к «содержанию» которого так или иначе, в том или ином отношении прилагают термин «знание».

3. ВЕРОВАТЕЛЬНАЯ МОДАЛЬНОСТЬ КАК СВОЙСТВО ВСЯКОГО ЗНАНИЯ

Задача определения «знания вообще», как свидетельствует история философии и особенно опыт развития эпистемологии последних десятилетий, не имеет единого решения. Однако она не может быть отнесена к числу псевдопроблем и остается мучительным, творчески напряженным пунктом современной эпистемологии. Именно этот вопрос оказывается в центре внимания многих ведущих специалистов в области методологии науки и теории познания. Нам хотелось бы специально выделить в этом плане книгу И. Т. Касавина, представляющую, на наш взгляд, весьма содержательное и продуктивное исследование проблем так называемой неклассической теории познания¹.

Автор убедительно показывает несостоятельность «*демаркационистского подхода*», предлагающего «жесткое противопоставление науки и иных форм познавательной деятельности», и обосновывает необходимость «*типологического подхода*» к исследованию знания. Такой подход, как он считает, «направит основные исследовательские усилия на эмпирический анализ знания во всем его многообразии и сложности»². Это отвечает требованиям современного этапа развития теории познания, открывает новые перспективы и возможности разработки актуальнейших гносеологических проблем.

И. Т. Касавин справедливо полагает, что предикат «являться знанием» неотличим от предиката «считаться знанием» или «функционировать как знание», а отсюда следует, что не только истинное научное знание, но и заблуждения, фантазии, обыденные представления, нравственные реше-

¹ Касавин И. Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб., 1999.

² Там же. С. 27.

ния и т.п. являются формами знания¹. «У нас нет достаточных оснований для связывания понятия знания с каким-либо его отдельным историческим типом; у знания нет и какой-то одной структурно или содержательно адекватной формы; идентификация знания как знания не должна непременно осуществляться на основе некоторой иерархии, лишаящей определенные формы сознания когнитивного содержания»².

С этих позиций знание есть любое «когнитивное содержание», наличествующее у субъекта в данном интервале. Это «содержание» имеет явную или неявную пропозициональную структуру³, в которой выражается *отношение* субъекта к этому «содержанию». Пропозициональная структура — одно из проявлений интенциональности всякого сознательного состояния. Наличие «содержания» уже несет в себе отношение к нему субъекта. В каждом данном интервале это отношение может быть, говоря несколько упрощенно, «позитивным», «негативным» или «неопределенным» (в разной степени).

Общее понятие веры, охватывающее широкий диапазон частных феноменов, как раз и выражает акт «позитивного» отношения к наличествующему «содержанию», то, что выше часто именовалось «принятием» и «согласием». Мы пока отвлекаемся от рассмотрения различных форм «принятия» и его причин, оснований, условий, его соответствия или несоответствия реальности. Для нас сейчас важно подчеркнуть специфику, суть «принятия» определенного «содержания» и

¹ *Касавин И. Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб., 1999. С. 34

² Там же.

³ Как показано Дж. Марголисом, наличие «пропозициональной структуры» можно утверждать независимо оттого, выражена она в языке или нет. К такому выводу он приходит в результате тщательного анализа перцептивного познания (включающего «состояния уверенности») у высших животных, а также у детей, еще не овладевших языком (см.: *Марголис Дж.* Личность и сознание. Перспективы нередуктивного материализма. М., 1986. Гл. 9). Скорее всего это справедливо и в отношении тех субъективных состояний «внесловесной мысли», которые свойственны человеку, обладающему развитой языковой компетенцией.

соотнести его с противоположным отношением «непринятия». Последнее в общем виде иначе именуется как *неверие*.

Между верой и неверием лежит сомнение. Разумеется, такая жесткая дискретизация условна. Между решительной верой и решительным неверием располагается широчайший диапазон переходных состояний, анализ которых требует специального рассмотрения. Однако, независимо от того, вера это, неверие или переходное состояние между ними, речь здесь идет о веровательном аспекте всякого «когнитивного содержания», который из него неустраним. Это означает, что все то, что именуется знанием, по необходимости несет в себе *веровательную модальность* (позитивную, негативную или некую промежуточную между ними; последняя может быть условно представлена в виде спектра значений от близких к нулю до близких к единице).

В более узком и точном смысле вера есть «позитивная» модальность наличного «когнитивного содержания». В широком смысле знание «веровательно» в том отношении, что, обладая определенным «когнитивным содержанием», мы испытываем либо состояние уверенности, убежденности, либо неверия, отрицания, либо сомнения и неопределенности. Вместе с тем всякая вера «содержательна», всегда есть некоторое «принятое» знание.

Такова в самых общих чертах наша точка зрения по вопросу соотношения понятий веры и знания. Разумеется, она нуждается в конкретизации. Поэтому далее мы попытаемся рассмотреть указанный вопрос еще в нескольких планах, не претендуя на концептуальную упорядоченность всех основных планов исследования данной темы.

Прежде всего вернемся к вопросу о многообразии знания. Исходя из принятой нами общей позиции, многообразие знания означает соответствующее многообразие феномена веры.

Критика «демаркационистского подхода» к соотношению научного и вненаучного знания позволила глубже осмыслить исторические, социальные, психологические корни всевозможных символов веры, органически входящих в смысловые структуры современной науки. Более глубоко проанализированы в последние годы содержание и особенности обыденного познания, а также тех разнообразных учений, духовных практик, которые традиционно противостоят научному знанию, хотя нередко оказывают на него существенное влияние

и сами заимствуют у науки некоторые ее средства и результаты (окультизные дисциплины, магия, всевозможные религиозные учения, в том числе нового типа, такие, например, как сайентология, и т.п.)¹. В этой области особенно остро стоит вопрос об истинности, обоснованности, приемлемости исходных символов веры, установок, обобщений, рекомендаций, убеждений, о реальности прокламируемых феноменов.

Вряд ли нужно доказывать, что проблема истинности, соответствия реальности является центральной, важнейшей в оценке знания, а значит, его «вероятельной» модальности. Вера, т.е. «принятие» определенного содержания, может быть истинной и ложной либо недостаточно определенной. Этот вопрос решается конкретно по отношению к данному знанию на основе принятых методов, критериев, процедур. *Проблема истинности знания совпадает по своей сути с проблемой истинности веры.* Здесь фактически одна проблема.

Однако такая позиция, как известно, имеет в истории философии много противников (это касается и современности). К ним принадлежат те, кто в том или ином виде продолжает следовать классическому способу противопоставления знания и веры. Понятно, что они выступают против трактовки истины как одного из способов «принятия» определенного «когнитивного содержания», т.е. как «особого качества веры» (Б. Рассел²) — обоснованного, доказанного, подтвержденного, проверенного «принятия» данного знания, удовлетворяющего требованиям, предъявляемым к истинному знанию. Одним из таких авторитетных противников был К. Поппер, который отстаивал именно «демаркационистский подход» и критиковал приведенную трактовку истины.

К. Поппер отмечает «широкое распространение ошибочного мнения, согласно которому удовлетворительная теория исти-

¹ См.: Касавин И.Т. Цит. соч.; Щавелев С.П. Практическое познание. Воронеж, 1994; Гусев С.С., Гукианский Б.Я. Обыденное мировоззрение. СПб., 1994; Заблуждающийся разум: многообразие венаучного знания. М., 1990; Научные и венаучные формы мышления. М., 1966; Знание за пределами пауки. Т. 1. М., 1996; Искусство как способ познания. М., 1999.

² Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы. М., 1957. С. 177—188.

ны должна содержать критерий *истинной веры*, то есть обоснованной, или рациональной, веры»¹. В качестве объекта критики он берет три теории истины: «теорию когеренции», «теорию очевидности» и «прагматистскую, или инструмен-талистскую, теорию». «Названные теории, — считает он, — оказываются субъективистскими в том смысле, что *все они исходят из принципиально субъективистской точки зрения, которая истолковывает знание только как особого рода ментальное, духовное состояние, как некоторую диспозицию или как особый вид веры*, характеризующийся, например, своей историей или своим отношением к другим видам *веры*»². И далее К. Поппер пишет: «Если мы исходим из нашего субъективного ощущения веры и рассматриваем знание как особый вид веры, то мы действительно можем считать истину, то есть истинное знание, некоторым более специальным видом веры — обоснованной, или оправданной, веры. Это означает, что должен существовать некоторый более или менее эффективный — пусть даже частный — критерий хорошей обоснованности, определенный отличительный признак, который помог бы нам отделить ощущение хорошо обоснованной веры от иных восприятия веры»³. Все «субъективистские теории истины» пытаются сформулировать такой критерий (на основе операций верификации и др.). «Все они в той или иной степени утверждают, что истина есть то, что можно признавать или во что можно верить благодаря определенным правилам или критериям, относящимся к происхождению или источнику нашего знания, к его надежности и устойчивости, к его биологической полезности, к силе убежденности или к неспособности мыслить иначе»⁴.

Считая «субъективистские теории истины» ошибочными, К. Поппер подходит к их критике с двух сторон. Он считает их несостоятельными, поскольку они исходят из верификационистской, джастификационистской программы, которая нереализуема: «Мы никогда не сможем указать позитивных оснований, оправдывающих нашу веру в истинность некото-

¹ Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 339.

² Там же. С. 340.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 340.

рой теории»¹ Этому противопоставляется программа фальсификационизма, «теория проб и ошибок — *предположений и опровержений*»². Выдвинутое предположение должно выдерживать все критические атаки, все попытки опровержения; только так оно может сохранять свою жизнеспособность и причастность к истине.

Не вдаваясь в рассмотрение сильных и слабых сторон концепции К. Поппера (этому, как известно, посвящена обширная литература), отметим лишь то, что важно для наших целей. Выдвигаемое автором предположение, еще не прошедшее горнило критики, представляет собой, так сказать, ослабленную веру, не говоря уже о «веровательном» характере тех оснований, в силу которых оно было выдвинуто. По мере того как это предположение выдерживает все новые и новые попытки опровержения, оно приобретает все бóльшую степень убедительности его «принятия». Поэтому то, что К. Поппер именует истиной или приближением к истине, вполне адекватно можно описывать в терминах веры. Вопрос лишь в том, каковы условия, критерии, правила, достаточные основания определения того, что полагается истинным. А это не затрагивает более общего подхода, согласно которому всякое знание несет в себе веровательную модальность, вера есть акт «принятия» определенного «когнитивного содержания», а истина есть особый, специальный вид такого «принятия», т.е. веры. Вместе с тем остаются, конечно, в силе все трудности решения вопроса о том, *что* именно является достаточным основанием для истины и являются ли истинными эти достаточные основания. Это относится и к выдвинутому К. Поппером принципу фальсификации, который является в конечном итоге его актом веры.

Второй план, в котором К. Поппер критикует «субъективистские теории истины», а тем самым и общую установку о веровательном качестве истины, связан с его концепцией «трех миров». Он противопоставляет указанным «субъективистским теориям» свою «объективную теорию истины»³, смысл которой в том, что качество истины не зависит от того,

¹ Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 345.

² Там же. С. 260.

³ Там же. С. 340.

признает ли ее кто-либо, верят ли в нее или нет. Истина существует как бы вне человеческого сознания: уже «сама идея ошибки или сомнения (в своем обычном, прямом смысле) содержит идею объективной истины — истины, которую мы можем не получить»; «у нас нет критерия истины, но мы тем не менее руководствуемся идеей истины как *регулятивным принципом*», и в нашем распоряжении есть некоторый «критерий прогрессивного движения к истине» (Поппер представляет истину в образе вершины, почти всегда закрытой облаками, на которую пытается взойти альпинист; вершина существует для него объективно, и он может сомневаться, достиг ли ее, но почти всегда точно знает, когда это ему не удалось)¹.

Ошибочность «субъективистских теорий истины» и соответственно «вероятельной» трактовки знания, по мнению К. Поппера, связана с тем, что знание ограничивается рамками «второго мира» (т.е. субъективного мира участников познавательного процесса). Объективная же истина обитает в «третьем мире», который существует объективно. Это, прежде всего теоретические системы, проблемы, критические аргументы, «сюда относятся и содержание журналов, книг и библиотек»². Признавая, что именно Платон открыл «третий мир» и показал его влияние на нас самих, К. Поппер подчеркивает: в отличие от платоновского «третьего мира», который является божественным, неизменяемым и истинным, «мой третий мир создан человеком и изменяется. Он содержит не только истинные, но также и ошибочные теории и особенно открытые проблемы, предположения и опровержения»³.

Концепция «третьего мира» К. Поппера долгие годы служила предметом критического анализа эпистемологов и специалистов в области методологии научного познания. Поэтому мы ограничимся лишь рядом замечаний в интересующем нас плане. Во-первых, «когнитивное содержание» «третьего мира» практически не отличается от того, которое присуще «второму миру». Если в состав «третьего мира» входят содержание книг и ошибочные предположения, то чем же это содержа-

¹ См. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. С. 342.

² Там же. С. 440—441.

³ Там же. С. 459.

ние отличается от того, что было и есть в головах людей? А посему непонятно, почему в его «третьем мире» не легализована вера. В книгах, журналах, в библиотеках зафиксированы и представлены все формы и разновидности знаний, включающих заблуждения, фантазии, несбыточные мечты, пустые надежды, утонченную ложь, хитроумную полуправду, патологические пристрастия и т.п., словом, весь ассортимент человеческих слабостей, игр, предрассудков. В «третьем мире», конечно, хранятся истинные знания, но считать его суверенным носителем «объективной истины» по меньшей мере сомнительно. Производителем «третьего мира» является «второй мир», и в «третьем мире» не может быть ничего такого, чего не было во «втором». Поэтому объективированное знание (воплощенное в книгах и т.п.) отличается лишь по способу своего существования, но не по содержанию и не по эпистемологическим характеристикам. Оно столь же «вероятельно», как и во «втором мире». Таким образом, когда речь идет о знании вообще, то следует иметь в виду единство, непрестанное взаимодействие обоих «миров».

Вернемся к вопросу о многообразии знания, попытки осмысления и упорядочения которого предполагают охват его во всех способах его существования.

И. Т. Касавин выделяет три основных типа знания: 1) практическое знание, функционирующее в контексте производственных и политических практик; «оно непосредственно связано с деятельностью, не вырабатывающей специальных, в том числе рефлексивных, когнитивных структур»; 2) духовно-практическое знание, которое представляет собой знание об общении, бытовое, культово-регулятивное, художественное знание; его основные формы и функции — «образное описание, нормирование, целеполагание и построение идеалов»; 3) теоретическое знание, которое возникает из «деятельности исследования», выражается в определенной степени специализированным языком, вырабатывает и представляет общие принципы, нормы и т.п. в виде общих понятий.

Автор подчеркивает взаимосвязь, существенные взаимопроникновения друг в друга указанных типов знания и говорит, что главной целью предложенной типологии является попытка совладать с чрезвычайным многообразием того, что

именуется «знанием», аутентичными формами которого являются философия, теология, идеология и наука. Он допускает, что даже столь широкие типы не способны целиком охватить реальное многообразие знания.

Поскольку «веровательный» аспект присущ всякому знанию, указанное многообразие относится и к многообразию форм, способов, проявлений «принятия», «одобрения» субъектом наличного знания. «Веровательное» же многообразие крайне слабо осмыслено, и нам неизвестны попытки его специального, систематического упорядочения. Не разработана и сама феноменология «принятия», которая выражается в большинстве случаев посредством терминов обыденного языка. Между тем «принятие» охватывает весьма широкое разнообразие феноменов, имеющих не только гносеологическое и праксиологическое значение, причем в самых различных сочетаниях. Другими словами, речь идет не только о таких формах «принятия» («согласия»), как «истинно», «правильно», но и о таких, как, например, «справедливо», «верно», «хорошо», «красиво», «полезно», «удобно» и т.п., а также о субъективных состояниях, выражающих решимость к действию и санкционирующих действие.

Это разнообразие форм и разновидностей «принятия» по-разному представлено в указанных выше типах знания. Одно дело — практическое и духовно-практическое знание, где доминируют неотрефлексированные или слабо отрефлексированные формы «принятия» («одобрения», «согласия»), имеющие по преимуществу аксиологический и праксиологический характер, другое дело — теоретическое знание, в котором центральное место занимают хорошо отрефлексированные гносеологические формы «принятия». Эти вопросы, лишь намеченные нами, заслуживают, конечно, гораздо более основательного рассмотрения.

Мы хотим еще раз подчеркнуть, что проблема знания и соответственно веры многомерна и не может быть выстроена в линейном порядке. Поэтому подход к этой проблеме в плане разработки типологии знания должен дополняться другими подходами. Один из них, который, как нам кажется, может быть продуктивным для исследования веры, состоит в рассмотрении знания в плане его отношения к незнанию.

4. СООТНОШЕНИЕ «ЗНАНИЕ — НЕЗНАНИЕ» И ФЕНОМЕН ВЕРЫ

Поскольку знание ограничивается незнанием, примем в качестве основания логическое противопоставление знания незнанию и наоборот. Такое противопоставление, однако, сразу же обнаруживает свою парадоксальность, ибо, полагая незнание, мы тем самым демонстрируем определенное знание о нем. Но то же самое обнаруживается, хотя и не столь очевидно, когда мы говорим о знании, которое всегда чревато незнанием. На уровне абстрактного соотнесения категорий знания и незнания эта парадоксальность представляет неустранимое диалектическое противоречие, выражающее относительность, вечную историческую ограниченность знания и освоения действительности, хроническую недостаточность человеческого способа укорененности в бытии. Однако в каждом четко выделенном конкретном отношении это противоречие способно разрешаться, раздвигая горизонт нашего знания, а соответственно и незнания (вскрывая новые проблемы и обнажая «пустоты», «провалы» в наличном знании, вновь открывшуюся нашу ограниченность).

Анализ показывает, что всякий субъект одновременно находится в следующих четырех познавательных ситуациях, которые обозначим так: 1) знание о знании; 2) незнание о знании; 3) знание о незнании; 4) незнание о незнании¹. Рассмотрим кратко каждую из них.

1. *Знание о знании.* Этой ситуации мы касались выше, отмечая, что она имеет непосредственное отношение к пониманию природы веры. Всякое знание дано субъекту *актуально* (в виде текущего «сейчас» субъективного переживания) и *диспозиционно* (то, что остается за рамками переживаемого в настоящем «содержания»; это, грубо говоря, бывшее и будущее актуальное). Актуальное непрестанно «уходит» в диспозициональное и «строит» его, а иногда и «перестраивает» (в моменты постижения новых смыслов, переоценки ценностей и т.п.). Диспозициональное же есть источник и регулятор актуального. Знание о знании касается как актуального, так и диспозиционального,

¹ См. подробнее: Взаимосвязь знания и незнания // Дубровский Д. И. Обман. Философско-психологический анализ. М., 1994.

хотя и в разной степени и в разных формах (этот вопрос требует специального анализа). Для нас важно подчеркнуть, что знание о знании означает факт рефлексивности присущего субъекту знания. Однако рефлексивность не охватывает всего «содержания» наличного знания, оставляя в данном интервале скрытым, арефлексивным некоторую его «часть». Отношение рефлексивного и арефлексивного во многом аналогично отношению актуального и диспозиционного. Тем не менее, именно рефлексивное, которое нас здесь больше всего интересует, означает отображение наличного, субъективно переживаемого знания, и это *отображение* несет в себе одновременно *ценностное, отношение* к нему и *фактор активности* (действенности, «решительности»). Именно в рамках этого отображения возникает в осознанной форме феномен веры.

Речь идет об *осознании* наличного знания (в конечном итоге не только актуально переживаемого, но и диспозиционного, которое также отображается в форме текущей субъективной реальности). Это осознание включает различные способы, формы и степени отображения, оценки, «принятия» и действенности наличного знания данного индивидуально-го субъекта, которые пока весьма далеки от концептуального описания и систематизации. Не вдаваясь в анализ, подчеркнем, что именно эти формы и степени отображения, оценки, оправдания (точнее, «принятия») и действенности как раз и связаны с выяснением природы феномена веры. И в фокусе здесь находится акт «принятия», ибо все остальные существенные свойства феномена веры (выражаемые в содержательном, формальном, функциональном и других планах) так или иначе зависят от этого решающего акта. Если акт «принятия» («согласия») не наступает, то феномена веры нет. Сам же акт принятия выражается в субъективно представленном отображении наличного «когнитивного содержания» в форме его позитивной оценки, одобрения, чувства соответствия реальности; ему присуща та или иная степень осознания (от ясного и яркого до едва различимого). Это относится ко всему диапазону веровательной модальности — от «принятия» до «непринятия» определенного «когнитивного содержания».

2. *Незнание о знании*. На первый взгляд не совсем понятно, в каком смысле возможно незнание о знании, если речь

идет об одном и том же субъекте (тривиально, что данный субъект может не знать ничего о знании, которым располагает другой субъект, или о знании, наличествующем в культуре). Указанная гносеологическая ситуация, в которой постоянно пребывает всякий субъект, в какой-то мере уже обнаруживалась при рассмотрении знания о знании. Последнее в том или ином отношении всегда неполно, ограничено. Знание о собственном знании предполагает отображение его границы, а тем самым явно или неявно отображает и наше незнание (как в экстенсивном, так и в интенсивном плане).

Проблема незнания о знании многомерна. Когда речь идет о незнании собственного знания, то это означает, что некоторое наличествующее «когнитивное содержание» арефлексивно. Но тут необходимы уточнения. Незнание о собственном знании выступает зачастую лишь как момент, структурный фактор, как некий слой процесса познавательной активности. В этом процессе всегда присутствуют такие содержательные и структурные компоненты, которые выполняют порою весьма существенные функции (упорядочивающие, оценочные, эвристические и др.), но не осознаются субъектом, хотя в последующем интервале могут быть осознаны и осмыслены. Сложность рассматриваемой ситуации связана с особенностями функционирования бессознательной сферы психики и ее многообразными взаимоотношениями с сознательной. Это выражается часто в таких феноменах, как вытеснение, психологическая защита, символизация текущих сознательных состояний, арефлексивность ценностных и смысловых структур, которые обуславливают направленность интересов и познавательной активности субъекта, его парадигмальные установки.

Наиболее значительный вклад в понимание ситуации незнания о знании внесен М. Поляни в его замечательной книге «Личностное знание. На пути к посткритической философии», изданной еще в 1958 г.¹ По нашему убеждению, этот ставший уже классическим труд М. Поляни до сих пор недооценивается. Ведь автор первым столь аргументированно и доказатель-

¹ Важно отметить, что ряд принципиальных идей концепции Поляни был разработан им гораздо раньше и содержится в его книге, вышедшей еще в 1946 г. (*Polanyi M. Science, Faith and Society. Oxford, 1946*).

но выступил против фетишей «объективизма» и сциентизма, подверг критике традиционные установки «критической философии» (от Канта до Поппера). Концепция М. Поляни решительно противостоит канонам логического позитивизма и постпозитивистским вариациям «критического рационализма» (попперовская «эпистемология без познающего субъекта» — попытка ответить на вызов, брошенный М. Поляни, который был не только предтечей, но во многом основоположником нового этапа развития западной философии науки, поставившего во главу угла анализ исторических и социальных факторов развития познания). М. Поляни показал безуспешность попыток «критической философии» произвести «очистку» научного знания от «субъективных» предпосылок, добиться «объективистского» интеллектуального комфорта, он отстаивал примат *личностного* знания над безличностным.

Именно в рамках концепции личностного знания М. Поляни реабилитирует действительную роль феномена веры и разрабатывает проблематику «неявного», «молчаливого» знания. Он выясняет сложные взаимоотношения неявного знания с явным, вычленяет и основательно анализирует отдельные компоненты, формы существования и области неявного знания.

На первом этапе анализа М. Поляни связывает различие между явным и неявным знанием со способностью его артикуляции. На этом основании он выделяет три основные области неявного знания: 1) *«область невыразимого»*, «в которой компонент молчаливого неявного знания доминирует в такой степени, что его артикулированное выражение здесь по существу невозможно»; 2) область, в которой неявное знание может быть в конечном итоге целиком передано, *«здесь область молчаливого знания совпадает с текстом, носителем значения которого оно является»*; 3) *«область, в которой неявное знание и формальное знание независимы друг от друга»*¹ (здесь М. Поляни выделяет наиболее интересный случай, «когда символические операции опережают наше понимание и таким образом антиципируют новые формы мышления»²).

¹ Поляни М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1958. С. 128.

² Там же.

Поляни отмечает повсеместность неполной артикулированности имеющегося у нас знания. Например, мы умеем ездить на велосипеде и можем говорить, что знаем, как это делать, хотя не можем выразить, что же именно мы знаем. Это относится и к другим умениям и связано с соотношением знания целостного и элементного. Поляни вводит понятие «периферического знания», которое выполняет инструментальные функции, иллюстрируя его на примере деятельности опытного врача-диагноста. Это неявно используемое знание некоторых элементов, признаков и принципов при осмыслении, постижении целостной ситуации. Участие «периферического знания» — важнейший аспект «искусства познания» и «искусства действия». Такого рода неявное знание выполняет функцию «эффективной координации» множества фрагментов (знания отдельных элементов, свойств, обстоятельств, сведений, предписаний и т.п.), необходимой для достижения цели¹.

М. Поляни акцентирует внимание на функции «молчаливой интеграции в процессе специализированного познания», в результате которой возникают «интерпретативные схемы»². Последние выполняют эвристическую роль в решении как практических, так и теоретических задач. Они могут быть ошибочными и вести к заблуждениям, молчаливо корректироваться и перестраиваться под влиянием контактов с реальностью.

Концепция М. Поляни предполагает активность всякого знания, проявляющуюся во взаимозависимости, взаимодействии явных и неявных его форм. Одним из ключевых выражений этой активности выступает феномен веры. «Верить во что-то — значит осуществлять мысленное действие»³. Поэтому, «чтобы избежать веры, надо перестать думать»⁴.

Вера как выражение активности знания присутствует, таким образом, и в его неявных, молчаливых формах. Этому вопросу посвящен в книге М. Поляни специальный параграф «Формы молчаливого согласия». Вера как акт «принятия» (Поляни употребляет термины «согласие», «утверждение») определенного

¹ Поляни М. Личностное знание. С. 130.

² Там же. С. 132—133.

³ Там же. С. 320.

⁴ Там же. С. 322.

«содержания» предполагает некоторые, если так можно выразиться, заданные «параметры», «критерии» того, что может быть «принято» и что «не принято». Такая заданность способна носить явный или неявный характер, как и сам акт «принятия». Чем же определяются эти «параметры», с которыми должно «соответствовать», «согласовываться» определенное «содержание»?

М. Поляни стремится выявить глубинные основания подобного «согласия» и с этой целью анализирует чувственные восприятия и потребности живого существа. «Удовлетворение потребностей и восприятия, — пишет М. Поляни, — это изначальные элементы двух типов интеллектуального поведения, которые на высшем и тем не менее неартикулированном, уровне проявляются в двух типах научения: практическом и познавательном»¹. «Если восприятие предвосхищает все наше знание о вещах, то удовлетворение потребностей предвосхищает все практические навыки, причем и то, и другое всегда тесно связаны между собой. В своих усилиях удовлетворить наши желания и избежать страданий мы руководствуемся восприятием; и поскольку эти усилия приводят к удовлетворению наших потребностей, это в свою очередь является способом подтверждения того, что определенные вещи обладают свойством удовлетворять наши потребности. Стремление к их удовлетворению является *безмолвным исследованием*, которое в случае успеха приводит к *молчаливому утверждению*»² (курсив наш. — Д. Д.).

Таким образом, «молчаливое утверждение» («молчаливое согласие») выражает фундаментальный фактор биологической самоорганизации (по крайней мере на уровне животных, обладающих развитой психикой). Это способ «подтверждения» адекватности действий, поведения в данных объективных условиях, ибо удовлетворение генетически детерминированных потребностей обеспечивает «сохранение рациональной связности организма как внутри себя, так и с окружающей средой»³. Здесь глубинное основание феномена веры, которое сохраняет свое значение и на всех более высоких уровнях

¹ Поляни М. Личностное знание. С. 147.

² Там же. С. 146.

³ Там же. С. 147. Феномен веры отчетливо прослеживается уже у

веры, обуславливая исторически и актуально, хотя и в неявной форме, «утверждающую» функцию веры. На этом глубинном уровне чрезвычайно высока вероятность «истинности веры», а цена «ошибочной веры» в подавляющем числе случаев — гибель живого существа. Отработанный в ходе биологической эволюции указанный санкционирующий механизм (в форме «молчаливой веры») сохраняет свою действенность в процессе культурно-исторического развития, питая нашу общую, жизненно значимую установку, состоящую в том, говоря словами М. Поляни, что мы «верим в свою способность распознавать объективную реальность»¹. Речь здесь идет о фундаментальном уровне неявной, молчаливой веры, которая вместе с тем существует во множестве разновидностей в качестве неотъемлемого аспекта всякого знания.

Изложенное выше позволяет сделать краткое заключение. Как и знание, вера (и шире — веровательная модальность, т.е. собственно вера, неверие, сомнение, различные в вероятностном отношении состояния неопределенности) существует не только в явной, но и в неявной форме. «Молчаливая вера» действует, скрыто, проявляется интуитивно или ретроспективно. Поэтому незнание о знании включает незнание о вере, точнее незнание о веровательной модальности молчаливого знания. Однако это незнание, как и всякое незнание, относительно, ибо, когда такое незнание выявлено, то оно представляет уже некоторое знание, т.е. знание об этом незнании. К рассмотрению такого рода гносеологической ситуации мы и переходим.

3. *Знание о незнании.* Оно означает наличие проблемы. Обнаруживая свое незнание чего-либо, мы расширяем сферу познавательной деятельности, формируем новый объект и новую цель познания. Здесь особенно ярко проявляются диалектические взаимопереходы понятий знания и незнания: впервые обнаруженное незнание чего-либо есть новое знание и, наоборот, обнаружение неполноты, ограниченности наличного знания в каком-либо конкретном отношении есть новое незнание. Для того чтобы определить и осмыслить от-

высших животных, о чем свидетельствуют обширные материалы зоопсихологии (К. Лоренц и др.).

¹ Поляни М. Личностное знание. С. 154.

крывшееся нам незнание, надо уточнить наличное знание. Это неперенное условие признания проблемы, веры в то, что перед нами реальная проблема, а не псевдопроблема, ибо знание о незнании также может быть ошибочным.

Вера в реальность проблемы — источник творческого процесса. Она рождает состояние эвристической напряженности, стремление решить проблему. Для этого, правда, требуется еще и вера в возможность ее решения, которая выполняет в творческом процессе специфическую функцию. А поскольку решение проблемы — дело конкретной личности, то необходима еще и вера в себя, в свою способность решать и решить проблему. Феномен веры в себя представляет важнейший фактор внутренней организации личности и ее успешной деятельности, но особенно ярко он проявляется в творческом процессе.

Возникновение новой научной проблемы есть открытие, выражающее рост знания. И она большей частью сразу приобретает внеличностные формы существования (в научных текстах, во всевозможных коммуникативных контурах). В такой же форме фиксируются и попытки решения проблемы, и полученные результаты. Причем в текстах, магнитофонных записях и т.п., как правило, отчетливо представлены и интересующие нас веровательные аспекты (вера в реальность проблемы, вера в ее разрешимость, возможные различия степени веры у разных авторов и т.д.). Естественно, однако, что процесс решения проблемы осуществляется в сугубо личностной форме. Поэтому существование веры во внеличностных формах, касающееся данной проблемы, предполагает акты распрепредмечивания и личностной интерпретации.

Процесс решения проблемы наиболее рельефно выявляет все *основные функции* феномена веры. Вера в реальность проблемы и возможность ее решения — неперенный стимул зачастую многотрудного и длительного процесса достижения искомого результата. Тут особенно четко видна специфическая реальность самого феномена веры как необходимого фактора познавательной и всякой творческой деятельности. Вера, как уже отмечалось, выполняет эвристическую функцию, генерирует «энергию оригинальности» (М. Полями), новые подходы к задаче, стимулирует возникновение первоначальных смутных допущений и предположений, догадок и гипотез. Она выполняет функцию

субъективной оценки пробных шагов творческого процесса решения проблемы, что проявляется в его эмоциональной насыщенности. Не столь уж редко вера исследователя в разрешимость проблемы и вера в свою способность достигнуть цели сопровождаются довольно быстро сформировавшейся верой в знание конечного результата. Подтверждение же такой веры требует многолетней кропотливой работы, гигантского напряжения сил. В таких случаях вера убедительно демонстрирует свою «энергетическую» функцию, способность питать волю, укреплять душевные силы, решимость добиться истины.

Вспомним знаменитые слова Кеплера: «То, что я предсказывал двадцать два года назад... то, во что я неизбежно верил... я, наконец, открыл... и убедился в истинности этого...». По поводу великого труда Кеплера и роли веры в его открытии Эйнштейн писал: «Какой глубокой была у него вера в такую закономерность, если, работая в одиночестве, никем не поддерживаемый и мало понятый, он на протяжении многих десятков лет черпал в ней силы для трудного и кропотливого эмпирического исследования движения планет и математических законов этого движения!»¹.

В процессе решения проблемы ясно выступает компенсаторная функция веры. Она представляет собой способ преодоления неопределенности, связанный с недостатком информации, ограниченностью знания, наличием «логического разрыва» на пути решения проблемы. Вера служит своего рода трамплином для творческого решения, для прыжка через логический разрыв, что хорошо описано М. Поляни². Он вместе с тем подчеркивал, что вера несет в себе факторы *риска и личной ответственности*. История науки не раз демонстрировала примеры «глубокой веры» исследователя, которая оказывалась ложной и умножала заблуждения, не позволяла видеть реальные факты, уводила с истинного пути. «Возможность ошибки есть необходимый элемент любой веры, имеющей отношение к реальности; а воздерживаться от веры из-за этого риска ошибки — значит порвать всякий контакт с реальностью»³.

¹ Эйнштейн А. Физика и реальность. М., 1965. С. 106.

² См.: Поляни М. Личностное знание. С. 180, 184 и др.

³ Там же. С. 324.

Открытие конкретного незнания создает проблемную ситуацию. В ряде случаев такого рода ситуация возникает сразу, что определяется быстро утверждающейся в научном сообществе верой в реальность данной проблемы. Однако не столь уж редко проблемная ситуация носит противоречивый характер, складывается длительное время, сопровождается резкой оппозицией ее инициаторам, что опять-таки связано с верой, неверием, скепсисом в отношении к данной проблеме. Поэтому значительный эпистемологический интерес представляет вопрос о процессе возникновения, становления новой проблемы. Как формируется знание о незнании? Ведь это знание тоже возникает из незнания. До возникновения проблемы мы ничего не знали о таком нашем незнании, даже не подозревали о его наличии. Это состояние предшествует проблемной ситуации (и требует специального рассмотрения).

4. *Незнание о незнании.* Эта ситуация в отличие от проблемной может быть названа допроблемной ситуацией. Она обычно выявляется лишь в самой абстрактной форме на основе ретроспекции. Скажем, лет двести тому назад никто не только ничего не знал о термоядерной энергии, но и не знал, не догадывался, что он об этом ничего не знает. То же самое можно сказать о функциях молекулы ДНК или феномене расширяющейся Вселенной. Ретроспекция показывает, что в прошлом допроблемная ситуация существовала всегда. Поэтому оправданна ее экстраполяция на настоящее и будущее. Наша вера в то, что и сейчас мы находимся в ситуации незнания о незнании, связана с исторической ограниченностью познания и стремлением выйти за его наличные пределы. Мы постоянно стоим на краю бездны незнания, не догадываясь об этом и потому не испытывая беспокойства и страха.

В отличие от проблемной ситуации, в которой предмет незнания уже сформирован (как и вектор исследовательской активности), в допроблемной ситуации предмет незнания отсутствует или же в лучшем случае о нем можно нечто сказать в самой абстрактной форме (что нам предстоит открыть много диковинного и во внешнем мире, и в самих себе). А потому она и не вызывает какой-либо познавательной активности. Это состояние «спокойствия духа», которое нарушится в будущем, когда определится новый объект незнания.

Рефлексия допроблемной ситуации — стимул творческой перспективы познания, веры в возможность постижения неведомых «измерений» бытия. Этот тип веры представляет значительный интерес, так как обостряет вопрос о проблемных возможностях нашего разума, его способностях зондировать и осваивать новые «измерения» бытия, создавать принципиально новые векторы познавательной активности. Различные истолкования такой веры (в том числе и осмысления ее пессимистических и оптимистических аспектов) мы встречаем в «критической» (идушей от Канта) и экзистенциальной философии. На пороге третьего тысячелетия этот вопрос приобретает для человечества судьбоносный характер.

Новые проблемы возникают из допроблемной ситуации. Анализ последней — важное условие понимания того, как именно совершается переход к проблемной ситуации. Оставляя в стороне дальнейшее рассмотрение допроблемной ситуации и многочисленных конкретных факторов, способствующих такому переходу, отметим лишь, что между ними просматривается весьма характерная в эпистемологическом смысле промежуточная стадия, которая может быть названа *предпроблемной ситуацией*. Она представляет собой такое состояние, когда субъект впервые выходит за черту полного незнания о неведении, но еще не приобрел достаточно адекватного знания о неведении. Это состояние, так сказать, первичного «беспокойства духа», выражающееся в новой интенции, которая знаменует формирование оригинального объекта наблюдения или размышления. Подобное состояние сопровождается «чувством необычного», острейшими коллизиями веры, сомнения, неверия, стремлением обрести уверенность, что формируется действительно новая проблема, а не псевдопроблема.

В области эмпирического знания предпроблемная ситуация зарождается в связи с наблюдением странных, «непонятных» явлений или необычных, удивительных связей между известными явлениями. Аномальность подобных феноменов обусловлена тем, что они не укладываются в принятые категориальные структуры, привычные формы описания и объяснения, противоречат на первый взгляд известным физическим законам, не находят рационального понимания в соответствующей научной дисциплине. На уровне предпроблемной ситуации

аномальные феномены еще не имеют убедительной статистики, их систематическое наблюдение еще не налажено или вообще невозможно из-за спорадического характера их появления; результаты их наблюдений истолковываются противоречиво, оспариваются, подвергаются сомнению научным сообществом.

В формализованных и хорошо математизированных научных дисциплинах предпроблемная ситуация проявляется иными путями и способами. Однако и здесь процесс их развития включает периоды, когда только начавшая формироваться новая проблема не принимается всерьез, встречает жесткую оппозицию и зачисляется многими в разряд псевдопроблем. На этом этапе, естественно, велика роль веры, которая по мере перерастания предпроблемной ситуации в проблемную становится верой в реальность соответствующей проблемы.

Тем не менее предпроблемная ситуация нередко демонстрирует феномен легковерия, как, впрочем, и крайний скепсис, а с другой стороны, и параноидальное упорство, нечувствительное к любым контраргументам, близкое к феномену фанатизма (склонность выдавать желаемое за действительное, легкость и неосновательность образования веровательной установки, ее динамика, слабость или чрезвычайная прочность ее структуры — эти вопросы образуют важный специальный аспект исследования веры).

Предпроблемная ситуация открывает новую область трудно переносимой неопределенности, сулящей небывалые возможности успеха. Это арена страстей и амбиций, пустых надежд и великих прозрений, благодатная почва самообмана и шарлатанства.

Как предпроблемная, так и проблемная ситуации имеют не только гносеологический, но и экзистенциальный характер, что выражает органическую включенность познавательной активности в целостную структуру активности человека и человечества.

Каждый отдельный человек и каждая человеческая общность, вплоть до всего человечества, одновременно находится во всех четырех описанных выше гносеологических ситуациях. Знание о знании, незнание о знании, знание о незнании и незнание о незнании состоят в диалектическом единстве и взаимодействии. Они представляют лишь один из срезов це-

лостной духовно-практической активности, в котором, однако, неизбежно просвечивают экзистенциальная напряженность, стремление к подлинным смыслам и ценностям. И в этой целостности вера составляет фундаментальный регистр «принятия» реальности, фундаментальный способ укоренения в бытии. Вера пронизывает все уровни активности: от санкционирования чувственных образов и схем простейших действий до «принятия» парадигмальных установок, обычаев, нравственных норм, канонов справедливости и красоты, политических и мировоззренческих взглядов и, наконец, религиозных убеждений.

В заключение нам хотелось бы привести примечательное высказывание М. Поляни, внесшего важный вклад в критику непомерного «объективизма», принижавшего роль и ответственность познающей личности. Развивая концепцию личностного знания, М. Поляни наиболее основательно сумел раскрыть смысл феномена веры. И хотя в его концепции сохраняются следы логического противостояния понятий веры и знания, он сумел включить гносеологический подход к пониманию веры в целостный социально-исторический контекст. Он хорошо обрисовал источники принижения роли веры, тот «перелом, в результате которого критический разум сделал ставку на одну из двух присущих ему познавательных способностей и целиком отверг другую... Феномен веры получил статус субъективного проявления, то есть стал рассматриваться, как некое несовершенство, которое не позволяет знанию достичь всеобщности». И М. Поляни продолжает: «Сегодня мы снова должны признать, что вера является источником знания. Неявное согласие, интеллектуальная страстность, владение языком, наследование культуры, взаимное притяжение братьев по разуму — вот те импульсы, которые определяют наше видение природы вещей и на которые мы опираемся, осваивая эти вещи. Никакой интеллект — ни критический, ни оригинальный — не может действовать вне этой системы взаимного общественного доверия»¹.

¹ Поляни М. Личностное знание. С. 277.

ЗДОРОВЬЕ И БОЛЕЗНЬ: ПРОБЛЕМЫ САМОПОЗНАНИЯ И САМООРГАНИЗАЦИИ (ИНФОРМАЦИОННЫЙ ПОДХОД)

1

Мы вступаем в новый этап цивилизации — информационное общество, и это обязывает во многом по-новому осмыслить столь значимые для каждого из нас вопросы здоровья и болезни.

Уже начальная стадия информационного общества создала небывалые ресурсы самопознания и самопреобразования человечества, связанные с производством, переработкой и использованием информации. Речь идет о качественно новых ресурсах *самоорганизации* на уровне земной экосистемы, общества и отдельной личности. Ведь в самом общем смысле здоровье означает нормальное функционирование живой самоорганизующейся системы, а болезнь — нарушение ее целостности, жизнестойкости, тех или иных функциональных подсистем, поддерживающих эту целостность и жизнестойкость; это своего рода переходное состояние, завершающееся выздоровлением или смертью, распадом самоорганизующейся системы.

Под «живой самоорганизующейся системой» мы имеем в виду не только чисто биологическую систему, но также всевозможные биосоциальные системы, включая земную биосоциальную систему в целом, ибо всякая социальная самоорганизующаяся система имеет пока свои неустранимые биологические основания. Что касается чисто технических систем, которым в том или ином отношении приписывается качество самоорганизации, то они в конечном итоге так или иначе «вмонтированы» в биосоциальные самоорганизующиеся системы, составляют их компонент, контролируются ими на входе или на выходе. Однако в том же ограниченном значении, в каком техническим системам приписывается качество самоорганизации, им допустимо приписывать и состояния «здоровья» и

«болезни», имея в виду нормальное функционирование или различные дисфункции (ср. «вирусы» в компьютере и т.п.).

Не вдаваясь в специальный анализ понятий «здоровье» и «болезнь» (об этом много написано; см., например, подборку статей по этой тематике в журнале: «Мир психологии», М, 2000, № 1), отметим, что предлагаемое выше их широкое истолкование не затрагивает специфики обычных понятий здоровья и болезни человека, но зато позволяет использовать информационный подход к интересующим нас вопросам, рассмотреть их в более обширном контексте, учитывающем особенности нынешнего этапа развития земной цивилизации, который именуют постиндустриальным, информационным.

Нарастающие темпы «информатизации общества», несмотря на все нынешние издержки, открывают принципиально новые перспективы решения глобальных проблем земной цивилизации. И дело не только в том, что «информатизация» создает небывалые по своей мощности познавательные и коммуникативные средства (без компьютерной техники, например, была бы невозможна расшифровка генома человека), она изменяет направленность технического развития, а главное, перемещает основные приоритеты с потребления вещества и энергии на потребление информации, придавая информации тем самым более высокий ценностный ранг.

Это обстоятельство следует особо подчеркнуть, так как с ним связана, пожалуй, единственная реальная надежда на возможность преодоления неуклонно углубляющегося экологического кризиса. Его последствия знаменует неизлечимую, как часто кажется, болезнь земной цивилизации, составляют фундаментальный источник болезней отдельных людей.

Остановимся кратко на характеристике категории информации. Сейчас уже очевидна несостоятельность парадигмы физикализма с ее редукционистской программой, господствовавшей в научной и технической деятельности эпохи индустриального общества. Информационные процессы выходят за рамки физического описания и объяснения. Информация инвариантна по отношению к физическим свойствам своего носителя, т.е. одна и та же информация может быть воплощена и передана носителями, имеющими различную массу, энергию, различные пространственные характеристики (одна

и та же информация может кодироваться множеством способов). Соответственно информационная причинность качественно отличается от физической причинности, ибо процесс и результат изменения здесь определяются именно информацией (ее кодовой организацией), а не физическими характеристиками ее носителя (величиной массы, энергии и т.д.).

Это фундаментальное обстоятельство и обуславливает указанную выше надежду. Ведь главная причина углубляющегося глобального экологического кризиса связана со все возрастающим потреблением вещества и энергии (еще больше потреблять, чтобы еще больше производить, чтобы еще больше потреблять... Как разорвать этот параноидальный круг?). Теоретически принцип инвариантности открывает в эпоху информационного общества реальную возможность преодоления экологического кризиса. Эта спасительная возможность выражается в развитии таких информационных технологий, которые способны обеспечить *минимизацию потребления вещества и энергии*. Поскольку же всякое удовлетворение потребности информационно опосредствованно, открывается широчайшая возможность замещения вещественного потребления информационным (ведь уже сейчас мультимедиа-технологии имитируют не только зрительные и слуховые восприятия, недавно они стали имитировать обоняние, осязание и даже вкусовые ощущения; недалеко то время, когда удовлетворение потребности в рамках виртуальной реальности трудно будет отличить по его качеству от удовлетворения той же потребности в действительной реальности).

Разумеется, не исключены и другие направления самопреобразования, связанные с ограничением потребительской алчности, изменением предметов и способов потребления, например, те, которые открываются геномикой. Мыслимы и иные пути изменения человеком своей природы, в том числе определяемые развитием кибернетического моделирования и протезирования. Мы стоим на пороге новой эры в робототехнике, сулящей такую коэволюцию человека и робота, которая способна образовать единую линию развития нового типа разумных существ, не привязанных с необходимостью к своему биологическому субстрату (уже достигнутые результаты поражают воображение: например электронные рыбки,

плавающие в аквариуме, которые по внешнему виду и поведению ничем не отличаются от живых). Профессор токийского университета естественных наук Фумио Хара — один из крупнейших современных специалистов в области робототехники и «электронных гуманоидов» — полагает, что к середине нашего века роботы будут обладать не просто интеллектом, но сознанием и индивидуальностью, находить источники питания и воспроизводить себя. Такая перспектива, естественно, в корне меняет всю традиционную проблематику здоровья и болезни.

Однако наиболее близкие реалистичные возможности на нынешнем этапе развития информационного общества открываются, как нам кажется, именно развитием информационных технологий, направленных на минимизацию потребления вещества и энергии и замещение вещественно-энергетического потребления информационным.

Как полагают авторитетные исследователи, чтобы спасти земную цивилизацию от гибели в результате надвигающейся экологической катастрофы, нам отпущено примерно 80 лет (см.: Моисеев Н. Н. Быть или не быть... человечеству? М., 1999). Этот срок теоретически вполне достаточен для решения указанной проблемы, а она составляет ключевой узел всего комплекса нынешних вопросов о здоровье и болезни.

2

Осмысление, исследование этого комплекса вопросов, с одной стороны, несомненно, должно охватывать планы, которые представлены анализом состояния надличностных и всевозможных внеличных самоорганизующихся систем (куда отдельные люди входят в качестве самоорганизующихся элементов или с которыми они постоянно взаимодействуют); с другой стороны, это план личностный и субличностный, организменный и суборганизменный, вплоть до клеточного и молекулярного.

Мы не ставим целью четкую дифференциацию и упорядочение основных планов и аспектов исследования проблематики здоровья и болезни, хотим лишь подчеркнуть актуальность более глубокой теоретической проработки зависимости здоровья и болезни отдельных людей от состояния самоорганизу-

ющихся систем более высокого уровня, элементами которых мы являемся; патологические изменения в этих системах (процессы дезинтеграции и деградации и т.п.) не могут не сказываться на состоянии нашего здоровья. Это звучит банально, что не отменяет исключительной актуальности указанной плоскости исследования; а вот сам подход с позиций взаимодействия разных уровней самоорганизации и возможных для каждого уровня следствий уже далек от банальности, как и вопрос о правомерности использования понятий здоровья и болезни (или эквивалентных им терминов) для описания глобальных и локальных состояний самоорганизующихся систем надличностного порядка, в том числе социальных образований, экономических систем и т.п.

В таком же ракурсе важно рассмотрение, пожалуй, наиболее значимого для нас вопроса о переходных состояниях от «здоровья» к «болезни» и наоборот, т.е. процессов «заболевания» и «выздоровления». На первом месте здесь стоит анализ той специфической активности самоорганизующейся системы, которая ведет к «выздоровлению», нормализации ее функционирования, укрепления ее целостности («удаления от смерти»).

Каковы ресурсы этой активности, каковы факторы, способные их повысить, формируются ли они в рамках данной самоорганизующейся системы или выступают для нее внешними детерминантами? Одно дело, когда «выздоровление» является результатом внутренних процессов самоорганизации (с учетом, конечно, ассимиляции полезных внешних воздействий — случайных или же находимых целенаправленно) — это именуется «самолечением», «самоизлечением». Другое дело, когда «выздоровление» является результатом или целью специальных «лечебных» действий извне, которые осуществляет особый «субъект». Им может быть другая, рядоположенная с объектом «лечения» самоорганизующаяся система, либо более широкая самоорганизующаяся система, в которую «объект» входит в качестве ее самоорганизующейся подсистемы (элемента), либо, наконец, в роли «субъекта» может выступать самоорганизующаяся подсистема (элемент), а «объектом» служить вся более широкая и сложная самоорганизующаяся система.

Эти три ситуации типичны, хотя и не являются жестко обособленными, их выделение полезно для описания статуса и функций «субъекта-врача», они легко иллюстрируются (человек, который лечит другого человека, региональное сообщество стран «лечит» одного из своих членов, оказавшегося в тяжелом кризисном состоянии, новый высококвалифицированный сотрудник фирмы «лечит» ее от надвигающегося банкротства и т.п.).

На протяжении всей истории мы видим одну и ту же картину: болящие, страждущие, немощные, взывающие о помощи и те, кто берется их лечить, спасать, облегчать страдания; кризисные состояния общества, тяжкие формы социального неблагополучия, всевозможные «болезни» государственного устройства, экономики, духовной жизни и те, кто выступает в роли диагностов и врачей, кто организует и осуществляет противодействие распаду, хаосу, пытается смягчить внутрисоциальные конфликты, раздоры, подавить бунт, выйти из войны, наладить государственное управление, функционирование экономики, добиться стабильности.

Для нас тут теоретический интерес представляет статус «врача» — того, кто лечит: ставит компрессы, прописывает лекарства и диету, устраивает кровопускания, ампутирует. Если ограничиться уровнем социальной самоорганизации, то отношения между субъектом и объектом лечения в ряде существенных планов симметричны: в качестве того и другого, как уже частично отмечалось, могут выступать отдельные лица, коллективы и институциональные образования. Медицина, будучи специфической областью знания и деятельности, представляет частный вид врачевания, ибо нам хорошо известна роль терапевта и даже хирурга от политики, экономики, культуры, любой сферы социальной жизни.

Тем не менее, поскольку всякое социальное образование состоит из отдельных людей, ключевое субъект-объектное отношение лечебной деятельности составляют личность врача и личность больного (нуждающегося в медицинских услугах). Несмотря на растущую институционализацию медицинской деятельности, ускорение развития профилактической медицины (объектами которой являются не только отдель-

ные люди, но главным образом людские массы, вплоть до всего населения страны, региона, земного шара в целом, а субъектами — все более сложные институты, вплоть до Всемирной организации здравоохранения), наиболее важной, творчески значимой остается личность врача — его основательные знания и умения, талант постижения индивидуальности (оригинальности) своего объекта, исследовательские и коммуникативные способности. Эти качества, впрочем, можно приписывать субъекту врачебной деятельности любого уровня и вида, полагая их как наиболее ценные и желательные.

Врачующий всегда занимает привилегированное положение, ибо является тем, кто наставляет, помогает, охраняет, исцеляет, т.е. играет роль носителя и дарителя одной из высших ценностей, спасителя от недомогания, боли, смерти. Эти функции должны быть социально удостоверены, что обеспечивает коммуникативную асимметрию между субъектом и объектом типа высшего — низшего, знающего — незнающего, руководящего — руководимого. Лечить кого-то (что-то) — значит иметь над ним власть, *быть выше*.

Присвоение функции лечить, как и функций учить и править (руководить, командовать), является типичным способом компенсации и самоутверждения личности, в силу чего нередко, усиливая свое формальное значение, указанные функции ослабляют свои содержательность и действенность. Эти три функции в значительной степени предполагают друг друга (руководить — значит учить, исправлять, налаживать, т.е. в определенном смысле и лечить; учить — значит тоже исправлять и руководить и т.п.). Стремление их присвоить выражает фундаментальную подспудную интенцию быть здоровым, знающим и могучим.

Каждый из нас вольно или невольно, явно или тайно претендует на роль диагноста-врачевателя по отношению к другим людям, социальным институтам и процессам, обществу в целом. В этом, помимо прочего, выражается также инстинкт заботы о благополучии. Все мы в субъективном плане неисправимые знахари-целители социальной действительности, вечно недовольные ею и склонные преувеличивать ее недуги.

Нынешний исторический этап социальной самоорганизации, прежде всего в развитых странах, отличается беспрецедентным ростом числа врачей всех видов. За последние два-три десятилетия количество дипломированных представителей медицины в мире стало исчисляться десятками миллионов. К ним следует добавить колоссальное число, так сказать, самодельных врачей. В России, например, сейчас практикует более 400 тысяч экстрасенсов, колдунов, магов, шаманов и т.п., занимающихся целительством, рекламирующих свою способность излечивать буквально от всех болезней. Этот феномен заслуживает особого анализа, он безусловно отражает определенную социальную потребность, особое состояние массового сознания, неудовлетворенность официальной медициной.

Те же процессы наблюдаются и на других уровнях социальной жизни, где объектом диагностики и лечения выступают политические, правовые, иные институты, экономические системы и процессы, деятельность средств массовых коммуникаций, научных и религиозных учреждений, все области культуры. Развелось невообразимое множество «социальных лекарей» — всевозможных критиков, прорицателей, прогнозистов, «аналитиков», проектантов будущего, наперебой предлагающих свои рецепты лечения и спасения человечества. То же мы наблюдаем и на институциональном уровне — небывалый рост всевозможных учреждений, организаций, партий, имеющих своей целью «лечение» общества. Заметим: вся гигантская активность этих субъектов *направлена вовне*, они лечат, стремятся исправлять других, нечто внешнее, *но не самих себя*.

К этому надо добавить армию профессионалов (политиков, правоведов, экономистов, социологов и др.), в служебные обязанности которых входит исправление, налаживание, улучшение функционирования государственных органов, тех или иных областей, звеньев, процессов общественной жизни. Их деятельность, большей частью институционально организованная, безусловно, является важнейшим фактором социальной самоорганизации, способна приводить к полезным реформам, к «оздоровлению экономики», к другим эффектам, повышающим социальную жизнестойкость.

Однако бросается в глаза несоразмерность, чрезвычайная избыточность числа людей и учреждений, специализирующихся на лечебной функции, резкий контраст между их целями, обещаниями, расходом средств и энергии, с одной стороны, и достигаемыми результатами. Налицо явное несовершенство этой столь существенной функции как фактора саморегуляции и самоорганизации общественной и индивидуальной жизни.

Обозначенная ситуация может осмысливаться в нескольких планах. Во-первых, как глобальная проблема снижения эффективности факторов саморегуляции земной биосоциальной системы, как следствие кризисного состояния в ее развитии, связанного с *нарушением баланса внешних и внутренних векторов активности* в ее подсистемах и элементах (являющихся также самоорганизующимися системами, в которых вектор активности, направленный вовне, гипертрофирован).

Допустимо предполагать, что указанное кризисное состояние будет преодолено за счет сбалансирования внешней и внутренней активности, возникновения новых, пока нам не известных механизмов саморегуляции (в противном случае мы должны полагать безысходность кризиса, неминуемый близкий крах земной цивилизации, что означало бы полную утрату **веры** в творческий потенциал живых систем, человека, социальной самоорганизации, — явно преждевременный, примитивный, в значительной мере патологический ход мысли, форма оправдания отдельными субъектами собственной импотентности и упадка духа; столь крайний пессимизм не согласуется с нашими знаниями об эволюции и колоссальных возможностях саморегуляции живых и социальных систем).

Очевидно, что бурный рост числа всевозможных врачей-терапевтов, среди которых особенно быстро увеличивается количество самоучек-«новаторов» (оппозиционеров официальной медицине и науке), крайне слабо коррелирует с желаемым процессом оздоровления человека и общества. Более того, наблюдается несомненный парадокс: чем больше врачей-терапевтов, чем выше их активность, тем больше новых болезней и дисфункций, тем вариативнее старые, хронические недуги человека и общества (разумеется, причины этого не исчерпываются лишь указанными факторами).

Отсюда, конечно, не следует, что деятельность врачей-бесмысленна или вредна. Это можно утверждать с уверенностью лишь о части врачей. Деятельность другой их части либо оказывает несущественные влияния, либо является полезной, а в ряде случаев и чрезвычайно важной, особенно в экстремальных ситуациях (хирург, спасающий жизнь, врач, своевременно ставящий диагноз и применяющий эффективные медицинские средства, и т.п.). Нечто подобное можно говорить и о социальных «терапевтах» и «хирургах». Однако для более точных оценок необходимо иметь надежные критерии полезности и вреда, связанные с функциями времени и смысла.

Одна из ключевых проблем здесь — соотношение *естественной самоорганизации и саморегуляции, их ресурсов и творческих возможностей* (что демонстрирует нам, например, биологическая эволюция, выживаемость в резко ухудшившихся условиях тех или иных экологических подсистем, видов и отдельных организмов), с одной стороны, и *благонамеренных действий человека*, направленных на то, что он полагает нормализацией, оздоровлением самоорганизующихся систем, в том числе и самого себя (в соответствии со своими знаниями, интересами, целями).

Опыт свидетельствует, что нормализация функций самоорганизующейся системы, процесс выздоровления наступает нередко как бы сам по себе, независимо от наших сознательных действий, а иногда и вопреки им. Сознательное действие, которое преследует нормализующие, лечебные цели, лишь тогда успешно, когда оно содействует прежде всего естественным формам саморегуляции или способно открыть, создать новые ресурсы самоорганизации. Нередки случаи, когда оно приводит к обратным результатам.

Важно отдавать себе отчет, что мы контролируем лишь ничтожную часть причинно-следственных отношений и в еще меньшей степени способны предвидеть отдаленные последствия наших действий. Отсюда первостепенная роль моральных установок субъекта-врачевателя, его ответственности (принципа «не навреди!»), рефлексии собственной ограниченности, призванной регулировать *меру* его внешней активности.

Ведь сама суть врачующего состоит в том, что его действия направлены на *другого*, на внешний объект, зависят от уров-

ня и качества знаний этого внешнего объекта. Последний же всегда обладает уникальными свойствами, отображение и понимание которых связано с чрезвычайными трудностями. Уникальные свойства объекта постигаются субъектом путем формирования подходящих инвариантов, которые неизбежно упускают часть «содержания» указанных свойств, из-за чего остается область хронической неопределенности; она же обуславливает проблематичность, вероятностный характер знаний, соответственно действий врачавателя и совокупного их результата. Такого рода ситуация является типичной для познания всякой самоорганизующейся системы, производимого извне, т.е. другим субъектом.

Между тем объект врачевания сам является субъектом, наделенным способностью познания себя и самопреобразования по собственному проекту и решению; он обладает специфическими и только ему присущими *доступами к своим уникальным свойствам*, которые зачастую игнорируются тем, кто его врачует (учит, кто им руководит). Такого рода *редукция субъекта к объекту* — характерный механизм межличностных (межсубъектных) отношений для всей истории человеческой цивилизации; до сих пор самым эффективным способом управления и регуляции полагается осуществление иерархического принципа, согласно которому один из субъектов коммуникации превращается в объект (т.е. становится *низшим*, в определенных отношениях пассивным,веряющим себя тому, кто обрел роль субъекта). Такое положение по мере исторического развития становится все более чреватой внутренней конфликтностью, дезинтеграцией, неэффективностью управления (лечения, обучения, руководства). Это происходит из-за игнорирования или принижения способностей, знаний, ценностей, воли того субъекта, который оказался в роли объекта. Исторический опыт показывает, что в массе своей субъекты *охотно* усваивают роль объекта, что представляет весьма знаменательный для нынешней социальной самоорганизации феномен и требует специального исследования.

Здесь же важно подчеркнуть, что указанные обстоятельства как раз и ведут к непомерному росту количества врачевателей и снижению эффективности их деятельности, причем темпы этого роста, если их экстраполировать на ближайшие

несколько десятилетий, ведут к тому, что довольно скоро все люди должны будут стать врачами. Такой прогноз, хотя и звучит абсурдно, свидетельствует о том, что мы стоим на пороге существенных преобразований традиционных механизмов биосоциальной регуляции, изменения принципов здравоохранения, в частности.

Приведенный прогноз может быть интерпретирован в том смысле, что все большее число людей будет становиться *врачами для самих себя*, откажутся от роли объекта врачевания. Располагая доступом к медицинской информации, включающей способы лечебных действий (например, с помощью собственного компьютера, через Интернет), они возьмут ответственность за свое здоровье на себя, сами будут принимать решения о необходимых мерах и осуществлять соответствующие врачебные действия (по крайней мере, в тех случаях, когда не требуется хирургическое вмешательство). Подобная перспектива отмечается В. М. Розиным в рамках подхода к проблеме здоровья, именуемого им «духовно-экологическим дискурсом»; суть его в «независимости от медицинских услуг», в «опоре на собственные силы» (см.: *Розин В. М.* Здоровье как философская и социально-психологическая проблема. Мир психологии, 2000, № 1).

На первый взгляд высказанное выше предположение носит утопический характер. Однако в информационном обществе оно приобретает веские основания. Будущее нашей цивилизации связано именно с указанным способом борьбы с болезнью и сохранения здоровья. Разумеется, для этого недостаточно лишь новые информационные технологии и создание в Интернете специальной системы медицинского самообслуживания. Для этого еще необходимо существенное изменение ментальности: воли к самопознанию и самопреобразованию, готовности взять всю полноту ответственности за свое здоровье на себя.

Ведь в нашем сознании регистры здоровья и болезни наделены высоким ценностным рангом. Вся эта сфера является экзистенциально высокозначимой и в определенных интервалах чрезвычайно напряженной, ибо связана с опасениями человека за свое существование, со страхом смерти, а потому она густо насыщена самообманом, который уводит от адек-

ватного самопознания, особенно в случаях действительно тяжелого заболевания. Широко известны факты, когда выдающиеся врачи (например, Боткин) ставили себе неправильный диагноз.

Самообман пока остается фундаментальным механизмом аутокоммуникации, выполняя функции компенсации, психологической защиты, иммортализации, поддержания идентичности, спасительной надежды, деятельной энергии. Умение честно смотреть в бездну неопределенности, адекватно оценивать роковое стечение обстоятельств, ясно видеть грозные болезненные изменения в своем организме и принимать выверенные решения требует большой силы духа - способности, присущей лишь очень немногочисленному числу людей. Проблема в том, каким образом эта способность может стать типичной для ментальности большинства людей. Каким образом человек может принять полноту ответственности за свое здоровье на самого себя?

Перспективы такого рода преобразований в человеческой ментальности действительно выглядят крайне маловероятными. И тем не менее есть основания считать, что по мере развития информационного общества подобные позитивные тенденции будут расти. Уверенность в этом находит свои основания в более широком контексте, выражающем общий подход к пониманию истории биосоциальных самоорганизующихся систем и направленности их развития в условиях информационного общества.

Отметим пока только два момента. Неоглядное и быстро растущее множество врачей-самолечителей само нуждается во врачевании, эта потребность у них не меньшая, чем у других, и удовлетворяется она не лучше. Им приходится лечить друг друга, хотя они в большинстве своем более подготовлены к тому, чтобы оказывать помощь самим себе. Тем не менее, как и почти у всех страждущих, их проекции в желаемое будущее полагают главный источник помощи и спасения вовне.

Такова доминирующая интенция: активность направлена на поиск целебного, спасительного *внешнего* источника (будь то необыкновенный врач, новое лечебное средство, экстрасенс, шаман, господь Бог и т.д.). Именно с внешним источником связаны главные упования обрести здоровье. По-

скольку же здоровье является одной из высших ценностей, указанная доминирующая интенция (характерная практически для всех людей) выражает одну из фундаментальных черт человеческого способа жизнедеятельности, включая его познавательную, духовную и практическую деятельность. Она имеет глубочайшие корни — в биологической эволюции, антропогенезе и социальном развитии. На этом следует остановиться подробнее.

4

История познания свидетельствует, что, несмотря на древнее понимание первостепенной важности самопознания, ясно сформулированное уже Сократом, познавательная активность в основном всегда была направлена во внешний мир (в результате и сейчас повторяют афоризм Франсуа Вийона: «Я знаю все, но только не себя»). Во внешний мир соответственно направлялась и основная энергия практической, преобразовательной деятельности. Масштабы и результаты познания внешнего мира несоизмеримы с масштабами и результатами самопознания. Это несоответствие, рассогласование я называю *фундаментальной асимметрией в познавательной и преобразовательной деятельности* (далее она будет для краткости называться просто «фундаментальной асимметрией»).

Между тем элементарный анализ показывает: 1) что всякое отображение внешнего объекта явно или большей частью неявно включает акты самоотображения и 2) что общий уровень, цели, результаты и новые возможности познания внешнего мира в существенной степени зависят от общего уровня и результатов самопознания (несомненна и обратная зависимость).

Единой познавательной деятельности присущи два различных вектора активности, их исторически определенная взаимозависимость требует специального анализа. На нынешнем этапе развития земной цивилизации особенно актуально осмысление: 1) причин усеченности и маломощности вектора самопознания и 2) зависимости результатов и проектов познания и преобразования внешнего мира именно от результатов самопознания, приоритетного характера последних.

Очевидно, что выбор целей в познании и преобразовании внешнего мира, их ранжирование должны определяться, ис-

ходя из подлинных ценностей, из истинного понимания подлинных потребностей человека и человечества. На что затрачивается львиная доля энергии, средств, времени в познании и преобразовании внешнего мира? Служит ли это действительно возвышению человечности, укреплению личного и общественного здоровья, облагораживанию нашего бытия? Слишком часто оказывается, что мы не ведаем, что творим, ибо наши цели оказываются неподлинными, а результаты деятельности вредоносными. Это прямое следствие фундаментальной асимметрии.

Более высокий уровень самопознания способен не только внести существенные коррективы в цели, программы познания и преобразования внешнего мира, но вместе с тем обусловить новые способы дискретизации и континуумизации внешнего мира и тем самым выход в новые измерения бытия, а соответственно и возникновение новых средств познания. Речь идет о существенном преобразовании наших базисных ментальных структур и волевых интенций, а вместе с тем о более высоком этапе развития гносеологии, ибо последняя до сих пор является теорией познания внешнего объекта, стремящейся в своих построениях исключить или максимально редуцировать вектор самоотображения (в этом, как нам кажется, коренится одна из главных причин того нынешнего состояния гносеологии, которое именуется кризисом рационализма).

В ходе развития земной цивилизации фундаментальная асимметрия неуклонно углублялась. Безудержная экспансия вовне — причина экологического кризиса, источник нарастающего абсурда, моделью которого может служить раковая опухоль (она бурно растет, хищнически потребляя вещество и энергию из окружающей живой среды, вызывает гибель организма и погибает вместе с ним сама).

Проблема фундаментальной асимметрии, таким образом, имеет прямое отношение к пониманию функционирования сложных самоорганизующихся систем, к перспективам их самосохранения, жизнестойкости, а тем самым к основному кругу теоретической проблематики здоровья и болезни.

Возникает вопрос: *почему возникла и углублялась фундаментальная асимметрия?* По нашему мнению, это, говоря

кратко, результат противоречия между сугубо биологическим способом самоорганизации и специфическими для человека формами деятельности. У животных нет фундаментальной асимметрии, их формы деятельности заданы достаточно строго генетической программой, которая в такой же степени ограничивает их потребности (потребление у животных весьма стабильно, не имеет тенденции к непрестанному росту, как у человека). Поэтому у животного отображение его внешнего мира жестко скоординировано с самоотображением. Диапазон возможных самоотображений стабилен как на допсихическом, так и на психическом уровне, все акты самоотображения органически «вмонтированы» в акты внешнего отображения и действия, они не расщепляются, «идентичность» особи здесь нерушима. Поэтому животные не болеют шизофренией.

Другими словами, в силу того что вектор внешней активности у животных качественно не изменяется (не растет слишком быстрыми темпами, как у человека), существует соразмерность, взаимосоответствие самоотображения и иноотображения, обусловленные генетической программой и задачей выживания, т.е. необходимыми для такого рода цели *действиями*. У человека же единство отображения и действия расщепляется, функция отображения как бы обособляется, может осуществляться в определенных временных интервалах автономно, что становится условием ее бурного развития (соответствующего расширения объема информации).

Возникает новая ситуация, зависящая, однако, от старого способа взаимодействия биологической самоорганизующейся системы с внешней средой: поскольку действия биологической системы направлены главным образом вовне и определяют задачи отображения, обособление функции отображения от непосредственного действия и ее бурное развитие, создающее возможность проектирования новых форм действий и деятельности, т.е. фактически способность творчества в идеальном плане, остается тем не менее по-прежнему главным образом в рамках внешней активности, а такого рода активность в психическом, умственном плане так или иначе стремится к практической реализации. Это и послужило основанием для возникновения и усиления фундаментальной

асимметрии, чему на стадии антропогенеза способствовали, конечно, и потребности выживания.

Указанная фундаментальная асимметрия привела к чрезвычайно быстрому развитию (в сравнении с биологической эволюцией) социальной самоорганизации с ее производственной деятельностью, т.е. нашей культуры, все более отрывающейся от биологической основы, грозящей ее уничтожением, а тем самым и уничтожением самой себя. Конечно, в силу принципа изофункционализма (возможности воспроизведения одной и той же функции на разных субстратах) теоретически мыслимы варианты замены биологического субстрата самоорганизации техническими, такая тенденция обнаружилась во второй половине двадцатого столетия (протезирование внутренних органов и их элементов, роботизация и т.п.). Но для этого человеческому разуму может не хватить времени, не говоря уже о том, что возможность такого рода преобразования остается все же проблематичной.

Человеческая цивилизация оказалась в сильнейшем цейтноте. Единственный путь ее сохранения и развития - быстрый выход из экологического кризиса, а это предполагает преодоление фундаментальной асимметрии путем наращивания укороченного вектора активности.

Как уже отмечалось, первый этап развития информационного общества создает для этого серьезные надежды. Речь идет о решающих прорывах в познании человеком самого себя и прежде всего в познании биологической самоорганизации, всемерном содействии на этой основе поддержанию ее целостности, жизнестойкости, умножению ее внутренних ресурсов, укреплению ее «здоровья», а тем самым укреплению здоровья человека и человечества (как физического, так и психического), что в свою очередь служит неперенным условием решения проблем выхода из экологического кризиса.

Разумеется, самопознание осуществляется как на индивидуальном, так и на родовом, общественном уровнях, в их постоянном взаимодействии, что целиком относится к познанию здоровья и болезни. Достижения в области расшифровки генетического кода, успехи геномики ознаменовали решающий поворот в область самопознания. Это открыло новый фронт борьбы с болезнями. На очереди расшифровка мозго-

вых нейродинамических кодов психических явлений, в том числе психического управления. Продвижение в этом направлении, которое явственно обозначилось в последние десятилетия, способно внести принципиально новый вклад в понимание информационных процессов и создание информационных технологий нового типа.

Подчеркнем, что эти эпохальные достижения знаменуют вместе с тем успехи нового типа познания, представляющего исследование кодовых зависимостей, которые выступают в качестве специфичного и ключевого элемента самоорганизующихся систем. Расшифровка кода есть постижение информации, воплощенной в определенных физических объектах и процессах, и она описывается в системе категорий содержания (смысла), ценности и цели; одна и та же информация может иметь разные по своим физическим свойствам носители. Поэтому расшифровка кода есть прежде всего задача герменевтического типа, отличная от классических задач физикалистского естествознания. Создается возможность преодоления традиционного разрыва между естественно-научным и социально-гуманитарным знанием, что является важнейшим условием эффективного развития самопознания, в частности, успешного исследования проблематики здоровья и болезни.

Можно выделить три основных вида детерминаций, от которых зависят здоровье, болезнь и их взаимоотношения: 1) влияние генетических факторов; 2) воздействие факторов внешней среды, в том числе социальных; 3) влияние психических, в том числе личностных, факторов самодетерминации. Исследование каждого из них в плане изменений состояния организма и психики представляет собой задачу расшифровки кодовых зависимостей, сложившихся в ходе биологической эволюции, антропогенеза и в индивидуальном развитии.

Особую актуальность приобретают ныне проблемы самодетерминации, психического управления, исследование роли духовных факторов в поддержании здоровья и преодолении болезни, в особенности *веры* и *воли*. Современные условия настоятельно требуют основательного исследования этого круга вопросов.

Несмотря на то что сплошь и рядом дух пасует перед упрямой телесностью, мы твердо знаем, что он способен одерживать верх, побеждать телесную немощь. Широко известны многочисленные факты «чудесных» исцелений, победы духа и воли над казалось бы неизлечимыми болезнями. К сожалению, они пока никем не систематизированы, не говоря уже о тщательном анализе различных по своему характеру случаев такого рода.

Недавно в связи с последней Олимпиадой в Австралии пресса вспомнила об американце Рэе Юри — величайшем атлете XX века, победителе на трех Олимпиадах подряд в прыжках в длину, в высоту и в тройном прыжке с места. В детстве Рэй Юри страдал церебральным параличом и был прикован к инвалидной коляске. Никакой надежды на выздоровление! Единственное, что советовали врачи, — как можно чаще двигать конечностями. Мальчик воспринял эти указания буквально, он тренировал свои руки и ноги непрестанно, порой до полного изнеможения. И однажды наступил день, когда он смог встать без посторонней помощи. Воодушевленный этим успехом, он настойчиво продолжал тренировки. Следующей задачей было сделать несколько шагов и подойти к окну. И он был счастлив, что может теперь наблюдать за играми соседских детей.

С колоссальным терпением, упорством маленький Рэй учился тому, что детям даровано от рождения: ходить, бегать, прыгать. Многолетняя непрестанная тренировка сделала его сильным и гибким. В 23 года он впервые принял участие в спортивных соревнованиях. А в 27 лет стал победителем на Парижской олимпиаде 1900 года. На счету Рэя Юри 10 олимпийских побед. Нечто подобное продемонстрировала темнокожая американка Вилма Рудольф, также болевшая детским церебральным параличом и сумевшая повторить путь Рэя Юри. На Олимпийских играх она выиграла три золотые медали в спринте (см.: *Тасман Борис*. Триумфы воли. История самых уникальных олимпийских побед. Известия, 2000, 11 сентября, № 170). Аналогичные достижения продемонстрировал наш выдающийся соотечественник Валентин Диккуль, который не только сам преодолел тяжелейший недуг и добился

потрясающих успехов в силовом троеборье, но возродил к нормальной жизни десятки, казалось бы, неизлечимо больных людей.

Мы знаем немало других случаев подобного рода, когда именно вера и воля, твердая духовная опора позволяли человеку преодолеть болезнь, выжить в немыслимо тяжелых условиях, вынести невероятные страдания. Что такое «сила духа», «мужество духа» или, по словам В. Франкла, «упрямство духа»? (См. его анализ проблемы выживания в условиях фашистского концлагеря: *В. Франкл. Человек в поисках смысла*. М., 1990, с. 130–157). Эти феномены четко зафиксированы в исторической, психологической, философской литературе. Но здесь перед нами встает во всей своей сложности психосоматическая проблема. Как объяснить воздействие духовного на телесное, если духовному нельзя приписывать физических свойств?

Думается, что такое объяснение может быть вполне корректно произведено с позиций информационного подхода (см. подробное его изложение: *Д. И. Дубровский. Психические явления и мозг*. М., 1971; его же. *Информация, сознание, мозг*. М., 1980 и др.). Суть указанного подхода состоит в том, что психические явления в форме субъективной реальности (восприятия, мысли, веровательные установки и т.п.) описываются в качестве информации, данной личности в «чистом» виде. Явления субъективной реальности в качестве информации (о тех или иных объектах) имеют своим носителем определенную мозговую нейродинамическую систему, которая является ее кодом. Однако этот носитель элиминирован для личности (в том смысле, что не отображается ею). Я не ощущаю и не знаю, что происходит в моем головном мозгу, когда переживаю восприятие или мысль. В явлениях субъективной реальности мне дана информация как таковая (в «чистом» виде) и способность оперировать ею.

Такое «устройство» психики, выражающее ее важнейшую особенность, сформировалось в ходе биологической эволюции и антропогенеза в силу принципа инвариантности информации по отношению к свойствам своего носителя. Поскольку одна и та же информация может быть воплощена в разных по своим физическим (и вообще субстратным) свой-

ствам носителях, а для адекватного поведения в меняющейся среде необходима именно информация (и ее управляющая функция), способность отображения мозгового носителя информации не развивалась в ходе биологической эволюции и антропогенеза (а, наоборот, усиленно развивалась способность обладания все большим объемом информации и оперирования ею в психической форме, т.е. в «чистом» виде, *в форме субъективной реальности*, способность использования ее для управления).

Между тем на нынешнем этапе развития цивилизации быстро возрастает потребность в знании мозгового «устройства» психики, т.е. в расшифровке мозговых нейродинамических кодов явлений субъективной реальности, включая те кодовые зависимости, которые ответственны за реализацию их управляющей функции.

То, что моя мысль, мое субъективное побуждение способны управлять моими телесными изменениями (например, в простейшем случае — движением руки), очевидно. Эта способность именовалась в истории науки психической причинностью. С позиций информационного подхода последняя представляет собой вид информационной причинности, ибо информация обладает управляющей функцией. В сложившейся или вновь образованной системе кодовой зависимости управляет именно информация. Результат управляющего воздействия зависит именно от свойств информации, а не от конкретных свойств ее носителя (опять-таки в силу принципа инвариантности).

Естественно, что информация и данный конкретный ее носитель неразрывно связаны. Субъективное явление А (протекающее в данном интервале) и ее носитель — мозговая нейродинамическая система X, являющаяся ее кодом, есть явления одновременные и однопричинные, это связь *функциональная*. Ее исследование и представляет собой задачу расшифровки кода.

Воздействие психического на телесное и возникающие в результате соматические изменения осуществляется путем цепи кодовых преобразований, заданных в интересующем нас случае информацией в форме явлений субъективной реальности (содержательными, ценностными и оперативными ха-

рактиками этой информации). Причем эта информация программирует предстоящее действие, соответствующие ему изменения в функционировании внутренних органов и энергетическое обеспечение процесса в целом. В большинстве случаев подобные цепи кодовых преобразований имеют отчетливо выраженную иерархическую многоуровневую структуру, хорошо отработаны по своим основным параметрам в филогенезе и онтогенезе (например, в случае сложившегося навыка).

Нередко, однако, мы программируем нетривиальные задачи телесного изменения (от некоторого разового действия, весьма трудного, но важного, или, скажем, комплекса действий, рассчитанных на создание некой вещи, до спланированной борьбы с собственным тяжким заболеванием). Тут часто на каком-то уровне цепь кодовых преобразований обрывается, не достигает конечного эффекта. Не столь уж редко она заклинивает в пределах головного мозга, не выходит за рамки сугубо психического функционирования информации в сознательно-бессознательном контуре, а если и выходит на эффекторные этажи, то быстро угасает.

Очевидно, нужны некоторые определенные условия, чтобы осуществить всю цепь кодовых преобразований и добиться программируемого результата. Среди таких необходимых условий нас особенно интересует наряду с реалистичностью программы то, что на психологическом языке именуется волей, твердостью веры, упорством в достижении цели, т.е. те качества, которые продемонстрировал Рэй Юри и которые помогли ему преодолеть тяжелейший недуг. Но прежде нужно уточнить некоторые существенные особенности связи явления субъективной реальности со своим мозговым кодовым носителем.

Связь явления субъективной реальности A со своим нейродинамическим носителем X , как уже отмечалось, есть функциональная, кодовая связь; это явления одновременные и однопочинные. Поэтому, если есть A , то есть X , всякий переход A_1 в A_2 означает переход X_1 в X_2 , т.е. соответствующее изменение в мозговой нейродинамике. И если я, по крайней мере в ряде случаев, могу по своей воле осуществлять такую смену своих явлений субъективной реальности (что вряд ли под-

лежит сомнению), то это означает только то, что в таких случаях я могу по своей воле изменять соответствующие состояния своей мозговой нейродинамики. Произвольное оперирование субъективными образами (мыслями) равносильно произвольному оперированию их мозговыми кодами.

Явления субъективной реальности непосредственно или опосредствованно, жестко или вероятно входят в систему моего «Я», их кодовая организация типа X во всем своем комплексе образует *личностный уровень мозговой самоорганизации, т.е. одну из подсистем головного мозга, грандиозную по своей сложности и динамической структуре самоорганизующуюся эгосистему*. Другими словами, наше «Я» во всем его содержании, с его гностическими, ценностными и интенционально-волевыми модальностями представлено в функционировании мозговых нейродинамических систем типа X как самоорганизующихся систем, интегрируемых уникальной эго-системой каждого индивида. А поэтому акт свободы воли, о котором речь шла выше (как в плане выбора произвольного действия, так и в плане генерации внутреннего усилия для достижения цели), есть акт самодетерминации.

Таким образом, произвольное управление своими психическими процессами (подчеркнем это еще раз!) означает способность произвольного управления в определенном диапазоне собственной мозговой нейродинамикой. Более того, это означает, что я могу оперировать не только некоторым множеством уже сложившихся нейродинамических систем, активировать и дезактивировать их наличную последовательность, но и формировать саму направленность кодовых преобразований (в тех или иных пределах) и, наконец, формировать новые кодовые системы типа X, т.е. существенно перестраивать функциональные нейродинамические структуры мозга посредством психической саморегуляции.

Так как способность преобразований и новообразований в сфере субъективной реальности равнозначна способности преобразований и новообразований на соответствующем уровне мозговой нейродинамики (точнее, мозговой кодовой организации типа X, ибо последняя, вероятно, не сводится только к нейродинамике), это дает основание говорить о постоянной *возможности расширения диапазона возможностей*

саморегуляции, самосовершенствования, творчества. И это относится не только к теоретическому мышлению, художественному творчеству, моральному самосовершенствованию, управлению своими психическими процессами в целом, но и к области управления телесными процессами, к *изменению существующих контуров психосоматической регуляции.* Это и составляет постоянный и в большинстве случаев слабо используемый ресурс личности в поддержании здоровья и борьбы с болезнью.

Когда человек, действуя по своей воле, добивается выдающегося результата в психосоматической регуляции, то это означает, что он по своей воле формирует у себя такие новые паттерны мозговой нейродинамики, такую новую цепь кодовых преобразований, которые «пробивают» новые эффекторные пути и захватывают вегетативный и другие нижележащие уровни регуляции, обычно полностью закрытые для произвольного, сознательного управления. Это демонстрируют нам йоги, способные, например, произвольно изменять ритм своей сердечной деятельности. Это мы видим и в тех случаях, когда сила духа преодолевает, казалось бы, неизлечимую болезнь, помогает выжить после тяжелейшего ранения, когда одержимый идеей верности, патриотизма человек оказывается способным выполнять свой долг в экстремальных ситуациях, в условиях, казалось бы, совершенно несовместимых с продолжением жизнедеятельности (пример последних защитников Брестской крепости).

Здесь решающая роль принадлежит тому, что называют силой воли и силой веры. Каждому из нас столь знакомо произвольное физическое усилие, физическое напряжение, но ведь оно есть не что иное, как выражение нашего психического усилия, психического напряжения. Сила воли есть сознательное, целеустремленное поддержание психического напряжения, т.е. особого режима собственной мозговой деятельности, высокой энергетики и жесткой направленности нейродинамических кодовых преобразований. Сила веры есть безраздельное «принятие» и твердое удержание смысла и цели, их постоянная актуализация в сознании вопреки многочисленным текущим помехам и бессознательным противодействиям, что образует определенный канал для волевого

напряжения. Это психическое состояние также можно интерпретировать в терминах мозговой нейродинамики и кодовой самоорганизации.

Единство силы веры и силы воли порождает кумулятивный эффект в мобилизации внутренних ресурсов нормализации соматических процессов, поддержания необходимых параметров их самоорганизации, компенсации «поломок» и дисфункций в тех или иных структурах внутренних органов, что предполагает генерацию позитивных изменений на клеточном и биохимическом уровнях.

Такого рода эффекты *произвольного управления* достигаются через посредствующие звенья, большей частью через сознательно и целенаправленно осуществляемые движения, действия. Мышечные изменения — проводник на более глубокий уровень саморегуляции, а именно на внутриорганный, клеточный, биохимический (пример Рэя Юри).

Как создается необходимая степень силы веры и силы воли, достаточная для производства указанных оздоровительных эффектов, — вот вопрос, который должен решаться не только на уровне методов психологии и педагогики, не только на уровне усилий индивидуального самопознания и самопреобразования, но и на уровне исследований мозговой нейродинамики, расшифровки организации мозговых кодов психических явлений и процессов. Этот путь, диктуемый развитием информационного общества, способен внести отвечающий нуждам нашего времени вклад в решение проблем поддержания и восстановления здоровья.

Понятно, что тема психосоматических взаимодействий нуждается в гораздо более широком и детальном анализе (включающем рассмотрение и столь существенного обратного воздействия соматического на психическое). Я коснулся лишь некоторых принципиальных вопросов этой актуальнейшей проблематики, непосредственно связанной с решением теоретических и практических задач сохранения здоровья и преодоления болезни.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что кризисные явления начального этапа информационного общества, выражающиеся в нарастании тенденций патологии, дезинтеграции и абсурда, настоятельно требуют всемерного поддержа-

ния веры в будущее, веры в творческий разум, в широчайшие возможности самоорганизации. И философия обязана выступать в роли терапевта духа, сама лечить себя, быть здоровой, активно противостоять алармизму, унынию и депрессии, в частности, постмодернистской моде с ее нигилизмом и крайним релятивизмом, носителям этой моды, трубадурам абсурда, столь часто выставляющим свою гноящуюся болячку как знак избранности. Телесное и душевное здоровье, социальное и духовное здоровье — важнейшие ценности в новом столетии и тысячелетии, от успешной защиты которых зависит судьба земной цивилизации.

ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ МОДА

То, что именуется постмодернизмом, — чрезвычайно многоплановое образование, проросшее почти во все слои современной культуры. Оно представлено на философском и близком к нему уровне, во многих гуманитарных дисциплинах, в художественной критике, публицистике, в способах деятельности средств массовой информации, не говоря уже о литературе и искусстве. Мода, о которой пойдет речь, выражает своего рода идеологию постмодернизма и порождаемую ею психологию, определенный менталитет, стиль поведения и деятельности широких кругов так называемой интеллектуальной элиты, ее коммуникативную позу.

Идейные истоки и общие черты постмодернизма прояснены в ряде содержательных работ (см., например, [1, 5, 18 и др.]). Особенно следует отметить труды И. П. Ильина, в которых дано наиболее обстоятельное, тщательно документированное исследование происхождения и эволюции постмодернизма в его многообразных проявлениях и разветвлениях (см. [9, 10]). Поэтому мы не станем вдаваться в эти вопросы.

Отметим лишь, что постмодернизм формировался из многообразных источников: от Ницше до Хайдеггера, от позднего Виттгенштейна до Фейерабенда. Существенную роль сыграли идеи Франкфуртской школы, психоанализа, новейшие антропологические концепции. Важно особо подчеркнуть значение структурализма, из критики которого вырос постструктурализм, отождествляемый в главных отношениях с постмодернизмом в лице таких его ведущих представителей, как Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Делез и Ф. Гваттари, Ж. Лакан, Р. Барт, Ж. Ф. Лиотар, Ю. Кристева и др.

Зародившись в лоне гуманитарного знания и антропологической ветви западной философии, постмодернизм вскоре получил подкрепление со стороны выходцев из круга сциентистски ориентированных философов, в центре внимания ко-

торых находились вопросы теории познания и методологии науки (тут особенно выделяется фигура Р. Рорти).

Тематическая широта публикаций постмодернистов, метафоричность их дискурсов, значительная компилятивность мысли, ультрадиалектические формулировки, множество неологизмов, изыски стиля — все это создает серьезные трудности при попытках четко определить их идейные и тем более концептуальные новации. Зато вполне ясно выражены основные интенции: сокрушающая критика традиционных ценностей, рационализма, гуманизма, историзма, радикальное неприятие современной социальной самоорганизации, отрицание возможностей отдельной личности быть ответственной за свои решения и действия, ее способности противостоять могуществу надличностных структур (социально-политических, идеологических и пр.).

Сколько веков мы слышим одно и то же: мир плох, ужасен, общество несправедливо, человек слаб, поработен, обижен, его надо вызволить, вылечить, научить, вывести на дорогу борьбы за светлое будущее, дать ему счастье. Все это из уст постмодернистов звучит не слишком оригинально. Нас снова призывают к борьбе за свободу и творчество.

Освобождение от гнета власти, традиционных ценностных регулятивов, привычных норм, правил, социальных зависимостей — вот лейтмотив большинства постмодернистских рассуждений. Навязываемые нам «метадискурсы» есть механизм власти, способ порабощения человека, сами же «метадискурсы» недоказуемы, иллюзорны. Истина — не более чем «реликтовый принцип», следовательно, не существует «привилегированных дискурсов». А это знаменует неограниченный плюрализм, тотальный либерализм в производстве и выборе дискурсов. Разве что при выборе можно отдавать предпочтение прагматическим соображениям и, конечно же, установкам на оригинальность, новизну, игровую изобретательность. Даешь свободу личности! Свободу быть самим собой!

Я привел несколько упрощенную «выжимку» из идейного багажа постмодернизма, который выражает мироощущение, умонастроение, самочувствие «авангардистского» слоя интеллектуальной элиты, отображает вместе с тем некоторые чер-

ты массового сознания в постиндустриальном обществе. Благодаря таланту, влиятельности, широкому доступу к средствам массовых коммуникаций постмодернисты не без успеха выдают свои воззрения за «дух эпохи», некую доминирующую, по крайней мере в западном мире, духовную реальность. И если на Западе в последние годы постмодернизм как-то поблек, то у нас в России он набирает силу.

Скепсис, релятивизм, нигилистические тенденции, призывы к тотальной деконструкции субъекта и исторических традиций западной культуры составляют, по общему признанию, характерные признаки постмодернистской идеологии. Это сочетается с крайним индивидуализмом и прагматизмом. Если на философском уровне такого рода установки расцветаются и «облагораживаются», а временами и камуфлируются всевозможными блестками, метафорами, аналитическими изысками, лозунгами борьбы за «право быть самим собой», то на уровне публицистики и авангардистского искусства они выражаются со всей откровенностью и «большевистской» прямоотой.

Передо мной книга Бориса Парамонова «Конец стиля», популярного на Западе и у нас публициста, вдохновенного крушителя «репрессивной культуры» с ее традиционными нормами и ценностями. «Уничтожен «гносеологический субъект», носитель нормативного сознания, картезианского *cogito*, то есть как раз конструктор всяческих общеобязательных истин, творец стилей, стиля» [13, с. 14—15]. И это есть достижение подлинной демократии, которая не вправе навязывать отдельному человеку общие для всех ценности. Поскольку с установкой на поиск истины покончено, остается только личная правда, пригодная исключительно для индивидуального употребления, как зубная щетка. «Демократия и есть постмодернизм» [13, с. 5]. Это конец «деспотизма формы», прежде всего в искусстве, «смерть морализма как отвлеченного начала» [13, с. 17], «ухмылка при слове «красота»» [13, с. 138]. «Постмодернизм — это ирония искушенного человека, который понимает, что секс важнее сублимации» [13, с. 19], «ирония по

отношению к любым «результатам»» [13, с. 19]. При этом Б. Парамонов наставляет: «Нигилизм должен быть не пафосом, а иронией» [13, с. 72]. В такой форме он лучше достигает своих целей.

Не то, что оголтелый нигилизм Александра Бренера, этого «ужасного» суперавангардиста, непримиримого борца против всего и всех, человека-бомбы:

Я учредил Интернационал Неуправляемых Торпед.

Мы натворим немало бед.

Мы будем взрываться, сами не зная когда,

Может, при слове «нет», а может, при слове «да».

Каждое утро вы будете молиться о том,

Чтобы вас поскорее смешали с дерьмом.

А на самом деле дерьмо — это вы,

С ног до чудовищной головы [2].

«Бренер — новый культурный герой, несущий народам свет своего фаллоса» [16, с. 222].

Ну это для нашего респектабельного постмодернистствующего бомонда уж слишком!

Не так давно Андрей Вознесенский дал интервью, озаглавленное «Поэт не Карл Маркс, чтобы указывать дорогу» [6]. Однако, как он ни крепился, не смог удержаться от указания дороги. По его словам, выход России из кризиса невозможен на пути рационального мышления и планирования. «Логически мы идем к краху, арифметическим решением этого не исправить. Спасут решения только неожиданные, сюрреалистические. В этом смысле, может быть, «сюр» спасет Россию». «Повторяю, если мы будем искать только арифметические решения, не будет выхода ни из экономических, ни из национальных тупиков. Надо готовить умы к неожиданным решениям». Каким? Парадоксальным, повторяет Вознесенский (может, читал о «парадоксальности» у Лиотара или у других постмодернистов). Кто же должен принимать такие решения? Это не совсем ясно. Но похоже главная роль тут отводится поэтам. Ведь, по его словам, поэт — «витамин духовности», а «поэзия — прямой контакт с Богом». Понятно, если ты витамин духовности и имеешь прямой контакт с Богом, тебе и карты в руки. «Поэт должен приучать новые мозги к парадоксальности, дабы они нашли

решения, отвечающие новой обстановке». Поэт «дает чистый поэтический метод мышления и люди в политической, экономической, сексуальной сферах найдут сами свои решения». И, наконец, афоризм: «в истинной поэзии сейчас таится истина».

Что это? Набор банальностей (дескать, необходим творческий подход). Или шизоидная глупость (долой логику и арифметику! Да здравствует «сюр»!). Мало сейчас в России иррационализма, абсурда, самодурства, неразберихи, беззакония, безответственности? Не только «новые мозги», но и старые слишком привержены парадоксальности. Их надо учить порядку, закону, логике, умению принимать тщательно продуманные, просчитанные, обоснованные, ответственные решения.

Россия переживает небывалый разгул иррационализма. Одно из ярких проявлений этого — масштабы деятельности всевозможных магов, колдунов, гадалок, экстрасенсов, астрологов. По неполным данным, эта армия насчитывает более 400 тысяч человек! Каково же число их пациентов? На рынке параслужб оборачивается порядка миллиарда долларов. Есть на что покупать прессу, радио, телевидение, чиновников, иную прислугу. Наука и здравый смысл явно пасуют перед этим поветрием. А приверженцы постмодернистской моды из числа интеллектуальной элиты охотно играют на поле иррационализма и мистики.

Это служит их жажде утвердить свою высокопоставленность, особую «продвинутость» и значимость, показать всем нижестоящим гражданам свою персональную связь с «необыкновенным» и «парадоксальным» (которая, конечно же, есть достояние лишь исключительных персон!). Таким образом они зачастую компенсируют свою деятельную посредственность, творческую импотентность, особенно непереносимую при действительном наличии определенного таланта. И еще одна типичная компенсация — нарциссизм.

Впрочем, российский нарциссизм таит в себе изнуряющую амбивалентность: самолюбование не отменяет идущее из глубины острое недовольство собой, другими, всем подлунным миром. Отсюда особо изощренная энергетика самолюбования

и саморекламы — характерная черта постмодернистской психологии.

Вот на какие мысли наводит интервью Андрея Вознесенского. Из него, кстати, мы узнаём, какой он знаменитый человек: его лично приглашали Кеннеди и Ширак, стихи его декламировал Артур Миллер, а Сартр и Хайдеггер, Керенский и Помпиду, Ростропович и Арагон приходили на его выступления. Великий человек! Такой не может говорить банальности и глупости. Каждому его слову надо восторженно внимать и находить в нем необычайное глубокомыслие. А если не находите, значит, не доросли. Он убежден, что все, сказанное им, обречено на аплодисменты.

Но тут надо отметить одно существенное выпадение из постмодернистского образа (тоже особая российская черта). Вознесенский декларирует веру в Бога. По его словам, поэт не только «витамин духовности», ему «диктуют образы...космос, ноосфера, Бог. Судьба творца закодирована небом». И если не получается великое произведение, то ответ Вознесенского прост: «Видно, небо не позволяет...». Так хочется сказать что-то гениальное, потрясающее! Чтобы все ахнули. Чтобы вознестись Вознесенскому выше всех (на недостижимую для остальной пишущей братии вершину). А «небо не позволяет».

Разве не парадоксально, что известный поэт не стесняется тиражировать столь удручающие банальности?

А вот наш знаменитый режиссер Любимов ставит на Таганке главное произведение Пушкина с семьёю Онегиными, сажает каждого в клетку, устраивает дикий ералаш в чужом доме, парад своих «интерпретаций». Зачем? Тут претензия на особое художественное глубокомыслие, на «неожиданное», «парадоксальное» решение, чтобы удивить и «раскрутить» публику, чтобы оставаться притчей во языцех: ай да Любимов, ай да... ведь самого Пушкина преобразил. Матерый человек!

В итоге — очередное нагромождение абсурда, нигилистического ерничания. И все вокруг общепризнанных ценностей, вокруг гениального творца — в ослеплении жадной «оригинальности», «парадоксальности» и, конечно, самовозвеличивания, в полной утрате элементарного понимания, сколь жалко выглядишь на таком фоне. Какой контраст!

Существовать — значит быть воспринимаемым — зрителем, слушателем, читателем. Борьба за существование приобретает в нашу эпоху новые формы, во многом определяющие черты постмодернистской психологии. Главное — выловить золотую рыбку успеха, неважно какими приемами. Но добиться этого можно только благодаря средствам массовых коммуникаций. Раньше претенденты на роль «духовных пастырей» хотели «светить всегда, светить везде» (помните у Маяковского?), сейчас они жаждут *«светиться всегда, светиться везде».*

Тут на первом месте телевидение. И в нем безраздельно властвует Интерес. А поскольку телевидение как публичный орган обязано прокламировать истину, правду, справедливость, благородство и т.п., то именно здесь разворачивается главный театр абсурда. Самые популярные, следовательно, самые реальные и самые значительные (ну просто великие!) лица — те, кто дольше других светится на экране. Большинство из них в действительности всего лишь мелкие актеры, посредники, которыми управляют из-за кулис. Реальная власть у суфлеров. Но актеры (ведущие, всевозможные «аналитики», шоумены от политики и т.п.) защищают интерес «заказчика» под видом защиты правды и справедливости. Конечно, бывает, что актер говорит правду — когда она совпадает с интересом. Однако сплошь и рядом нас потчуют и на первое, и на второе, и на закуску фирменным блюдом полуправды, специально изготовленным на телевизионной кухне искусными защитниками Интереса хозяина.

Теневой аппарат режиссуры неустанно формирует для нас картинку реальности, которая нужна, выгодна «заказчику», картинку, создаваемую чаще всего в манере «мягкого абсурда», т.е. монтируя ее в правдоподобную и благообразную форму.

Беспорным лидером являлось тут прежнее НТВ — страстный борец за «свободу слова» и «права человека» в облике Евгения Киселева и других менее значительных актеров. Ну разве не абсурдно считать, что хозяин НТВ одержим столь высокими идеями? Да, борьба идет за «права человека», за «свободу слова человека». Но мы *видели*, хорошо знаем *этого* человека!

Подмена общественного личным, высокого низменным, правды интересом и т.п. — типичный путь абсурда. А основной предпосылкой служит здесь информационная атмосфера, в которой доминируют «децентрация» и «равноправие дискурсов»; истина ведь — «реликтовый принцип». Эта атмосфера нагнетается постоянным акцентированием в изображаемом событийном ряду порочного, ужасного, беспросветного, отвратительного. На первом месте и со всеми деталями — катастрофы, убийства, преступления, скандалы, аферы, разносортный негатив.

Эти хозяева «свободы слова», вернее, их слуги (надо сказать, весьма изощренные в вопросах психологии) стремятся «размягчить», «децентрировать» критические регистры нашего сознания и совершить подстановку в него желательной им оценки, вывода, интенции (такой психологический механизм, связанный с передозированием «чернухи», хорошо известен). Львиная доза «чернухи», отчасти взятая из жизни, а отчасти сфабрикованная, плюс хитроумные передержки и привязка тематического «содержания», с одной стороны, к инстинктам, а, с другой, к расхожим клише, — и для вас будет создан любой требуемый заказчиком «имидж».

Ведущим специалистом по таким делам является все же не Киселев, а Доренко. Киселеву недостает дерзости и отваги, той безоглядной уверенности в *своей* «свободе слова», которая совершенно не стеснена какими-либо моральными, логическими, юридическими нормами, ничуть не обеспокоена элементарными критериями реальности, присущими здравому смыслу, нормальному критическому рассудку. На телевизионной ниве «аналитик» Доренко — бесспорно, наиболее яркое практическое воплощение постмодернистской идеологии и психологии. Но именно такого рода персонажи сейчас претендуют на роль демиургов социальной реальности. Фабрикуемое ими изображение этой реальности выдается за действительную реальность. И отчасти они таким путем на самом деле творят ее (в политике, результатах рекламы, моде и т.д.). Виртуальное и реальное перемешиваются, сливаются, переходят друг в друга, «фантомы» и «симулякры» обнаруживают социальное могущество.

Борцы за свободу *своего* слова практически реализуют постмодернистский тезис безразмерной свободы. Такая свобода крушит привычные нормы, освящает оголтелую разнузданность, утрату элементарного стыда, элементарной деликатности и скромности, нестесненное публичное выражение низменного субъективизма, инстинктов, муторной девиантности и патологии. И все это стремятся обрушить на наши бедные головы. Нам уже почти все показали «Про это», скоро они установят свою камеру на дне унитаза.

Такая свобода — путь оргии, хаоса, вакханалии ничтожеств. Однако же в этой вакханалии ничтожеств охотно участвуют интеллектуалы довольно высокого ранга, которые таким способом пытаются, видимо, компенсировать свой ущемленный низ, приступы творческой импотентности, свои плачевные потуги ухватить за хвост жар-птицу быстротекущей жизни. Среди них встречаются и люди с тяжкими болезнями, психопатическими симптомами, девиантной ориентацией. Кое-кто выставляет свою патологию напоказ (правда, ненавязчиво) как знак особой избранности. Случайно ли, что среди столпов постмодернизма представлены гомосексуализм, спид, склонность к суициду? Разве это не способно повлиять на состояние духа? Ведь нельзя сбрасывать со счета скрытые психологические источники интенций безразмерной «свободы», «деконструкции», «децентрации», «шизоанализа», «ризомы», «смерти субъекта», «смерти автора», «смерти метадискурса», которые столь характерны для постмодернистской идеологии? Ноющая, ущемленная плоть весьма способствует мрачному мироощущению, революционной нетерпимости, гиперкритицизму, предвкушениям грядущей катастрофы (феномен проекции внутренних состояний на внешний мир хорошо известен).

Настроения такого рода, подрывающие веру в будущее, сеющие пессимизм, скепсис, широко распространяются средствами массовой информации, типичны для многих современных произведений художественной литературы и искусства.

Я отдаю себе отчет, что рискую вызвать возмущение многочисленных сторонников постмодернизма (особенно из-за попытки отметить некоторую связь между состоянием здоровья и умонастроением, определяющим ярко выраженную

тенденцию негативизма, нигилизма). Однако должен честно признаться, что, добросовестно прочитав основные труды ведущих представителей постмодернизма и отдавая должное их таланту, я не нашел в этих трудах значительных идейных и концептуальных новаций и не испытал того восторга, который столь эмоционально выражают многие мои коллеги.

Да, лет двадцать назад положения, которые муссируются сейчас в нашей философской литературе в качестве новаций, могли вызывать серьезный интерес, стимулировать мысль. Сейчас большинство из них выглядят весьма компилятивно и банально, если освободить их от блестящей «упаковки». Конечно, это требует систематического анализа указанных работ и доказательств. В данной статье нет такой возможности, и я просто высказываю свое мнение, понимая, что могу оказаться в оригинальной ситуации: одно дело, когда в толпе одетых разгуливает голый король, другое — когда оказываешься в толпе голых королей.

Потребность высказать это мнение связана с тем, что, по моему убеждению, постмодернизм в лице некоторых кругов западной интеллектуальной элиты выражает не вполне здоровую и далеко не реалистическую оценку состояния и тенденций развития культуры, гипертрофирует ее негативные стороны, поощряет деструктивные тенденции и упадок духа, в то время как сейчас наша цивилизация остро нуждается в решительном противостоянии усилившимся деструктивным процессам (которые нередко принимают характер цепной реакции), во всемерном поддержании исторически оправдавших себя ценностных регулятивов, принципов здравого смысла, в укреплении воли к творчеству целостности, единства, гармонии, а значит, к повышению жизнестойкости социальных самоорганизующихся систем, земной цивилизации в целом.

Мы вступаем в информационное (постиндустриальное) общество, и указанные негативные феномены, будем надеяться, выражают черты его первой, незрелой фазы, когда еще не выработаны адекватные юридические и иные способы обуздания своеволия и своекорыстия владельцев средств массовых коммуникаций, сонма пишущей, вещающей, вопящей,

рекламирующей свой товар братии, когда еще не учреждены эффективные обратные связи, обратные коррекции от потребителей информации к ее производителям, когда интеллектуальный и моральный уровень массы этих потребителей пока еще не обеспечивает такого влияния. Несомненно, постмодернизм — знамение начавшейся информационной эпохи, тех существенных преобразований в системе культуры, которые были вызваны бурным развитием информационных технологий и разнообразных средств массовых коммуникаций. В течение каких-нибудь двух-трех десятилетий во сто крат умножилось число деятелей на ниве массовых коммуникаций и массовой культуры.

Интересно было бы посчитать, сколько же у нас (и в мире) всевозможных писателей, журналистов, телевизионщиков, радиовещателей, кинематографистов, политехнологов, имиджмейкеров, специалистов рекламного дела, разномастных религиозных служителей и проповедников, астрологов, магов, прорицателей и тех, кто их всех обслуживает, а главное — самое главное! — сколько актеров, передовиков всей этой неоглядной армии тружеников и творцов виртуальных миров. И эта армия продолжает размножаться в геометрической прогрессии.

Мы наблюдаем уникальную по масштабу и глубине деформацию в системе культуротворческой деятельности, напоминающую, впрочем, некоторыми чертами «фельетонную эпоху», столь красноречиво описанную Германом Гессе в его «Игре в бисер» [4]¹

¹ Особенно ярко это проявилось у нас в последние годы: «...именно тогда среди интеллектуалов стали распространяться ужасающая неуверенность и апатия, стремительно упали до весьма скромного уровня духовные потребности и достижения» (*Гессе Герман. Игра в бисер. М., 1969, с. 46*). «...Путь к общественному признанию, почету, славе и комфорту ведет теперь не через аудитории, семинары и докторские диссертации: низко павшие интеллектуальные профессии обанкротились тогда в глазах всего мира... Тем талантам, которые стремились к блеску и поклонению, пришлось отвернуться от постылой и неблагодарной духовности и посвятить себя другим видам деятельности, где их уделом стало добывание денег и благополучия» (там же, с. 56).

Эта деформация связана с небывалой экспансией во все сферы культуры журналистики как вида деятельности, обслуживающего средства массовых коммуникаций и «*журнализма*» как *особой формы мышления*, особого способа отображения и имитации действительности.

«Журнализм» в его разнообразных жанрах претендует на изображение и истолкование *любых* явлений действительности, любых событий, любых сфер политики, экономики, науки, искусства, обыденной жизни и т.п. Такого рода универсализм, стесненные рамки жанров, сильная зависимость от определенных политических и экономических интересов (включая групповые и институциональные), острая конкуренция и ко всему еще постоянный *цейтнот* обуславливают фрагментарность, ситуативность, нередко одномерность и поверхностность отображения (изображения) действительности.

В последние десятилетия, правда, высокого развития достиг такой жанр, как публицистика, выдвинувший своих выдающихся мастеров. В лице этого жанра журналистика смело узурпирует некоторые существенные функции и средства художественной литературы, философии, психологии, политологии, гуманитарных дисциплин.

Журналистика стала самой мощной силой в системе культуры как по своему удельному весу, влиянию на массовое сознание, так и по своему воздействию на экономические, политические и социальные процессы, практически на все области культуры («четвертая власть»).

Это связано прежде всего с утверждением первостепенной роли *посредника-транслятора*, без которого ни одно событие не может стать быстро достоянием массового сознания, а культурная ценность не может обрести своего подлинного социального бытия. Создатель культурной ценности отступает как бы на задний план, его судьба в руках посредников, ибо он не существует, если его имя и его продукт не транслируются в средствах массовых коммуникаций. Степень же его реальности и цена его продукта всецело зависят от тиражирования (от количества и качества трансляций). Здесь прямая аналогия с рекламой товара, формирующей соответствующую потребность.

«Журнализм» как способ мышления обращен к массовому сознанию, сочетает в себе функции здорового *отображения* и *своевольной имитации* текущей действительности, проявляет в реализации последней чудеса изворотливости, изобретательности, чтобы поддерживать чувства истины, правды, «объективности», этих обычных для сознания механизмов санкционирования реального. Эмоционально-энергетический центр отображения — *новость*, желательно сенсация. Поиск и фабрикация новостей, вечная погоня за сенсацией (первым, обязательно первым увидеть, услышать, успеть сообщить!) — тяжкий, кошмарный прессинг журналистского сознания.

Текущая событийность приобретает клипоидный характер, она дробится на произвольные фрагменты, мелькают «неожиданные» лица, вещи, позы, действия, «необыкновенные» конгломераты фрагментов — «творческий» монтаж реальности. Что выбирается в качестве фрагмента текущей событийности, как именно он высвечивается и интерпретируется — это задано доминирующим интересом.

Конечно, нередко бывает, что журналист крайне заинтересован докопаться до правды, иногда рискует для этого жизнью. Вместе с тем даже в репортажах разных газет или телеканалов об одном и том же трагическом событии (скажем, землетрясении) легко обнаруживаются разные способы подачи объективной информации, разные акценты, обусловленные не только субъективными особенностями автора, но заданные интересом «другого».

Интересы влиятельных лиц, различных групп, кланов, партий, всевозможных институциональных субъектов и т.п., причудливые игры этих интересов, их сочетания, расхождения, конфликты, непримиримые столкновения наиболее полно публично представляются именно журналистикой, которая тем самым выступает в качестве важнейшего фактора социальной саморегуляции.

И тем не менее картины изображаемого в такого рода жанрах (особенно, когда дело касается политических и экономических интересов, амбиций отдельных фигур) зачастую крайне слабо соотносятся с критериями истинности. Это область мнений и версий, излюбленное поприще «плюрализма». Чего

только не случается в жизни: может, и вправду человек укусил собаку? Любой ценой привлечь внимание, обеспечить рейтинг! Успех — путеводная звезда «журнализма». Способы, цели, уровни отображения реальности, свойственные «журнализму», его игровой произвол дают широкий простор постмодернистской моде.

И в этом отношении противовесом «журнализму» и оппозицией постмодернистской моде выступает научный способ мышления, который, однако, не способен охватить гигантскую сферу информационных процессов, доступных лишь журналистике. Остановимся на этом несколько подробнее.

Наука в ее развитой форме всегда выполняла в системе культуры роль основания и стража объективности, проводника рационализма. Она очерчивала критерии существования, задавая эмпирические и логические методы проверки знания, доказательства его истинности, во многих случаях успешно дискредитировала шарлатанство, ложные концепции, субъективистские домыслы и параноидальные вымыслы. Воздействуя на другие разделы культуры (включая обыденное знание и религию), наука выполняла, помимо прочего, «санитарную» миссию в развитии культуры, поддерживая баланс во взаимодействии множества составляющих реалистического отображения действительности и проектирования практической деятельности.

Выдающиеся успехи науки в первой половине прошлого века (особенно физики и химии) привели к росту так называемой сциентистской ауры, к заметной тенденции сциентизации культуры, наука стала изображаться в виде главенствующего раздела культуры, «улучшающего» остальные ее отрасли. Эта тенденция вскоре вызвала волну критики, в результате которой акции сциентизма резко упали. Однако в последние десятилетия критика сциентизма переросла во многих философских работах в чрезмерную критику науки, на которую возлагают ответственность чуть ли не за все беды нашей цивилизации.

Весьма часто наблюдается явное принижение роли науки в системе культуры, что сопряжено с ростом иррационализма, размыванием границ между наукой и паранаукой (и псев-

донаукой). Это связано и с новейшими проблемами обоснования знания, с тем, что называют кризисом рационализма, который, на мой взгляд, сильно преувеличивают именно постмодернисты.

Шумят постмодернистские витии и близкие к ним по духу философы, справляют траур по классическому рационализму, среди ведущих эпистемологов смятение от нахлынувших проблем, а могучий корабль науки все набирает и набирает ход. Последние десятилетия отмечены величайшими, без преувеличения, эпохальными достижениями научного знания. Это прежде всего относится к системам знания, ответственным за развитие информационных технологий, и к исследованиям биологической организации (расшифровка генетического кода, генома человека, успехи генной инженерии; на очереди расшифровка мозговых нейродинамических кодов психических явлений). И все эти достижения основаны в своей сущности на тех же «старых» принципах рационализма, требующих строгого соблюдения логики, экспериментального подтверждения или опровержения, доказательства, теоретической ясности и обоснованности, практического воплощения предсказанных возможностей.

Разумеется, эти эпохальные (творящие новую эпоху) прорывы научного знания порождают новые, столь же масштабные проблемы, в том числе в эпистемологии. Но что же тут слишком нового? Чем дальше в лес, тем больше дров. Вспомним историю науки: новое знание открывает новые бездны незнания. Мы стоим на краю бездны, и поначалу у нас кружится голова. Однако наука никогда не теряет под ногами твердой почвы, и она суть почва рационализма, впитавшая в себя его многовековые, проверенные историческим опытом традиции, которые, понятно, постепенно обогащаются, видоизменяются, но сохраняют значимость великих достояний прошлого. Постмодернистские потуги сокрушить эти традиции, не лишённые блеска и чувства правдоподобия, представляют собой при серьёзном анализе местами ультрареволюционную демагогию, местами выражение действительных слабостей современной эпистемологии, а большей частью типичный порочный круг в аргументации.

Такие представители постмодернизма, например, как Ж. Ф. Лиотар и Р. Рорти, отвергая всю философскую традицию от Платона до Канта и далее, вплоть до постпозитивизма (из которого, кстати, вышел Р. Рорти), атакуют принципы рационализма, находят им замену в сугубо прагматических подходах к «легитимации» знания. Категории истины, субъективного и объективного, реального и нереального, а вместе с ними вся гносеология и методология науки, все «метадискурсы» выбрасываются на свалку, остаются лишь аксиологические и прагматические критерии. У Лиотара это критерии «эффективности», «производительности», «результативности», «продаваемости знания» (см. [11]), у Рорти — единственный всеобъемлющий критерий «полезности»: «Мы отвергаем, — говорит Рорти, — различие «реальное» — «кажущееся»... мы надеемся заменить различие «реальное» — «кажущееся» различием «более полезное» — «менее полезное»» [14, с. 23].

При этом авторов не смущает, что для определения даже таких критериев они *вынуждены* решать гносеологическую проблему соотношения эмпирического и теоретического, представлять критерий в общем виде, а значит, использовать «метадискурс», который ими столь решительно отвергается. Можно было бы привести множество других вопиющих противоречий и концептуальных провалов в «игровых» построениях Рорти, Лиотара и др., у которых сплошь и рядом то, что отвергается явно, используется неявно. В неоглядном релятивистском раздолье, при таком безграничном «плюрализме» логические доводы вообще теряют силу, ведь и они основаны на определенном «метадискурсе».

Рорти написал целую книгу, посвященную доказательству, что гносеология (в его терминологии «эпистемология») должна быть изгнана из философии, ибо гносеологические проблемы суть псевдопроблемы (см. [15]). Однако, преследуя такую цель, он фактически строит «свою» гносеологию.

Интересный феномен! Я называю его «*отрешенностью от себя*»: например, Фуко провозглашает «смерть субъекта», но сам действует как вполне живой субъект, которому позволено судить и учить других, строить свои концепции, в том числе о «смерти субъекта», претендующие на публичное при-

знание. То, что утверждается о людях вообще, об их свойствах, их мышлении, не относится к тому, кто это утверждает. «Смерть автора» наступила, но да здравствует автор, утверждающий смерть автора. Так же и Рорти объявляет смерть гносеологии, но «его» гносеологии жить дозволено. Ну и что ж тут особенного? Себе позволяют то, чего не позволяют другим («человеческое, слишком человеческое!»).

Не имея возможности в рамках статьи анализировать игровые трюки постмодернизма, отмечу лишь одно важное обстоятельство. Категориальная структура философии четырехмерна (соответственно она имеет дело с четырьмя типами проблем). Эти измерения следующие: 1) онтологическое; 2) гносеологическое; 3) аксиологическое; 4) праксиологическое. Ни одно из них не может быть редуцировано, хотя основательное рассмотрение любой из четырех проблем необходимо предполагает рефлексию через остальные. Например, нельзя основательно обсуждать вопросы о *реальности* (о существовании, бытии), не рефлексировав те познавательные средства, с помощью которых описывается, объясняется, предсказывается то, что полагается реальностью, не привлекая к рассмотрению ценностные и целевые установки субъекта, векторы и ресурсы его активности. Аналогично нельзя основательно исследовать гносеологические проблемы, не рефлексировав их сквозь призму онтологической, аксиологической и праксиологической категориальных структур и т.п. (см. подробнее об этом [7]).

Основной концептуальный порок постмодернистских построений типа Лиотара, Рорти и других представителей этого направления, рассматривающих природу познания, состоит в попытках элиминировать гносеологические и большей частью онтологические проблемы. В результате этого структура философского знания и исследования сплющивается до двух измерений — прагматического и аксиологического (причем последнее берется в крайне усеченном виде), следствием чего и служит релятивизм, «плюрализм», непомерный прагматизм, а с ними игровая экстравагантность, темнота и неопределенность «дискурсов». Да, многие крупные философы акцентировали свое внимание на каком-либо одном типе проблем, что вполне понятно. Однако не раз бывало, когда

философ или целая школа пытались элиминировать какое-либо одно из указанных измерений, редуцировать его к другому. Это со временем приводило к глубоким теоретическим противоречиям и отказу от прежней позиции. Так, логические позитивисты демонстрировали крайний гносеологизм и эмпирицизм, пытались решительно элиминировать онтологические проблемы, а вместе с ними и «метафизические», считая их псевдопроблемами. В итоге возник теоретический тупик, школа распалась, на ее развалинах возникло постпозитивистское движение, которое полностью реабилитировало онтологическую и «метафизическую» проблематику. Аналогичная судьба ждет и постмодернизм. Собственно, такой процесс разложения и метаморфоз уже давно происходит.

Действительно, первая фаза информационного общества резко актуализировала прагматическую и аксиологическую проблематику, выдвинула трудные задачи обоснования (выработки критериев «принятия») знаний, выступающих в форме оценочных и прескриптивных утверждений, открыла неведомые ранее области неопределенности, возникшие прежде всего в коммуникативной сфере. Она по-новому поставила вопросы о производстве, передаче и потреблении информации, об ее оценках, использовании в качестве фактора управления. В свете этого обострились давние проблемы лингвистической относительности, языковых игр, дезинформации, обмана и самообмана, манипуляций личностью и массами, изоощренной полуправды как средства защиты интересов, многие другие проблемы, касающиеся межличностных отношений и социальных взаимодействий.

Здесь требуется новый уровень научных исследований — традиционные подходы и методы малоэффективны. Указанная проблематика охватывает область повседневной практики и так называемого вненаучного знания, где оценки и решения принимаются на основе здравого смысла, интереса, личного опыта, интуиции, неосознаваемых влечений, сложившихся символов веры. Именно тут раздолье для иррационализма и постмодернистской моды, которая стремится принизить научный способ мышления. Но, пожалуй, единственная

форма деятельности, которой по силам охватить такое гигантское многообразие, — это журналистика. С помощью Интернета любой из нас тоже способен к ней приобщиться — грядет новая эра массовой журналистики (подобно тому как умение писать становилось все более массовым, так и сейчас все более массовым становится умение писать в журналистских жанрах и стремления такого рода; в этом можно усмотреть при желании ростки нового типа социальной саморегуляции). Способность глобального охвата всех сфер человеческой жизни и деятельности, способность пусть поверхностного, но быстрого вхождения в любое событие, явление, в любой фрагмент социальной жизнедеятельности и «участия» в нем — привлекательная, привилегированная черта журналистики.

Быть может, в этом заключена одна из важнейших причин того, что культура все в большей степени «журнализируется». Она пропитывается атмосферой рынка, в ней непомерно разбухает коммуникативная составляющая в ущерб «спокойному», скрытному росту творческого духа. Интеллектуальная деятельность и ее продукты все более охотно приобретают современную *коммуникативную форму*, т.е. рассчитаны на немедленное потребление и дивиденд.

Прагматически-аксиологическая доминанта массовых коммуникаций в условиях нарастающих темпов умножения информации и представления ее через посредников резко ослабляет контакт с подлинной реальностью, ибо утрачиваются критерии различения реального от нереального, ценности от ее суррогата, правды от обмана, не говоря уже о том, что нас постоянно окунают с головой в ситуацию полуправды и полуобмана, разбираться в которой нет времени и средств; все осложняется еще и тем, что нас иногда обманывают из благих побуждений, а полуправда способна выступать в качестве шага к полной правде и может оказаться весьма ценной информацией (см. подробнее [8]). В результате *состояние неопределенности* неуклонно возрастает, так как информация остается несанкционированной в плане ее соответствия подлинной реальности, более того, все чаще размываются основания и для ее адекватной вероятностной оценки.

Переживания виртуальной реальности и действительной реальности в ситуации неопределенности утрачивают четкую границу между ними, а это чревато непредсказуемыми негативными последствиями, связанными с неверными оценками наличного положения вещей и наличных возможностей. Ведь виртуальная реальность — это форма или вид информационной реальности, а информация способна служить причинным фактором (это *информационная причинность*, действующая в системе кодовых зависимостей, т.е., в частности, в системах внутриличностных, межличностных и социально-культурных связей).

Мои мечты и надежды существуют — это реальность, ложное сообщение, принятое на веру, есть реальность (и нередко весьма грозная по своим последствиям), события кинофильма, любое произведение искусства есть реальность, как и все безграничное содержание коммуникативных процессов, компьютерных артефактов, игровых имитаций, знаковых и — шире — кодовых систем; наконец, галлюцинация есть тоже реальное явление.

Однако нормальный человек не смешивает субъективную реальность своей мечты с подлинной объективной реальностью, изображение на экране компьютера и тот объективно существующий предмет, который изображается, далеко не всегда принимает на веру то, что ему говорят, касается ли это объективной реальности вчерашних событий или субъективной реальности говорящего, его чувств, намерений, оценок и т.п. Для каждого из нас важно, жизненно необходимо *знать правду*, т.е. определить подлинную реальность. И это относится не только к объективно реальным предметам, событиям, обстоятельствам, но и к субъективной реальности других людей (особенно к их действительным намерениям, чувствам, решениям, о которых они сообщают публично).

Эти, казалось бы, тривиальные вопросы приобретают на нынешнем этапе развития цивилизации глубочайший, судьбоносный смысл. Культура, если так можно выразиться, все дальше уходит от природы, нагромождая все новые и новые этажи опосредствований, ролевых, игровых, компенсаторных фантомов, изоцряя способность самообмана как средства поддержания идентичности и деятельной способности (стран-

но: вне поля зрения теоретиков остается тот факт, что нигде человек не достигает такой тонкости, изобретательности, таких творческих вершин, как в области самообмана; вот на что уходит огромная деятельная энергия).

Объективные критерии реальности во все большей степени подменяются критериями *правильного исполнения роли*, трафаретами моды, суггестивными клише, сформированными средствами массовых коммуникаций. Начальный этап информационного общества, вызвавший гигантское расширение и умножение виртуальности в столь короткие сроки, создал угрозу фундаментальным механизмам диагностики подлинной реальности, выработанным в ходе биологической эволюции и антропогенеза.

Мы испытываем нарастающий дефицит *чувства подлинности* — и в межличностном общении, и как участники массовых коммуникаций. Не потому ли так возросла тяга к общению с животными, привязанность и любовь к домашним животным? Собака не разыгрывает роли, не лжет, выражение ее эмоций, желаний, ее поведение несут для нас целебный, столь экзистенциально значимый бальзам подлинности.

Все острые проблемы, очерченные выше, суть проблемы прогрессивного развития. У нас пока нет четкой программы их разрешения, к некоторым из них мы не знаем даже как подступиться, они таят в себе угрозу гибели, и земная цивилизация в цейтноте. Но что же делать в такой ситуации? Впадать в пессимизм и безволие, нагнетать настроения алармизма и катастрофизма? Молиться Богу? Или, приструнив паникеров и невротиков, крепить силы духа, веру в будущее, веру в себя, в наши творческие способности, в умение решать труднейшие проблемы, поддерживать слабых, напрягаться, искать, работать и твердо надеяться на лучшее? (Вот язык простых истин, от которого отвыкли высокомерные «продвинутые» интеллектуалы, заигравшиеся в свои словесные игры игр.)

Залогом такой веры и надежды служит *история*: прочность и «мудрость» биологической самоорганизации, на которой зиждется социум, тот факт, что живые самоорганизующиеся системы вынесли бесчисленные внешние катаклизмы, суме-

ли сохраниться и продолжить развитие в условиях самых невероятных экстремальных ситуаций, продемонстрировав неиссякаемые ресурсы творческой саморегуляции («решения проблем»); это же в принципе демонстрируют нам и развитие цивилизации, история общества, пусть не столь убедительно, но тем не менее вполне достаточно, чтобы сохранять веру в способность преодолевать критические состояния, генерировать новые ресурсы самоорганизации, чтобы не впадать в постмодернистскую эйфорию катастрофизма и противостоять ее разрушительному, деморализующему действию.

Постмодернистская мода с ее пафосом деструкции, разрушения, с ее привкусом некрофильства — это вовсе не признак творческого стиля наступающей новой эпохи, не форма выражения причастности к высшему уровню культуры, а всего лишь *одна из реакций* части интеллектуальной элиты на мучительные трудности вставших перед нами проблем. Это реакция *невротизированного таланта*, изощренного, эстетизированного, пылающего жадой «новаторства» интеллектуализма, обделенного, однако, жизнеутверждающей силой. Такой интеллектуализм способен ярко, увлекательно выражать «недовольство культурой», его главная специализация «бить в набат», любимое занятие — состязание в эпатаже, в шокирующих новациях, производимых путем «сокрушения» общепринятых, основополагающих ценностей, норм общения, приличия, добронравия. Но ему неведом подвиг сотворения новых высокозначимых ценностей и смыслов, призванных укреплять и возвышать целостность, единство, гармонию; он этим и не озабочен.

Постмодернистская мода представлена и в нашей философской литературе. Это особая тема, заслуживающая отдельной статьи. Здесь хочется только заметить, что у нас типичные черты постмодернистского текста — «ирония, метаречевая игра, пересказ в квадрате» (слова Умберто Эко [17, с. 228]) выступают слабее, чем у западных авторов, зато сильнее выражена стилистика расплывчатого, «медитативного» письма, обходящего потребность в концептуально скрепленных, аналитически выверенных утверждениях (примером этого, на мой взгляд, могут служить многие публикации обладавшего несомненным талантом Мераба Мамардашвили; быть может, это не так бы

бросалось в глаза, если бы он сам готовил к печати изданные в последние годы его книги).

В такой стилистике — явные следы гегельянско-марксовидной манеры письма, ментальности лидеров советской «диалектики» (разработчиков и оракулов диалектической логики). Словесная игра ведется по ежеминутно меняющимся правилам. Длиннейшие «диалектические» пассажи полубанальностей, среди которых вдруг мелькает интересный ход мысли, яркая метафора, и снова «диалектическое» коловращение вроде бы понятных в отдельности смыслов, но в своей сопряженности ввергающих в состояние неопределенности (и недоумения: что *важного* или нового хотел сказать автор, *зачем* это написано?). Тут зачастую нет даже привлекательности оригинальной словесной игры (столь высоко чтимой постмодернистствующими интеллектуалами).

Допускаю, что некая сокровенная глубина недоступна мне из-за ограниченности, недостаточной продвинутости. И я ищу поддержку у чтимых мной философов, вспоминаю слова Ницше: «Они для меня недостаточно опрятны: все они мутят свою воду, чтобы глубокой казалась она» [12, с. 93].

Да, нашим далековато до ужимок и прыжков мысли, до сплошной метафоризации, сплошной метаметафоризации всей страны дискурсов, которые являют нам, скажем, Делез или Деррида. Хотя, впрочем, есть у нас один философ, который запросто может дать фору двум последним. Это Федор Гиренок, несомненно, яркий талант, истинный поэт в философии, чтение текстов которого способно раздражать, вгонять в шизоидный транс, но и доставлять удовольствие не только любителям словесных игр. Этому автору есть что сказать, но, как мне кажется, постмодернистская манера вряд ли повышает способность выражения его «дословности».

Вот как характеризуют постмодернистский текст и его разрушительные функции В. В. Бычков и Л. С. Бычкова в своей содержательной статье «XX век: предельные метаморфозы культуры»: «*Прерывистость, фрагментарность, дисгармоничность, иронизм, интертекстуальность, эклектизм, эротизм* — характернейшие черты постмодернистского текста (в широком смысле слова), т.е. и постмодернистского *артефакта, и дискурса как такового*. И шире — ПОСТ-культу-

ры в целом как переходного этапа от Культуры к чему-то *иному*. Фактически это характеристики глобальной системы расшатывания, деконструирования, демонтажа Культуры как некоей могучей целостности; разборка Храма. На руинах его уже мельтешат какие-то новые фигуры и фигуранты. Монтируется что-то, но за клубами пыли от рушащихся святилищ еще нельзя разобрать почти ничего вразумительного» [3, с. 82]).

С этой образной характеристикой трудно не согласиться. Думается только, что *такое* разрушение не ведет к созиданию равновеликого нового, это катастрофа; мельтешащие в пыли руин фигуры — в лучшем случае спасающие свой скарб, в худшем — мародеры. В истории культуры тотальное разрушение всегда отбрасывало к варварству. Конечно, в переломные времена случались бунты в рядах интеллектуальной элиты, архиреволюционные порывы («Долой Пушкина с корабля современности!» и т.п.). Хорошо помним также «Весь мир насилия мы разрушим до основания, а затем...», хорошо помним, что было *затем*.

В истории культуры действует нечто наподобие принципа соответствия в физике (новая фундаментальная теория не отрицает старую, а включает ее в себя как частный случай; гении видят дальше, потому что стоят на плечах гигантов). Ни одна культурная великая ценность прошлого до сих пор не отменялась, на их фоне постмодернистские ультра — жалкие пигмеи, одержимые комплексом Герострата. Надо ли повторять эти прописные истины?

Но здесь уместно все же провести аналогию с развитием живой системы. Для нее революция, чрезмерно быстрое, резкое изменение — катастрофа. Подобно тому как параметры генетического кода плотно защищены, а их нарушение сверхсильными воздействиями чреваты, как правило, негативными мутациями и гибелью организма, точно так же существуют фундаментальные коды культуры, которые воплощают основополагающие ценности, нормы общежития, фиксируют, если хотите, основные параметры человеческой природы (а она практически не изменилась — почитайте хотя бы «Характеры» Теофраста). Эти ценности и нормы выполняют ключевую функцию управления и регуляции в поддержании *целостности, жизнеспособности* социальной само-

организующейся системы, их резкое нарушение неизбежно влечет распад, хаос, необратимую деградацию — тоже прописная истина, таящая, однако, в себе еще не выявленные смыслы.

Всякое продуктивное изменение основополагающих культурных кодов и соответствующие преобразования социальной самоорганизации мыслимы лишь в качестве эволюционного процесса, а в нем всегда доминирует фактор *созидания*, а не разрушения, последнее совершается «осторожно», неспешно под контролем созидания и принципа сохранения целостности. Беда в том, что мы еще не стали прилежными учениками живой природы, ее *опыта самоорганизации*, который обогащался многие миллионы лет и несоизмерим с опытом социальной самоорганизации.

Наряду с экологическим кризисом и другими хорошо известными глобальными проблемами (перенаселение, дефицит энергетических ресурсов и т.д.) угрозу существованию земной цивилизации представляет бурное, неконтролируемое разрастание виртуальной реальности. Как отмечалось выше, это связано с негативным воздействием непосредственно не на соматические процессы, а на управляющие регистры социальной саморегуляции, на закрепленные антропогенезом механизмы диагностики подлинной реальности, регулятивы межличностных и социальных взаимодействий, т.е. как раз на фундаментальные коды культуры, которые защищены гораздо слабее в сравнении с генетическими кодами живых систем. Воздействия виртуальной реальности становятся сверхсильными, темп вызываемых ими изменений превышает адаптивные и эволюционные возможности управляющих систем на различных уровнях социальной самоорганизации, возникают сбои и «поломки» в функционировании фундаментальных кодовых связей.

Поэтому важнейшей задачей культуротворческой деятельности является освоение виртуального мира, которое включает разумную редукцию избыточной информации путем ее дезактуализации в коммуникативных контурах, оптимизацию в них с этой целью информационных фильтров (как бы ни кричали о свободе, такие фильтры всегда были, есть и будут, вопрос в том, для чего они и кто их устанавливает; разуме-

ется, это мыслится не в качестве акций государства, а как необходимый результат культуротворческой деятельности); сюда относится редукция информации, преследующей экстремистские цели (противодействие разрушительным тенденциям в культуре, хаотизации социальной жизни). Центральная часть указанной задачи состоит в упорядочении, классификации, ценностном ранжировании феноменов виртуальной реальности, в оптимизации способов контроля над ней и взаимодействия между нею и подлинной реальностью (тем, что некоторые философы именуют «реально реальным»).

Здесь чрезвычайно актуальной остается проблематика массовой культуры, обогащения ее содержания природоохрательными и социоохранительными интенциями, сокращения дистанции, промежуточных интервалов между нею и, как ее называют, высокой культурой.

Выше уже говорилось о феномене «журнализации» культуры, о чрезвычайном росте ее коммуникативной составляющей, отмечался тот факт, что интеллектуальная деятельность и ее продукты все настойчивее стремятся принять эффективную, «успешную» коммуникативную форму. Последнее нередко способствует повышению уровня массовой культуры. Высокое, элитарное в культуре стремится установить прямую связь с массовой культурой, снизойти к ней, стать «доходчивой». В этом немало позитивного, выражающего общий прогресс культуры.

Однако налицо и тенденция типичной редукции, «унижения» культуры, стремление во что бы то ни стало потрогать массу (под властным воздействием экономических факторов). Мы видим, как часто интеллектуальная элита, демонстрируя свой обычный снобизм, в то же время низко заискивает у толпы и у толстосумов.

Печальная картина: интеллигент с протянутой рукой. Но разве не ясно, что эта нищета, эта поза ждущего подающих есть выражение нищеты духа и воли? Да, идет жестокий естественный отбор, творческий дух проходит очередное историческое испытание (прежде всего на способность сохранять свое достоинство).

Но что здесь слишком нового? Вся история культуры — сплошное, временами непомерно тяжкое испытание подлин-

кого творческого духа. А он до сих пор жив! Это внушает оптимизм, твердую веру, что и в нашу переломную эпоху творческий дух сохранит силу и достоинство, создаст преграду нарастающему абсурду, найдет новые пути сохранения целостности и жизнестойкости земной цивилизации, возвышения человечности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баткин Л. О постмодернизме и «постмодернизме» // Октябрь, 1996, № 10.
2. Бренер А. Интернационал неуправляемых торпед. М., 1996.
3. Бычков В. В., Бычкова Л. С. XX век: предельные метаморфозы культуры // Полигнозис, 2000, № 3.
4. Гессе Герман. Игра в бисер. М., 1969.
5. Губман Б. Л. Западная философия культуры XX века. Тверь, 1997.
6. Вознесенский А. Поэт не Карл Маркс, чтобы указывать дорогу. // «Известия», 1998, 14 марта.
7. Дубровский Д. И. О специфике философской проблематики и основных категориальных структурах философского знания // Вопросы философии, 1984, № 11.
8. Дубровский Д. И. Обман: философско-психологический анализ. М., 1994.
9. Ильин Илья. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.
10. Ильин Илья. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М., 1998.
11. Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998.
12. Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1990.
13. Парамонов Б. Конец стиля. М. — СПб., 1997.
14. Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997.
15. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.
16. Урицкий А. Герострат-96 // Знамя, 1997, № 6.
17. Эко У. Называть вещи своими именами. М., 1986.
18. Юдина Н. С. Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти. М., 1998.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие ко второму изданию.</i>	
<i>Двадцать лет спустя.....</i>	<i>3</i>
<i>Введение.....</i>	<i>9</i>
Общая характеристика проблемы идеального.....	14
1. Место категории идеального в системе философского знания.....	14
2. Материальное и идеальное. Исходное определение категории идеального.....	19
3. Единство гносеологического и онтологического аспектов категории идеального.....	26
4. О различиях в истолковании проблемы идеального в марксистской философской литературе.....	33
Психическое и идеальное.....	55
1. Отражение, психическое, сознание, идеальное.....	55
2. Психическое, логическое, идеальное. Несостоятельность радикального антипсихологизма.....	61
3. Субъективная реальность и речь.....	70
Структура субъективной реальности.....	83
1. Субъективная реальность как целостная, многомерная, динамическая, биполярная структура. Единство модальностей «Я» и «не-Я».....	83
2. Единство рефлексивного и арефлексивного, актуального и диспозиционного в структуре субъективной реальности. Отношение «Я» к самому себе.....	92
3. Аналитические структурные параметры субъективной реальности.....	108
Естественнонаучные и общенаучные аспекты проблемы идеального.....	117
1. В чем состоит естественнонаучный аспект проблемы идеального?	

Типы субъективной реальности.....	117
2. Идеальное и информация.....	128
3. Перспективы интерпретации категории идеального с позиций информационного подхода к проблеме «сознание и мозг».....	136

Категория идеального и проблема

общественного сознания.....

1. Теоретические трудности определения общественного сознания посредством категории идеального.....	159
2. Взаимосвязь индивидуального и обществен- ного сознания. Индивидуальное сознание как источник новообразований в сфере общественного сознания.....	164
3. В каком смысле общественное сознание идеально?.....	183
4. Идеальное — Идея — Идеализация — Идеал.....	190

Социальная диалектика идеального

и материального.....

1. Взаимосвязь материальной и духовной деятельности. Деятельность и общение.....	205
2. Идеальное как выражение деятельной способности человека. Процессы опредмечивания-распредмечивания и структура деятельной способности.....	210
3. Категория идеального и «личностный план» общественного сознания и социальной деятельности.....	219

Литература.....

Еще раз о проблеме идеального

**(в связи с книгой К. Любутина и Д. Пивоварова
«Синтетическая теория идеального».**

Екатеринбург—Псков, 2000).....

Вера и знание.....

1. Локк, Юм, Кант о природе веры.....	272
2. Ограниченность гносеологического подхода к пониманию веры.	

Четырехмерность ее содержания.....	283
3. Вероятельная модальность как свойство всякого знания.....	289
4. Соотношение «знание — незнание» и феномен веры.....	298
Здоровье и болезнь: проблемы самопознания и самоорганизации (информационный подход).....	311
Постмодернистская мода.....	337
<i>Литература.....</i>	<i>364</i>

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

ДУБРОВСКИЙ
Давид Израилевич

ПРОБЛЕМА ИДЕАЛЬНОГО
СУБЪЕКТИВНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Издательство «Канон+» ОИ «Реабилитация»
103045, Москва, Б.Сухаревская пл., 16/18

ЛР № 030798

Подписано в печать с оригинал-макета заказчика 10.05.2001

Формат 84×108 ¹/₃₂. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 20,5. Тираж 1000 экз.

Заказ № 8581.

Отпечатано с готовых диапозитивов
на Книжной фабрике № 1 МПТР России
144003, г. Электросталь Московской обл., ул. Тевосяна, 25.