











*Посвящается моим любимым —  
жене Наталье Дмитриевне Гордеевой  
и сыну Александру,  
к моей радости тоже  
оказавшимся психологами.  
Без их вдохновляющей поддержки  
и доброжелательной критики,  
к которой я не всегда прислушивался,  
эта книга не была бы написана*



# СОДЕРЖАНИЕ

От автора.....	11
Предисловие .....	13

## **ЧАСТЬ I. СОЗНАНИЕ**..... 23

<b>Глава 1. СОЗНАНИЕ КАК ПРЕДМЕТ, ДЕЛО И ЗАДАЧА ПСИХОЛОГИИ</b> .....	25
§ 1. Сфера сознания .....	25
§ 2. Онтологический аспект проблемы сознания .....	31
§ 3. Эволюция категории бессознательного в контексте анализа творчества.....	40

<b>Глава 2. ОТ ПОТОКА К СТРУКТУРЕ СОЗНАНИЯ</b> .....	54
§ 1. Методологические замечания.....	54
§ 2. Редукция — бич сознания.....	69
§ 3. Общая характеристика сознания.....	75
§ 4. Диалогизм и культурно-историческая природа сознания.....	76
§ 5. Бытийность (со-бытийность) сознания .....	81
§ 6. Смысловые черты сознания.....	86
§ 7. Полифония сознания .....	90
§ 8. Смысловой персонализм М. М. Бахтина.....	92
§ 9. Полифоническое мышление .....	97
§ 10. От потока к активному покою .....	101
§ 11. От ткани сознания к духовному организму.....	104
§ 12. Требования к описанию структуры сознания .....	109

<b>Глава 3. ЖИВОЕ ВРЕМЯ (И ПРОСТРАНСТВО) В ТЕЧЕНИИ ФИЛОСОФСКО-ПОЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ</b> .....	115
---	-----

<b>Глава 4. ГЕНОМ ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ</b> .....	155
--	-----

<b>Глава 5. ХРОНОТОПИЯ СОЗНАТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ</b> .....	182
§ 1. Понятие «хронотоп».....	183
§ 2. Мамардашвили открывает Декарта психологам.....	192
§ 3. Опыт визуализации хронотопа.....	204



<b>Глава 6. СТРУКТУРА СОЗНАНИЯ</b> .....	224
§ 1. Глубина восприятия и понимания и уровни активности.....	224
§ 2. Еще раз о категории бессознательного.....	239
§ 3. Хронотопическая структура сознания: слои и их образующие.....	249
§ 4. О духовном слое сознания.....	265
§ 5. Структура сознания в целом.....	275
<b>Глава 7. ЧЕЛОВЕК И МИР КАК ТЕКСТ.</b> <b>БАВИЛОНСКОЕ СТОЛПОТВОРЕНИЕ ЯЗЫКОВ</b> .....	280
§ 1. Дар языков.....	280
§ 2. Мир — политекст. Взаимодействие языков.....	285
§ 3. Язык сильнее нас.....	292
§ 4. От языка к миру. Проблема предметности.....	296
§ 5. Взаимодействие языков.....	298
<b>Глава 8. ПОРОЖДЕНИЕ И МЕТАМОРФОЗЫ СМЫСЛА:</b> <b>ОТ МЕТАФОРЫ К МЕТАМОРФМЕ</b> .....	306
<b>ЧАСТЬ II. ТВОРЧЕСКИЙ АКТ</b> .....	331
<b>Вступительные замечания</b> .....	333
Сознание. Культура. Творчество.....	333
<b>Глава 9. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ТВОРЧЕСКОЙ</b> <b>ДЕЯТЕЛЬНОСТИ</b> .....	341
<b>Глава 10. МЫСЛЬ И СЛОВО: ПОДХОДЫ Л. С. ВЫГОТСКОГО</b> <b>и Г. Г. ШПЕТА</b> .....	371
§ 1. Контур проблемы: что такое мысль?.....	372
§ 2. Слово как путь к истокам мысли (точка расхождения).....	379
§ 3. Слово и мысль у Л. С. Выготского.....	385
§ 4. Слово и мысль у Г. Г. Шпета.....	391
§ 5. Слово без слова. Проблема остается.....	396
<b>Глава 11. МЫСЛЬ И ДЕЙСТВИЕ</b> .....	400
§ 1. Испарение действий в умственных действиях.....	400
§ 2. Поиск действий в умственных действиях.....	407



<b>Глава 12. В НАЧАЛЕ БЫЛО СЛОВО</b> .....	415
§ 1. Слово — princip cognoscendi .....	415
§ 2. Гетерогенность внутренних форм слова, действия и образа .....	419
§ 3. Шепот прежде губ: ранние стадии культурного развития ребенка .....	433
§ 4. Некоторые следствия гетерогенеза языков описания реальности .....	461
<b>Глава 13. ДООПЫТНАЯ ГОТОВНОСТЬ ОВЛАДЕНИЯ СЛОВОМ И ПРИОБЩЕНИЯ К КУЛЬТУРЕ</b> .....	468
<b>Глава 14. ВЫСКАЗЫВАНИЕ И МОЛЧАНИЕ</b> .....	488
<b>Глава 15. ГЕТЕРОГЕНЕЗ ТВОРЧЕСКОГО АКТА</b> .....	503
§ 1. Возможно ли преодоление дихотомии «внешнего» и «внутреннего»? .....	503
§ 2. Метафора плавильного тигля .....	509
§ 3. Викарные действия с нереализуемыми вовне моторными программами .....	514
<b>Глава 16. НЕПОСРЕДСТВЕННОСТЬ ИНТУИЦИИ И ОПОСРЕДОВАННОСТЬ ИНТЕЛЛЕКТА</b> .....	519
§ 1. Интуиция и интеллект .....	519
§ 2. Нужно ли преодолевать постулат непосредственности? ....	528
<b>Действительность творческого акта</b> .....	547
Вместо заключения .....	547
<b>Литература</b> .....	567



## ОТ АВТОРА

*Ищем тайн, ибо скорбь в сочетании с ними  
Помогает расти.*

Р. М. Рильке

Перед читателем лежит не совсем обычная — чтобы не сказать довольно странная книга, посвященная двум тайнам — сознанию и творчеству, которые вместе, возможно, составляют общую или единую тайну. Не буду вводить в заблуждение: по прочтении книги тайна таковой и останется, разве что со следами авторских прикосновений. Не все из них носят мои отпечатки. Есть и другие, принадлежащие *заслуженным собеседникам*. Хотя, конечно, у меня нет уверенности, что в их глазах я оказался бы заслуживающим внимания. Пусть потерпят. Кстати, из их трепетного и бережного отношения к тайне следует, что тайну надо полюбить, тогда она, возможно, поближе подпустит к себе. Однако не надо обольщаться, ибо ничто не вечно под Луной, кроме вечных проблем бытия и сознания.

Странность книги в том, что я весьма смутно представляю, для чего она написана. Скорее всего, из любопытства, интереса, из бескорыстного желания понять, что такое сознание и как оно связано с творчеством. Возможной причиной стала усталость от заказных исследований, которых в моей жизни было немало. Интерес и любопытство повлекли меня далеко за пределы моей профессии — психологии. Это вовсе не означает, что я ей изменил или захотел овладеть другой профессией. Перефразируя Аристотеля, скажу о своем отношении к психологии: много есть наук полезней, лучше нет ни одной.

В книге читатель встретится с утверждением, что сфера сознания, подобно ноосфере, духосфере, семиосфере, не имеет собственника, она — ничья, что не мешает — скорее помогает — тому, чтобы каждый человек обладал своим собственным сознанием. Ничейность сознания должны учитывать не только его носители — отдельные индивиды, но и науки, включая психологию и философию. Ведь сознание еще не построило себя в качестве предмета изучения той или иной науки, как и науки



вообще. Ему даже не удалось построить себя в качестве предмета междисциплинарного исследования. Разные дисциплины не могут договориться о своем собственном языке (и предмете), где уж им выработать общий язык. Однако это не означает, что между разными науками, прикасающимися к сознанию, невозможны эффекты резонанса.

Я воздерживаюсь также от сколько-нибудь определенного ответа на вопрос, где лежат тайны сознания и творчества: в Абсолюте, в бытии, в мире, в бессознательном, в культуре, в деятельности, в языке, в детстве человеческой истории или в детстве ребенка, в душе, наконец. Может быть, тайна сознания заключена в нем самом? Оно ведь, как дух, веет, где хочет. Сознание находится между и внутри всего перечисленного, может и подниматься над всем, становится надмирным. Сомневаюсь, что оно может стать разделяемым всеми — всемирным сознанием. Случись такое, в нем бы отпала нужда, оно бы исчезло, самоуничтожилось. Как общность, так и различия в сознании и в культуре — это непреходящие ценности.

Чтобы полностью не следовать апофатической традиции, к сказанному выше «не» добавлю одно «да». Я предлагаю свою версию ответа на вопрос: зачем сознание? Читатель — свободен: он может с ней согласиться или не согласиться. Меня даже устроит, если он придет к выводу, что сознание низачем, только ради самого себя. Как ради самих себя духовность и искусство, человеческая свобода и достоинство, поэзия и философия, талант и совесть.

Именно такому, обладающему сознанием читателю, думающему и понимающему, что сознание — это серьезно, а творчество — это и есть жизнь, адресована настоящая книга.

*Март 2010*





## ПРЕДИСЛОВИЕ

Человеку и человечеству нужно бодрствующее сознание, а не только бодрствующий мозг. К сожалению, эта, казалось бы, очевидность требует доказательств, в том числе и напоминания о былых аргументах, к которым люди не прислушались. В книге «Возвращение из СССР», написанной Андре Жидом после визита в СССР в 1936 г., мы читаем: «И я не думаю, что в какой-нибудь другой стране, хотя бы и в гитлеровской Германии, сознание было бы так несвободно, было бы более угнетено, более запугано (терроризировано), более порабощено» [Жид 1990: 544]. Порабощение, начавшееся в 1917 г., было ужасным и не предвещало ничего хорошего, о чем писали И. Бунин, М. Горький, Ф. Степун и многие другие. Приведу свидетельство И. Эренбурга, относящееся к 1919 г.: «Большевики не преобразуют жизнь, даже не переворачивают ее вверх дном, они просто ее останавливают. Разложением, гниением они заражают всех и все. Разложили армии свои и чужие. (...) Разложили меньшевиков и эсеров, как только наивные “политики” стали беседовать с ними помимо тюрем и чрезвычайок. Разложили интеллигенцию, превратив ее в какое-то жуткое племя “советских служащих”. Кажется, запах гниения донесся, наконец, до изысканных аллей Версальского парка. Не капитализм или коммунизм, но “жизнь или смерть”. Пусть Европа выбирает» [Эренбург 1919]. Ее выбор, совершившийся далеко не сразу, известен, а мы все колеблемся, потому что у нас порабощение и опустошение сознания длилось еще долгие десятилетия.

Тем не менее нужно признать, что главные достижения в изучении сознания относятся к тем, советским, временам. А. М. Пятигорский как-то сказал, что советское время — это не сезон для мысли. С. С. Аверинцев назвал это время хронологической провинцией, а В. А. Подорога — тоталитарной паузой, выпадением из мирового времени. Однако мысли рождались, в том числе несезонные и далеко не провинциальные. Они приходили не сами собой, не как «божьи дети» (так описывал приход мыслей Гёте), а благодаря духовному усилию, мужественной воле к бытию,



позволяющей их удерживать и развивать. Э. Ю. Соловьев в статье, посвященной М. К. Мамардашвили, пишет: «Напряженность этого удерживающего движения особенно высока, если общество, внутри которого пребывает “человек философствующий”, тяготеет к нравственно-волевому осклоплению, деперсонализации и “зомбированию” своих членов». Он же приводит и высказывание Мамардашвили, преподавшего многим урок усиления держания мысли: «Я теперь знаю, что у меня была в общем выгодная точка обзора, позволяющая увидеть те вещи, которые могут пройти мимо внимания европейца» [Соловьев 2009: 202]. Как говорится: не быть бы счастьем, да несчастье помогло.

Настоящий текст — это слабая дань уважения и восхищения Г. Г. Шпету, П. А. Флоренскому, М. М. Бахтину, Н. А. Бернштейну, Л. С. Выготскому, О. Э. Мандельштаму, М. К. Мамардашвили, А. А. Ухтомскому, Э. Г. Юдину, их *поступающему сознанию, поступающему мышлению и жизни-поступку*. Они выполнили свое предназначение, многое сделав для понимания и развития сознания. Однако не все в силах человеческих. Нужда в развитии сознания не уменьшается. Т. Фридман сказал, что сегодня мир становится «плоским». Причиной этого является уплощение человеческого сознания.

Вымечтанная В. И. Вернадским ноосфера — вовсе не обязательное и не автоматическое следствие научно-технического прогресса, глобализации экономики, развития информационных и прочих технологий. ПараНоев ковчег, в котором плывет человечество, может ведь превратиться в параНоеву плоскодонку или в корабль дураков, что в истории уже случалось. Воспрепятствовать этому может если и не воплощение, то осознание мечты С. С. Аверинцева: «Независимость мысли от государства — вопрос государственной важности». Из всех глобальных проблем нашего катастрофического мира Мамардашвили больше всего страшила катастрофа антропологическая, «т. е. перерождение каким-то последовательным рядом превращений человеческого сознания в сторону антимира теней или образов, которые, в свою очередь, тени не отбрасывают, перерождение в некоторое Зазеркалье, составленное из имитаций жизни. И в этом самоимитирующем человеке исторический человек может себя не узнать» [Мамардашвили 1990а: 14].

Приходится констатировать еще один, к сожалению, не редкий в нашей истории случай, когда достижения, идеи, мечты и тревоги отечественных мыслителей и ученых осознаются, воплощаются и предупреждаются не в родных «пенатах». Правительства некоторых, пока не очень многих, стран осознали, что сознание, творчество, свободная мысль (а не только безликие «человеческий фактор» и «человеческий капитал») становятся реальной производительной силой, и в соответствии с этим строят государственную политику и стратегию в области образования и здравоохра-



нения, делают их всеобщими и бесплатными. За примерами ходить далеко не надо. По соседству с нами, в Финляндии, руководствуются вполне прагматическими соображениями, а не только сказками о благоденствии граждан. На создаваемых «сетевых предприятиях» от работающих требуется высокая самостоятельность не только в решении проблем, но и в свободном и ответственном принятии — *делании* решений в реальном масштабе времени. Для этого недостаточно владения информационными технологиями и способности постоянно учиться и приобретать знания. Необходима способность к самосозиданию, самостоянию, самодеятельности, самопрограммированию, и именно это становится главным источником производительности и конкурентоспособности.

Интуитивно ясно, что слова «творчество», «сознание», вынесенные в название книги, как и слова «смысл», «мысль», «свобода», «личность», являются синонимами. Во внутренней форме каждого из них, явно или неявно, присутствуют акты порождения нового, будь то новая мысль, образ, действие, слово (текст), какой-либо материальный продукт, по-новому осмысленная картина мира, расширенное сознание, новый обретенный жизненный или личностный смысл. Несмотря на это, реальности, скрывающиеся за словами «творчество» и «сознание», слишком часто изучаются независимо одна от другой. Это относится к реальности и культуре смысла, вне анализа которого немислимо ни изучение творчества, ни изучение сознания. Культура для автора — связующее звено между ними.

Элиминация сознания из анализа творчества далеко не безобидна. Хорошо, если творчество изучается в контексте деятельности и личности. Много печальнее, когда его погружают в бессознательное, не учитывая того, что оно само возможно лишь у существ, обладающих сознанием. Бессознательное столь же интересубъективно, как и сознание. Ж. Лакан выразил это в знаменитом афоризме: «Бессознательное — это речь другого». Не лучше и погружение творчества в мозг. Вообще широко распространенные в науке формы редуccionизма чаще всего свидетельствуют о бессилии исследователя и представляют собой порой наивный или тщательно маскируемый способ ухода от проблемы. Такая маскировка далеко не всегда бывает лукавой или злонамеренной. Что делать, если, например, Ф. Крик искренне верил в то, что образ двойной спирали генетического кода зародился в его (или Д. Уотсона) нейронах сознания, поиску которых он посвятил более десяти лет своей жизни? «Верую, ибо абсурдно».

Я вижу свою задачу не в том, чтобы свести (или вывести) творчество к сознанию, а в том, чтобы, используя опыт изучения сознания, обогатить понимание творческого процесса, прежде всего, творческого акта. В свою очередь, такой опыт поможет лучшему пониманию сознания.



\*\*\*

Полезно напомнить о достижениях и утратах отечественной науки о сознании последнего столетия. История проблемы сознания еще ждет своего исследователя. Схематически она выглядит следующим образом. После плодотворного предреволюционного периода, связанного с именами В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, Г. Г. Шпета, внесших существенный вклад не только в философию, но и в психологию сознания, уже в 20-е гг. проблема сознания начала вытесняться. На передний план выступили реактология со своим небрежением к проблематике сознания и психоанализ со своим акцентом на изучении бессознательного. Оба направления, тем не менее, претендовали на монопольное право развития подлинно марксистской психологии. Зарождение деятельностного подхода в психологии датируется началом 20-х гг. С. Л. Рубинштейн связывал этот подход с марксизмом, что, кстати говоря, было более органично по сравнению с психоанализом и реактологией. Проблемами сознания продолжали заниматься П. А. Флоренский, Г. Г. Шпет, А. Ф. Лосев, работы которых в то время (и позднее) не оказали сколько-нибудь заметного влияния на развитие психологии. В середине 20-х гг. появились еще две фигуры: М. М. Бахтин и Л. С. Выготский. Целью их деятельности было понимание сознания, его природы, функций, связи с языком, словом и т. д. Для обоих марксизм был тем, чем он являлся на самом деле, т. е. одним из методов, средств понимания и объяснения, а не инструментом для изменения мира и не орудием пролетариата.

В конце 20-х — начале 30-х гг. страна практически потеряла сознание и даже бессознательное, как в прямом, так и в переносном смысле (Л. С. Выготский скончался, М. М. Бахтин и А. Ф. Лосев — в ссылке, затем они многие годы писали «в стол», П. А. Флоренский и Г. Г. Шпет — расстреляны, З. Фрейд — запрещен, психоаналитические службы закрыты). Сознание было объявлено чем-то вторичным, второсортным, а затем заменено «правильным» мировоззрением, которое проповедовали «самозванцы мысли», идеологией, формировавшей не «нового человека», по М. Горькому, а «серого человека», по М. Зощенко. Менялся и облик народа: деформировались человеческие ценности, происходила их поляризация. С одной стороны — *«Нам нет преград...»*, с другой — парализующий страх, уживавшийся с требованием жертвенности: *«Бросай свое дело, в поход собирайся...»*; *«И как один умрем...»*. Утрачивалась богатейшая палитра высших человеческих эмоций, культивировались низменные: человеческая жестокость, предательство, доносительство, шпиономания, порождавшие тотальный страх и сознание безысходности.

Культура, интеллигентность тщательно скрывались или маскировались цитатной шелухой, уходили в подтекст. В этих условиях заниматься созна-



нием стало опасно, и его изучение ограничилось такими относительно нейтральными нишами, как исторические корни возникновения сознания и его онтогенез в детском возрасте. Последователи Л. С. Выготского — мои учителя — А. Н. Леонтьев, А. Р. Лурия, Л. И. Божович, П. Я. Гальперин, А. В. Запорожец, Б. В. Зейгарник, П. И. Зинченко, Д. Б. Эльконин и другие переориентировались на проблематику психологического анализа деятельности и психологии действия. Нельзя сказать, что из этой проблематики сознание исчезло вовсе. Оно выступало под именами «произвольность», «осознанность», «сознательность», например, в выполнении действия, в запоминании, в обучении или в этическом смысле, а не только в качестве одного из демагогически провозглашаемых условий, факторов поведения и деятельности. Так же как и С. Л. Рубинштейн, перечисленные ученые, хотя и не всегда органично, но тем не менее интересно и продуктивно связывали проблематику деятельности с марксизмом. Затем им пришлось связывать эту же проблематику с учением об условных рефлексах И. П. Павлова, даже с агробиологией Т. Д. Лысенко — всех добровольно-принудительных, но, к счастью, временных связей не перечислить.

Возврат психологов к проблематике сознания *per se*, правда, в достаточно скромном объеме, произошел во второй половине 50-х гг., прежде всего благодаря трудам С. Л. Рубинштейна, а затем и А. Н. Леонтьева. Нужно сказать, что для выделения сознания в качестве полноценного предмета психологического исследования, конечно, необходимо развитие культурно-исторического и деятельностного подходов к сознанию и психике. Не менее важно обращение к упомянутым выше философским традициям размышлений о сознании, к современной философии и философской психологии.

Ложность натуралистических трактовок сознания и инкапсуляции его в индивиде понимали М. М. Бахтин и Л. С. Выготский. Первый настаивал на полифонии сознания и на его диалогической природе. Второй говорил о том, что все психические функции, включая сознание, появляются (проявляются?) в совместной деятельности индивидов. Выготский особенно подчеркивал значение эмоциональной сферы в развитии сознания, выделял переживание в качестве единицы его анализа. Трудно переоценить роль различных видов общения в возникновении и формировании сознания, которое находится не в индивиде, а между индивидами, хотя оно может быть и моим, и чужим, и ничьим сознанием. Конечно же, сознание — это свойство индивида, но оно также есть свойство и характеристика коллектива, «собора со всеми», меж- и надиндивидуальных или трансперсональных отношений. Формированию сознания, прорастанию его в индивиде всегда сопутствует возникновение и развитие оппозиций: Я — Мир, Я — Ты, Я — Другой, Я — Мы, Я — второе Я. Последнее означает,



что сознание отдельного индивида сохраняет свою диалогическую природу и, соответственно, к счастью, не полную социальную детерминацию. Ему трудно отказать в спонтанности, на чем особенно настаивал В. В. Налимов.

Не менее важно преодоление так называемой мозговой метафоры при анализе механизмов сознания. Сознание, конечно, является продуктом и результатом деятельности органических систем, к числу которых относятся не только нервная система, но и индивид, и общество. Важнейшим свойством таких систем, согласно К. Марксу, является возможность создания недостающих им функциональных органов, своего рода новообразований, которые в принципе невозможно редуцировать к тем или иным компонентам исходной системы.

В нашей отечественной традиции А. А. Ухтомский, Н. А. Бернштейн, А. Н. Леонтьев, А. В. Запорожец к числу функциональных, а не анатомо-морфологических органов отнесли живое движение, предметное действие, душевный интеграл, интегральный образ мира, установку, эмоцию, доминанту души и т. д. В своей совокупности они составляют духовный организм. В этом же ряду или, скорее, в качестве суперпозиции функциональных органов должны выступать личность и сознание. Последнее, как и любой функциональный орган, обладает свойствами, подобными анатомо-морфологическим органам: оно эволюционирует, инволюционирует, оно текуче, реактивно, чувствительно. Естественно, оно приобретает и свои собственные свойства и функции, о которых частично шла речь выше. Это диалогизм, полифония, спонтанность, рефлексивность.

В соответствии с идеей Л. С. Выготского сознание имеет смысловое строение. Смыслы укоренены в бытии (Г. Г. Шпет), существенными аспектами которого являются человеческая деятельность, общение, действие и само сознание. М. К. Мамардашвили настаивал на том, что бытие и сознание представляют собой единый континуум. Смыслы не только укоренены в бытии, но и воплощаются, опредмечиваются в действиях, в языке, в отраженных и порожденных образах, в метафорах, в символах и текстах.

В последние десятилетия XX в., начиная примерно с 60-х гг. в связи с восстановлением в стране цикла наук о трудовой деятельности (психология труда, инженерная психология, эргономика) возник интерес к состояниям сознания, которые скрывались под именем функциональных состояний человека, таких как стресс, различные виды напряженности, тревожность и пр. Только по мере развития практики психотерапии, психоанализа «кошку стали называть кошкой», и предметом размышлений и исследований стали измененные состояния сознания. В психологии появились и различные версии структурного описания сознания (Ф. Е. Василюк, В. П. Зинченко, Д. А. Леонтьев, О. С. Никольская). Заслуживают внимания теоретические и экспериментальные исследования сознания, на



которые особенно щедро первое десятилетие XXI века: А. Ю. Агафонов, Г. В. Акопов, В. М. Аллахвердов, А. Г. Асмолов, Л. А. Китаев-Смык, Е. И. Кузьмина, И. М. Кыштымова, Б. Г. Мещеряков, Н. И. Нелюбин, В. Ф. Петренко, В. А. Петровский, А. П. Стеценко, Е. В. Субботский, Н. Н. Толстых, Г. А. Цукерман и др. В их ряду следует рассматривать и настоящую книгу.

\*\*\*

Предлагаемая вниманию читателей книга построена следующим образом. Часть I посвящена психологической интерпретации сферы сознания, которая удовлетворяет перечисленным выше его свойствам и функциям. Автор не только расширяет понятие объективного за счет включения в него субъективного, но и дает расширенную трактовку сознания, не требующую привлечения категории бессознательного, понимаемой в классическом психоаналитическом смысле слова. В свое время мы с М. К. Мамардашвили замыслили написать статью о хронотопии сознательной и бессознательной жизни. К сожалению, мне одному не удалось полностью реализовать наш давний замысел. Тем не менее я включил в книгу свою версию подхода к этой проблеме. В книге анализируются акты порождения и метаморфозы смысла, представляющего собой своего рода ядерное образование сознания и сердцевину творческого акта. Возможно, метафоры, «картинки» смысла, с которыми встретится читатель, послужат поводом для пробуждения у него своих мыслей о смысле. В части II дана общая характеристика творчества и его различные интерпретации. В ней, как и в книге в целом, большое внимание уделено «дихомании» — классическому противопоставлению «внешнего» и «внутреннего», которое типично для всего гуманитарного знания, а не только для психологии. Используются результаты экспериментальных исследований, демонстрирующих, как минимум, относительность такого противопоставления. Вслед за Гумбольдтом и Шпетом, изучавшими внутренние формы языка и слова, анализируются внутренние формы действия и образа. Слово, образ и действие рассматриваются как формы форм или как метаформы, и прослеживается их гетерогенез. Показано, что слово содержит в себе огромный внелингвистический потенциал, позволяющий ему быть полноценной материей сознания, главным принципом и орудием познания и творчества.

Расшифрованы метафоры плавильного тигля (В. Гумбольдт) и котла cogito (М. К. Мамардашвили) как образы виртуального пространства, в котором совершаются, хотя и спонтанные, но рефлекслируемые, а значит, вполне осмысленные, а не бессознательные акты творчества. Обоснована идея гетерогенеза творческого процесса в целом.





Упреждая упреки, скажу, что я не избежал повторов. Большая их часть сохранена не по небрежности, а сознательно, чтобы не нарушать логику изложения и не утомлять читателя многочисленными внутритекстовыми ссылками. Возможно, привыкшего к строгости научного изложения требовательного читателя покоробят многочисленные поэтические реминисценции и метафоры, которые он встретит в тексте. Должен по этому поводу сказать, что дело вовсе не в моих поэтических пристрастиях, хотя они, конечно же, есть. В 1994 г. я опубликовал небольшую книжку «Возможна ли поэтическая антропология?». С тех пор я убедился, что она не только возможна, но и необходима для развития гуманитарного знания, а тем более для такого ее раздела, как творчество. Согласно Г. Г. Шпету, творческие поэтические символические формы, как и поэтический смысл символа, представляют собой аналогон логическим формулам и логическому смыслу. Меня обрадовала также убежденность недавно ушедшего в другой мир замечательного гуманитария В. Н. Топорова. Он писал в одной из своих работ, что искусство лучше и больше науки знает о человеке, правда, знает по-своему. Науке грех не воспользоваться этим знанием, хотя в него не так просто проникнуть. Говорю об этом не в качестве оправдания, а лишь констатирую факт.

Книга такого объема не могла быть написана в один присест. Первые подступы к анализу творческого акта были сделаны мною более 40 лет тому назад. Еще через 20 лет я осмелился вступить на территорию сознания. Признаюсь, что для меня самого — психолога-экспериментатора и психолога-практика — и то и другое было неожиданным и в большой мере случайным. Главной «случайностью» было то, что Отделение психологии Московского университета, которое я окончил в 1953 г., входило в состав Философского факультета. Социальная ситуация в стране, как и социальная ситуация развития науки в годы моего обучения, скажу мягко, не способствовала возникновению интереса не только к проблематике сознания, которую, почти не погрузившись в нее, исчерпала советская марксистско-ленинская философия, но даже и к теоретическим проблемам общей психологии. Я думал, что корифеи психологии того времени, — А. Н. Леонтьев и С. Л. Рубинштейн — конкурировавшие в своих разногласиях внутри марксистской психологии, разберутся без моей помощи. По примеру отца, П. И. Зинченко, и учителей — А. В. Запорожца, П. Я. Гальперина, А. Р. Лурия, Д. Б. Эльконина — я занялся экспериментальными исследованиями движений и действий, зрительного восприятия, кратковременной памяти, визуального мышления, принятия решений и пр. Ряд исследований был связан с моей практической работой в области инженерной психологии и эргономики, где приходилось заниматься анализом деятельности операторов систем управления, работавших с большими объемами информации и принимавшими непростые решения в





реальном масштабе времени. Все это, казалось бы, не предвещало ничего худого. Однако в спокойное течение жизни психолога-экспериментатора и практика вторглись открытые в свое время Э. Толменом законы латентного научения, которые я испытал на себе, общаясь с университетскими друзьями-философами. Как ребенок непроизвольно усваивает язык, я усваивал и постепенно втягивался в философский дискурс. И *коготок увяз...* Что не удивительно, поскольку мне посчастливилось дружить и общаться с очень разными по направленности, пристрастиям и убеждениям представителями этой довольно странной профессии. Различия в их философских взглядах меня мало трогали. Они притягивали к себе просто как интересные и неординарно думающие личности. Это были А. М. Пятигорский, Г. П. Щедровицкий, Э. В. Ильенков, А. А. Зиновьев, М. К. Мамардашвили, Э. Г. Юдин, В. С. Швырев, Ф. Т. Михайлов, И. Т. Фролов, И. В. Блауберг, Б. А. Грушин. Из здравствующих назову Б. М. Пышкова, В. А. Лекторского, В. Л. Рабиновича, В. Н. Садовского, Г. Л. Смоляна. Они *думали в такое время, / Когда не думает никто*. Атмосферу тех лет я довольно подробно описал в статье «Комментарий психолога к трудам и дням Г. П. Щедровицкого» (2004) — моего доброго друга, методологические изыски которого мне были совершенно чужды, о чем он, конечно же, прекрасно знал.

В конце концов я дообшарился до того, что непроизвольно расширил свое сознание, стал автором, потом членом редколлегии, а ныне — членом редакционного совета журнала «Вопросы философии»; по приглашению Б. М. Кедрова — участником Международных конгрессов по философии, логике и методологии науки; по предложению Е. П. Велихова — членом Межведомственного совета по проблеме «Сознание», по предложению И. Т. Фролова — заместителем председателя Межведомственного совета «Человек», директором-организатором Института Человека РАН. В моей душе (в соответствии с представлениями К. Юнга о творчестве) образовался и начал созревать автономный комплекс «сознание», который время от времени прорывался наружу в виде докладов, лекций и публикаций. Многие годы зародившиеся сюжеты не отпускали, но и не захватывали целиком. Сейчас, видимо, пришло время собирать камни. Удалось ли мне построить из них нечто путное — судить читателю.

В этой книге нашли отражение результаты экспериментальных исследований, проводившихся совместно с моими учениками и сотрудниками. Особую признательность я выражаю Б. И. Беспалову, Ф. Е. Василюку, Г. Г. Вучетич, Н. Ю. Вергилесу, Н. Д. Гордеевой, В. М. Гордон, А. Б. Леоновой, Б. Г. Мещерякову, В. М. Мунипову, А. И. Назарову, С. К. Сергиенко, Ф. В. Соркину, Ю. К. Стрелкову, Е. И. Шлягиной, Д. М. Эльберт. Все они творчески относились к делу, обогащали первоначальные замыслы, порой обнаруживали их сомнительность.



Считаю своим приятным долгом выразить благодарность руководителям Государственного университета — Высшая школа экономики — Я. И. Кузьминову и Е. Г. Ясину и руководителям факультета психологии А. К. Болотовой и В. Д. Шадрикову за создание благоприятных условий, способствовавших работе над этой книгой. Я признателен также Научному Фонду ГУ-ВШЭ, предоставившему мне грант для выполнения Индивидуального исследовательского проекта № 07-01-178. Его результатом стала настоящая книга. Неоценимую поддержку оказал Российский Фонд фундаментальных исследований, на протяжении многих лет финансировавший наши с Н. Д. Гордеевой экспериментальные исследования живого движения и предметного действия, а также издание этой книги. Не знаю, что послужило основанием доброго расположения ко мне со стороны издательства «Языки славянских культур», — то ли тот факт, что книга написана на славянском языке, то ли издатели решили, что она имеет некоторое отношение к культуре. В любом случае, огромное спасибо руководителям издательства М. И. Козлову и А. Д. Кошелеву, И. А. Жбанковой, а также редактору книги О. И. Трусовой за терпение и внимание к не слишком дисциплинированному автору.



**ЧАСТЬ I**  
**СОЗНАНИЕ**





# ГЛАВА 1

## СОЗНАНИЕ КАК ПРЕДМЕТ, ДЕЛО И ЗАДАЧА ПСИХОЛОГИИ

*Игра и жизнь сознания — слово на слово, диалог.*

Г. Г. Шпет

### § 1. СФЕРА СОЗНАНИЯ

Естественно начать характеристику сознания с ответа, на первый взгляд, на довольно странный вопрос: есть ли у сознания собственник? А если есть, то кто он, или чье сознание? Г. Г. Шпет, обсуждавший проблему собственника сознания, приводит точку зрения В. С. Соловьева: «Дело в том, что не только всякий ответ должен быть проверен отчетливою мыслью, но то же требуется от всякого вопроса. В житейском обиходе можно не задумываясь спрашивать: чей кафтан? или чьи калоши? Но по какому праву мы можем спрашивать в философии: чье сознание? — тем самым предполагая подлинное присутствие разных *кто*, которым нужно отдать сознание в частную или общинную собственность? Самый вопрос есть лишь философски недопустимое выражение догматической уверенности в безотносительном и самоидентифицирующемся бытии, бытии единичных существ. Но именно эта-то уверенность и требует проверки и оправдания через непреложные логические выводы из самоочевидных данных (...) При настоящем положении дела на вопрос, чье это сознание или кому принадлежат данные психологические факты, составляющие исходную точку философского рассуждения, можно и должно отвечать *неизвестно...*» [Шпет 2006: 291]. Шпет апеллирует и к кн. С. Н. Трубецкому: «(...) провозгласив личность верховным принципом в философии, все равно как индивидуальность или как универсальную субъективность, мы приходим к иллюзионизму и впадаем в сеть противоположных противоречий. — *Поставив личное самосознание исходною точкой и вме-*



сте с тем верховным принципом и критерием философии, мы не в силах объяснить себе самого сознания» [Шпет 2006: 291]. Значит, признание субъекта, я, личности собственником сознания — вещь не самоочевидная. Шпет говорит, что иронический вопрос: значит, сознание *ничье*? — убийственной силой не обладает. И дело даже не в том, что сознание может быть и сверхличным, и многочисленным, и даже единоличным, а в том, что оно может быть *не только личным*. Более того, сознание идеального я не есть только его сознание и не все целиком только его сознание. По логике Шпета, иначе и не может быть, поскольку он рассматривал я как социальную вещь. А социальное есть не только объективированная субъективность, но и субъективированная объективность, что ставит под сомнение расхожий штамп: сознание есть субъективное отражение объективного мира. Шпет пишет: если мы исследуем само сознание, то мы только найдем, что есть всегда сознание *чего-нибудь*. Это «что-нибудь» раскрывается как *система отношений*, присутствие в которых для я обязательно, — оно может быть здесь, но может и не быть. Важно, что и исследование чистого сознания как *чистой направленности*, на нечто, или *чистой интенциональности* не обязывает нас начинать с я как единственной формы единства сознания [Там же: 286—287].

Шпет расширяет контекст обсуждения проблемы я и сознания: «... тут социальная тема, разрешению которой больше всего препятствий поставил именно субъективизм, так как вместо перехода к анализу смысла идеального я, идеального имрека, как сознаваемого, он переходил к Я прописному, владыке, законодателю и собственнику всяческого сознания и всего сознаваемого» [Там же: 303]. Сегодня в отечественной психологии вместо прописного Я прописался Субъект. Чтобы компенсировать его безличность и непритязательность, сплошь и рядом умножаются сущности и используются странные, чтобы не сказать — нелепые, словосочетания: «личность субъекта», «субъект личности», и в этом же ряду — «субъект сознания». В последнем случае Шпет категоричен: «Никакое «единство сознания» никому не принадлежит, ибо не есть вообще «принадлежность», или «свойство», или «собственность», оно есть только *единство сознания*, т. е. само сознание. Чье же сознание? — Свое собственное, свободное! А это значит, другими словами, что — *ничье*... В конце концов, так же нельзя сказать *чье* сознание, как нельзя сказать, *чье* пространство, *чей* воздух, хотя бы всякий был убежден, что воздух, которым он дышит, есть *его* воздух и пространство, которое он занимает, есть *его* пространство, — они «естественны», «природны», составляют «природу» и относятся к ней, «принадлежат» ей» [Там же: 305—306]. Сказанное относится к культуре и к языку, составляющим человеческую природу. Шпет обращает внимание на то, что само *Чье* является социальной категорией. Равно как и само Я, имярек, есть «носитель» не только своего «личного»



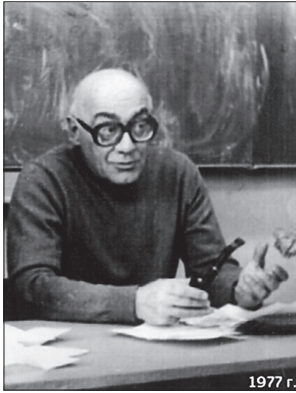
сознания, но и общего. «И он сам, конечно, различает, — хотя это не всегда легко, — где он представляет «сам», за себя и где он — *за свою общину*» [Шпет 2006: 309]. И, наконец: «Если мы под сознанием (и его единством) понимаем *идеальный* предмет, т. е. рассматриваем его в его сущности, то лишено смысла спрашивать, *что* оно: к сущности я может относиться сознание, но не видно, чтобы к сущности сознания относилось быть сознанием я или иного «субъекта»» [Там же: 306].

В. С. Соловьев, С. Н. Трубецкой, Г. Г. Шпет, отвергая постулат о существовании собственника сознания, заложили тем самым основания неклассической психологии или, что то же самое, культурно-исторической психологии, о которой разговор впереди. Положение о ничейности сознания замечательно тем, что из него вытекает весьма оптимистический с социальной точки зрения вывод. Сознание при всей его ничейности нельзя приватизировать. Хотя число приватизаторов и манипуляторов сознанием, среди которых бывают и мастера своего дела, не убывает. Но пока еще никому не удалось надолго представить себя (или другого) владыкой сознания, эталоном человечества. Узурпаторы — это нечто другое.

Вместе с «субъективностью» сознания рушатся недалекие «психофизиологические» или «нейропсихологические» гипотезы о его природе, о том, что оно функция или свойство мозга, пусть даже высокоорганизованного. Сказав «А», Шпет говорит «Б». Он приводит давнее высказывание Л. Леви-Брюля о том, что образы действий, мысли и чувства имеют то замечательное свойство, что они существуют вне индивидуальных сознаний [Там же: 309].

Отвергая гуссерлевскую «эгофанию» и «эгологию», Шпет как бы освобождает пространство для герменевтического описания сознания, оставаясь при этом на почве «оригинального опыта». В. В. Калиниченко характеризовал герменевтический опыт работы Шпета с сознанием как феноменологию без трансцендентального субъекта [Калиниченко 1992: 41]. Шпет пишет: «Смысл не “творится” чистым Я, не окрашивает предмет субъективной краской произвольной интерпретации, а относится к тому постоянно пребывающему в предмете, что остается тождественным, несмотря на все перемены интенциональных переживаний и несмотря на колебания аттенциональных актов чистого Я» [Шпет 2005а: 130]. Согласно Шпету, сам предмет обладает «внутренним смыслом». Возражая Гуссерлю, он говорит, что «подлинный смысл есть отнюдь не абстрактная форма, а то, что *внутренне присуще самому предмету, его интимное*» [Там же: 138]. Интимное, но вполне объективное. Иное дело, насколько смысл поддается выявлению и фиксации? Он может быть только ощущаемым, чувствуемым, а может быть и отчетливо осознаваемым.

Я столь подробно остановился на работе Г. Г. Шпета «Сознание и его собственник», изданной впервые в 1916 г., так как мифы, казалось бы



М. К. Мамардашвили

назвали «антигипотезой» Сепира-Уорфа: не язык является материалом, на котором можно интерпретировать сознание, не он является средством для какого-то конструирования сознания. Напротив, определенные структуры языка выполняются, или, вернее, могут быть выполнены, в *материи сознания*. Авторы почему-то всего лишь предполагают очевидное: какие-то структуры языкового мышления более связаны с отсутствием сознания, нежели с его присутствием, хотя такое очевидно: «Сознание невозможно понять с помощью исследования текста. Исследование текста, даже самое глубинное, даст нам не более чем «проглядывание» сознания: текст может быть создан без сознания, в порядке объективного знания или спонтанно» [Мамардашвили, Пятигорский 2009: 33]. Они переформулируют приведенное положение: «Сознание не может быть порождено никаким лингвистическим устройством прежде всего потому, что сознание появляется в тексте



А. М. Пятигорский

давно развеянные Шпетом, до сих пор живы в современной психологии, и не только в отечественной. Психологи чаще всего проходят мимо работ Э. В. Ильенкова об идеальном, прошли и мимо книги М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского «Символ и сознание» (2009). Не буду пытаться излагать трудную и для моего понимания метатеорию сознания, предложенную авторами. Мне важно подчеркнуть, что, вводя даже не понятие, а символ «сферы сознания», они размышляют о ней как о безличной и бессубъектной. Но этого мало. Они, как бы продолжая ход мысли Шпета, делают еще один важный шаг, который они не в силу каких-то закономерностей языка, т. е. изнутри текста, но исключительно в силу какой-то закономерности самого сознания» [Там же]. Это утверждение находит свое подтверждение в давнем предположении В. фон Гумбольдта о том, что «человеческое существо обладает предощущением какой-то сферы, которая выходит за пределы языка и которую язык в какой-то мере ограничивает, но что все-таки именно он — единственное средство проникнуть в эту сферу и сделать ее плодотворной для человека» [Гумбольдт 1984: 171]. (Между прочим, корректные зоопсихологи и этологи, обучающие антро-





поидов или врановых языку, не связывают успехи своих подопечных с развитием их сознания.) Может быть, эта предошущаемая Гумбольдтом сфера и есть постулируемая Мамардашвили и Пятигорским выходящая за пределы языка сфера сознания? Возникает вопрос, прав ли Гумбольдт, а вместе с ним и Л. С. Выготский, утверждавшие, что вклад в нее возможен только через язык или через речь? Как пишут авторы: «С о з н а н и е не имеет языка для себя, а имеет только язык для психики, и этим языком является язык символов» [Мамардашвили, Пятигорский 2009: 152], язык, который еще нужно суметь прочитывать.

В соответствии с подобной логикой Мамардашвили и Пятигорский автономизируют сознание и от психики: «Сознание — это не психический процесс в классическом психофизиологическом смысле слова. Но очень важно иметь в виду, что любой психический процесс может быть представлен как в объектном плане, так и в плане сознания» [Мамардашвили, Пятигорский 1982: 41]. Они рассматривают такую двойственность как двойственность психологии и онтологии. Ее наличие предполагали еще в середине первого тысячелетия древние буддийские мыслители, утверждавшие, «что сознание не есть один из психических процессов, но что оно есть уровень, на котором синтезируются все конкретные психические процессы, которые на этом уровне уже не являются самими собой, так как на этом уровне они относятся к сознанию» [Там же]. Это означает, что психические процессы могут изучаться и рассматриваться не только вне я, вне личности, вне души, что для психологии давно стало естественным и привычным, но также и вне сознания. Иное дело — сознание, оно, во всяком случае в психологии, не может рассматриваться вне психики, психических процессов и предметного содержания. Отсюда и трудности различения сознания и психики. Одним из способов их преодоления было введенное З. Фрейдом представление об уровнях сознания и обращение его к бессознательному, что вольно или невольно привело к тому, что именно сознание стало проблемой.

По замыслу авторов, введение понятия сферы сознания замещает «картезианского человека», или субъекта, как некоего универсального наблюдателя, размышляющего о сознании посредством рефлексивных процедур. Как и Шпет, они элиминируют феноменологически чистый Я — центр Гуссерля, выступающий в роли наблюдателя сознания. Авторы также, отвлекаясь от проблемы объектности или субъектности сознания, рассматривают сферу сознания как квазипредметную, псевдопространственную. При этом они неоднократно оговариваются, что введение понятия сферы сознания преследует вполне прагматическую цель, позволяет просто постулировать ее существование и не наделять ее пространственной и временной определенностью, т. е. не ставить по отношению к



ней вопросов «где» и «когда». Все это не мешает интерпретировать сферу сознания, вводить понятия структуры и состояний сознания, наделять его хронотопическими или псевдотопологическими чертами.

Понятие сферы сознания привлекательно тем, что оно позволяет размышлять о сознании, его структуре, свойствах, состояниях как бы с чистого листа, не апеллируя к субъекту сознания и к его содержаниям. При таком подходе сама сфера сознания есть субъект и объект одновременно, она, обладая различными имманентными ей формами активности, не будет слишком сильно сопротивляться привлечению к интерпретации ее жизни самых разнообразных данных, включая феноменологию и экспериментальную психологию. Это входит в «правила игры» со сферой сознания, установленные Мамардашвили и Пятигорским. Чтобы не исказить символический характер сферы сознания, при ее интерпретации следует оперировать феноменами, ставшими символами. В истолковании авторов «феномены» становятся символами при определенном типе соотношения между нашим «психическим» знанием (т. е. нашим мышлением, жизнью, языком и т. д.) и жизнью сознания. В понятии феномена откладывается нечто реально существующее, поскольку оно прошло через определенную обработку, сопрягающую в себе жизнь сознания и работу психики. Значит, авторы видят в таком образом понимаемом феномене символы определенного с о б ы т и я знания и сознания. Тем самым сфера сознания оказывается символической, квазипредметной и событийной. Не уверен, что сфера сознания может или должна стать предметом психологического исследования. В то же время признание ее наличия является необходимым условием изучения индивидуального сознания, поскольку последнее является производным от этой сферы, хотя оно, конечно, есть личное достояние человека (если оно есть). Анализ индивидуального, личного сознания является доминантой значительной части творчества Мамардашвили. Иное дело, что такое сознание невозможно вне сферы сознания: «⟨...⟩ наша сознательная жизнь организована таким образом, что если мы что-то до конца и по-настоящему делаем, если встали на какой-то путь и идем по нему, то в сделанном обязательно окажется то, что делали другие. ⟨...⟩ Если мы действительно подумали (а это очень трудно), то подумаем то, что подумали другие. Это закон нашей сознательной жизни, всплески внутренней единой фундаментальной организации сознательной жизни, которая живет только тогда, когда мы встали на путь, когда хорошо и честно работаем» [Мамардашвили 1995: 28]. В «Лекциях о Прусте» Мамардашвили уделял большое внимание не только индивидуальному сознанию, но и проблематике личности, мышления, творчества. Обращаясь к слушателям, он говорил, что «мы занимаемся сейчас фактически экспериментальной психологией, в отличие от наблюдательной. В действительности экспериментальная



психология (хотя ее ищут с конца XIX века), и именно в строгом смысле слова, давно уже существует. Она существует в произведениях искусства, в литературе, и в частности, в испытании мира...» [Мамардашвили 1995: 145]. Далее мы встретимся с «экспериментальной психологией» искусства М. М. Бахтина и Л. С. Выготского.

Разумеется, зависимость «сферы сознания» и индивидуального сознания взаимная. Психологические исследования последнего, его диалогической, интерпсихологической природы необходимы для обогащения философских, культурологических и иных представлений о сфере сознания. Сказанное выше должно служить еще одним, если угодно, философско-методологическим основанием культурно-исторической психологии, как и культурной антропологии. Они близки и взглядам Бахтина: «Все до меня касающееся приходит в мое сознание, начиная с моего имени, из внешнего мира через других (матери и т. п.), с их интонацией, в их эмоционально-ценностной тональности. Я осознаю себя первоначально через других: от них я получаю слова, формы, тональность для формирования первоначального представления о себе самом (...) Как тело первоначально формируется в материнском лоне (теле), так и сознание человека пробуждается, окутанное чужим сознанием. Позже начинается подведение себя под нейтральные слова и категории, т. е. определение себя как человека безотносительно к “я” и “другому”» [Бахтин 1996—2003, 6: 397].

В настоящем контексте особенно важно, что понятие «сфера сознания» есть не только достояние метатеории, развиваемой Мамардашвили и Пятигорским. Они его предельно прагматизируют, рассматривая соприкосновение со сферой сознания как акт, совершаемый человеком, может быть, ежедневно, ежечасно. Более того, они предполагают, что любой акт, который на поверхности описывается как акт творчества, есть ситуация, в которой некто (нечто) делает, входя в «сферу сознания» или выходя из нее [Мамардашвили, Пятигорский 2009: 45, 259].

## § 2. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ СОЗНАНИЯ

Проблема сознания, возникнув в лоне философии, стала объектом размышлений и исследований большого числа наук. Едва ли какая-либо из них, включая психологию, способна выделить собственный предмет изучения сознания в сколько-нибудь чистом виде. С этим связано название главы. Не уверен, удастся ли мне отчетливо определить предмет психологического изучения сознания, но представить его как задачу и наметить, по крайней мере, некоторые пути ее решения я попытаюсь. Трудности представления сознания как предмета психологии усугубляются тем, что сама психология как наука не может похвастаться строгостью определения собственного предмета. Здесь имеется несколько



вариантов. Самый простой — это привычные тавтологии: психология — наука о психике... И далее следует не слишком длинное перечисление психических процессов и функций, в число которых иногда попадает и сознание. Встречается безразмерное очерчивание предметной области изучения психологии, в которую частично попадают более или менее далекие науки, называемые смежными. По поводу такого представления психологии даже вспоминается гоголевский Ноздрев: до леса — мое, лес — мой, за лесом — тоже мое. (Некоторое, правда, слабое оправдание подобной экспансии состоит в том, что точно так же по отношению к психологии поступают другие науки, прежде всего физиология.) Наконец, встречается и неоправданное сужение предмета психологии, например, когда в качестве такового выделяется отождествляемая с психикой ориентировочная функция различных форм деятельности. В таком определении с трудом можно найти место для сознания. Исторические (с позволения сказать) корни подобного сужения предмета в советской психологии лежат в происходившем в 50-е гг. XX в. насильственном внедрении в психологию учения И. П. Павлова об условных рефлексах. К чести психологов следует сказать, что они в качестве предмета психологии взяли не любые рефлексы, а рефлекс «Что такое?». В итоге оказалось, что исследования ориентировочно-исследовательской деятельности, выполненные П. Я. Гальпериным, А. В. Запорожцем, Е. Н. Соколовым и др., составили одну из славных страниц советской психологии, но все же только одну. Между прочим, П. Я. Гальперин, более других настаивавший на таком узком определении предмета психологии, мечтал о времени, когда психология станет объективной наукой о субъективном мире человека (и животных). Под такое определение естественным образом подпадают сознание, самосознание и даже душа.

К задаче определения предмета науки нужно отнестись *cum grano salis*, следуя совету Г. Г. Шпета: «Для науки предмет ее — маска на балу, аноним, биография без собственного имени, отчества и дедовства героя. Наука может рассказать о своем предмете мало, много, все, одного она никогда не знает и существенно знать не может — что такое ее предмет, его имя, отчество и семейство. Они — в запечатанном конверте, который хранится под тряпьем Философии... Много ли мы узнаем, раздобыв и распечатав конверт?... Узрим ли смысл? Уразумеем ли разум искусств? (добавим и наук. — В. З.). Не вернее ли, что только теперь и задумываемся над ними, их судьбою, уйдем в уединение для мысли о смысле?» [Шпет 2007: 346—347].

Опыт истории советской науки учит тому, что лучше не иметь строгого определения предмета науки и иметь свободу научной работы, чем иметь такое определение и не иметь свободы. Свобода же нужна для уразумения разума и смысла науки и для конструирования предмета собствен-



ного исследования. На деле так и бывает, и ученые вольно или невольно в силу логики дела предпринимая попытки представить те или иные разделы психологии, например деятельность, личность, мышление, то же сознание, как объекты монодисциплинарного или междисциплинарного исследования. Такая свобода не лишена лукавства, но, на мой взгляд, достаточно невинного. Его не лишен и настоящий текст. И все же я постараюсь не выходить, во всяком случае далеко, за рамки психологии.

Основные трудности как моно-, так и междисциплинарного исследования сознания (см.: [Велихов и др. 1988]) связаны с необходимостью преодоления или, даже отказа от оппозиции сознания и бытия, как, впрочем, и от оппозиций объективного и субъективного, внешнего и внутреннего. Бинарные оппозиции утратили свой кредит, перестали порождать смыслы. М. К. Мамардашвили говорил о «квазипредметном» и «феноменологическом» характере сознания, называл феномены сознания «духовно-телесными образованиями», «третьими вещами», что похоже на характеристику сознания как «социальной вещи», данную Г. Г. Шпетом.

Категорию сознания, равно как и категории деятельности, субъекта, личности, относили к числу фундаментальных и вместе с тем предельных абстракций. Задача любой науки, претендующей на изучение сознания, состоит в том, чтобы наполнить его конкретным онтологическим содержанием и смыслом. Ведь сознание не только рождается в бытии, не только отражает и, следовательно, содержит его в себе, разумеется, в отраженном или искаженном свете, но и творит его. Лишь после такого наполнения, а не в своей сомнительной чистоте живое сознание выступает в качестве объекта экспериментального изучения, а затем, при определении и согласовании онтологии сознания, и в качестве объекта междисциплинарного исследования.

Задача онтологизации сознания не является новой для психологии. Это, впрочем, не значит, что она решена. Сознание до сего времени редуцируется и, соответственно, идентифицируется с такими феноменами, как отчетливо осознаваемый образ, поле ясного внимания или содержания кратковременной памяти, воспоминания, очевидный результат мыслительного акта, осознание собственного Я и т. п. Во всех этих случаях за акты сознания выдаются его внешние результаты, т. е. те или иные известные эмпирические и доступные самонаблюдению феномены. Они, конечно, принадлежат сознанию, хотя по поводу отнесения подобных феноменов к его онтологии нередко высказывались сомнения в силу их очевидной субъективности. Однако есть большая правда в давнем утверждении А. А. Ухтомского о том, что субъективное не менее объективно, чем так называемое объективное. Во все новых формах воспроизводятся стереотипы (клише), связанные со стремлением найти и локализовать



сознание в структурных образованиях материальной природы. Например, локализация сознания в мозгу, в его нейрофизиологических механизмах (в том числе анекдотические поиски нейронов сознания) привлекает многих исследователей возможностью использования экспериментальных техник, традиционно сложившихся для изучения объектов естественной (не социальной) природы. На ученых не действуют предупреждения замечательных физиологов и нейропсихологов (от Ч. Шеррингтона до А. Р. Лурии) о бесперспективности поисков сознания в мозгу. Сто лет тому назад неосновательность притязаний физиологической психологии на всю сферу психологии убедительно аргументировал Г. Г. Шпет [2006]. Но физиологический редукционизм неистребим. Его питает компьютерный редукционизм, замахнувшийся на интеллект и даже на самость. Оба вида редукционизма имеют в качестве своей предпосылки предельное упрощение функций и процессов сознания. Или, как у талантливого популяризатора собственных идей Д. Деннета, — замена их фантазмами вроде «пандемониума гомункулусов» или некоего *fame* — в смысле мимолетной известности или промелькнувшей славы. К. Поппер заметил, что, если физика не может объяснить сознание, тем хуже для физики. То же относится и к физиологии. Я бы добавил: тем лучше для физиков и физиологов — у них освободиться время для занятий своим делом.

Более успешными и перспективными следует признать продолжающиеся поиски материи сознания в языке. Несмотря на спорность как традиционных, так и новейших попыток идентификации сознания с теми или иными психологическими феноменами или физиологическими отправлениями, само их наличие свидетельствует о сохраняющемся в психологии стремлении к онтологизации феноменов сознания, к определению его функций и к конструированию сознания как предмета научного исследования. Ответы на вопрос, в чем состоит реальность сознания, колеблются в диапазоне между социальной и нейрофизиологической «материей».

Ни одна из многочисленных форм редукции сознания, несмотря на всю их полезность с точки зрения описания его феноменологии и возможных материальных основ, не может быть признана удовлетворительной. Это связано с тем, что объекты, к которым оно редуцируется, не могут даже частично выполнить реальные функции сознания. К их числу относятся интенциональная, отражательная, порождающая (творческая), регулятивно-оценочная, диалогическая и рефлексивная функции. Сознание полифункционально, по М. М. Бахтину — полифонично, и его функции этим перечислением не ограничены.

В поисках пути онтологизации сознания еще раз обращусь к книге М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского и прослежу их доводы в пользу введенного ими первичного понятия «сфера сознания». Авторы считают, что для понимания сознания полезно введение понятия, которое



послужило бы точкой отсчета, и чтобы точка отсчета не лежала бы как данность в сознании. Постулируя существование неприуроченного к объекту сознания, авторы отвлекаются от проблемы его понимания самим собой. Именно отвлекаются, а не отрицают возможность такого понимания. При этом они ссылаются на парадоксальную, хотя и умозрительную ситуацию, которую они обозначили как «аксиома исключительности»: если мы говорим, что мы что-то понимаем или пытаемся понять, то мы при этом предполагаем, что это что-то себя не понимает либо что оно себя не понимает в данный момент. Когда мы его понимаем, оно само себя не понимает; если оно понимает само себя, то, значит, мы его не понимаем [Мамардашвили, Пятигорский 2009: 42]. Между прочим, эта аксиома проявляет себя в психологических исследованиях и в психологической практике. Слишком часто как на стороне исследователя, так и на стороне исследуемого встречается вполне иллюзорное понимание. Правда, этот вопрос авторов не волнует, они выдвигают гипотезу, снимающую эту проблему, а именно: «Моя попытка понимания сознания не имеет никакого отношения к вопросу, понимает ли сознание себя или не понимает. И в этой гипотезе имплицитно содержится, конечно, презумпция, что оно себя понимает, не будучи приурочено ни к субъекту, ни к объекту. Это допущение не будет означать буквально, что сознание себя понимает, но что мы в нашем анализе условно принимаем то, что «говорит» сознание за действительное положение вещей» [Там же: 43].

Авторы не только принимают, но и приравнивают такое «говорение» сознания к действительному положению вещей. В исправлениях и маргиналиях к рукописи книги «Символ и сознание» М. К. Мамардашвили, ссылаясь на классический рисунок «Два профиля или ваза», пишет: т. е. мы не говорим, что «в действительности это ваза» или в «действительности, это два профиля» [Там же: 219]. В действительности, на психологическом языке, это чувственная ткань возможного одного или другого образа, для порождения которого должен быть совершен тот или иной перцептивный акт. В обсуждаемом случае в таком акте обязательно присутствие моторики (движения глаз по контуру, без которых невозможен переход от одного образа к другому). Чувственная ткань, как и биодинамическая ткань движения, представляют собой «строительный материал» образов и действий, но этот материал может пойти в дело, а может остаться неиспользованным, неопредмеченным, некатегоризованным. Поэтому-то авторам и понадобилось для обозначения подобных феноменов сознания введение термина «квазипредметность». Если угодно, часть сознания, приравненную к действительному положению вещей, можно назвать «сознанием до сознания», если признать рефлексивность неперменным атрибутом сознания. Сознание до сознания подобно «знанию до знания», о котором писали многие философы, педагоги и





психологи. Авторам важно было обнаружить в сознании нечто, отвечающее действительному положению дел и ускользающее от рефлексивной процедуры. На полях к рукописи Мамардашвили пишет: «Мы не можем рефлексией растворить квазипредметности. Нас должно интересовать то, что никогда не есть сознание по отношению к (или для) рефлексии, что прорабатывается всегда квазипредметно и поэтому объективно по отношению к сознанию... Его эмерджентности приписываются (в символической, конечно, части) бытию, а не субъекту» [Мамардашвили, Пятигорский 2009: 219].

Таким образом, мы пришли не слишком простым и прямым путем к онтологии и бытийности сознания, к наличию в нем какой-то части (уровня, слоя), приравненной («отвечающей») к действительному положению вещей. К последнему относится не только чувственная ткань возможных образов, но также и биодинамическая ткань действия и любой формы активности живого существа вообще, без которой невозможна и чувственная ткань. Когда-то И. М. Сеченов, обсуждая проблему источников мысли, утверждал, что в ее возникновении ряды личного действия играют никак не меньшую роль, чем чувственные ряды.

В связи со «сферой сознания» еще раз подчеркнут: то, что Мамардашвили и Пятигорский именно с нее начали обсуждение проблематики сознания, вызвано вовсе не тем, что понятие «сфера сознания» является понятием высшего ранга абстракции, а, напротив, потому, что оно практически является как бы понятием высшего ранга прагматизации. Для меня размышления авторов о сфере сознания важны именно тем, что в них отчетливо выступил онтологический или бытийный пласт сознания.

Точно таким же образом как Мамардашвили и Пятигорский при введении первичного в их рассуждении понятия сознания «ускользнули» от рефлексивной процедуры, многие исследователи сознания, делая акцент на рефлексии как таковой, ускользают от «действительного положения вещей», от мира, от бытийных свойств сознания, т. е. от его онтологии. Подобное ускользание допустимо как прием — в случае Ф. М. Достоевского — замечательный прием художественного творчества. М. М. Бахтин писал, что «герой интересуется Достоевского как о своей точке зрения на мир и на себя самого, как смысловая и оценивающая позиция человека по отношению к себе самому и по отношению к окружающей действительности. Достоевскому важно не то, чем его герой является в мире, а то, чем является для героя мир и чем является он сам для самого себя (...) Ведь то, что должно быть раскрыто и охарактеризовано, является не определением бытия героя, не его твердым образом, но последним шагом его сознания и самосознания, в конце концов — последним словом героя о себе самом и о своем мире» [Бахтин 1996—2003, 2: 43—44]. Спустя несколько стра-





ниц Бахтин уточняет: герой учитывает взгляд на него со стороны, точку зрения «третьего». «Но он знает также, что все эти определения, как пристрастные, так и объективные, находятся у него в руках и не завершают его именно потому, что он сам сознает их; он может выйти за их пределы и сделать их неадекватными. Он знает, что последнее слово за ним, и во что бы то ни стало стремится сохранить за собой это последнее слово о себе, слово своего самосознания, чтобы в нем стать уже не тем, что он есть. Его самосознание живет своей незавершенностью, своей незакрытостью и нерешенностью» [Бахтин 1996—2003, 2: 50]. В искусстве, конечно, возможно, что герой живет исключительно рефлексией относительно своего самосознания и переполнен ею. Но и в искусстве и в жизни бывает разное. Поэтому было бы опрометчивым признание рефлексивной функции сознания в качестве основной. Если бы это было так, все тайны сознания давно были бы раскрыты. Хотя и недооценивать ее роль в работе сознания было бы неверно. Благодаря рефлексии оно мечется в поисках смысла бытия, жизни, деятельности: находит, теряет, заблуждается, снова ищет, создает новые смыслы и т. д. Оно напряженно работает над причинами собственных ошибок, заблуждений, крахов. Мудрое сознание знает, что главной причиной крахов является его свобода по отношению к бытию, но отказаться от свободы значит то же, что отказаться от самого себя. Поэтому сознание, выбирая свободу, всегда рискует, в том числе и самим собой. Это нормально. Трагедия начинается, когда сознание мнит себя абсолютно свободным от натуральной и культурной истории, когда оно перестает ощущать себя частью природы и общества, освобождается от ответственности и совести и претендует на роль Демиурга. Последнее возможно при резком снижении способностей индивида к критике и деформированной самооценке, вплоть до утраты сознания себя человеком или признания себя сверхчеловеком, что в сущности одно и то же. В качестве объекта рефлексии выступают и образы мира, и мышление о нем, основания, цели и мотивы поведения, действий, поступков, сами процессы рефлексии и даже собственное, или личное, сознание.

Исходной предпосылкой конструирования сознания как предмета исследования должно быть представление о нем не только как о предельной абстракции, но и как о вполне определенном органе жизни, культурно-историческом образовании. Тот или иной тип культуры вызывает к жизни представление о сознании как об эпифеномене или представление о сознании, почти полностью редуцированном к бессознательному. Равным образом, тот или иной тип власти стремится либо воспрепятствовать развитию сознания, либо допустить такое развитие (последнее — уже много!). Такие представления и стратегии являются не только фактом культуры, но фактором (или тормозом) ее развития. Беспримерно влияние психоанализа на культуру XX века. В настоящее время культура



как никогда нуждается в развитии представлений о сознании как таковом во всем богатстве его бытийных, рефлексивных, духовных свойств и качеств, о сознании творящем, действенном и действующем. Культура вызывает к сознанию общества, вопиет о себе.

Возникает вопрос: а доступно ли такое всеильное и всемогущее сознание научному познанию? Хорошо известно, что для того, чтобы разобраться в предметной ситуации, полезно подняться над ней, даже отстраниться от нее, превратить «видимый мир» в «видимое поле» (термины Д. Гибсона), т. е. в определенном смысле распродметить его. Последнее более податливо для оперирования и манипулирования элементами (образами), входящими в него. Но сознание — это не видимый и тем более не вещный мир. И здесь возможны два способа обращения с ним. Можно либо отстраниться от него, либо попытаться его опредметить. В первом случае есть опасность утраты сознания как объекта наблюдения и изучения, во втором — опасность неадекватного опредмечивания. К началу 60-х гг. относится появление первых моделей когнитивных и исполнительных процессов, зарождение когнитивной психологии, которая затем, чтобы их оживить (одушевить), заселяла блоковые модели изучаемых ею процессов демонами и гомункулусами, осуществляющими выбор и принимающими решение. Скептицизм по поводу включения демонов и гомункулусов в блоковые модели когнитивных процессов вполне оправдан. Но не нужно забывать о том, что каждому из блоков, участвующих в переработке информации, например, в кратковременной памяти или более широких когнитивных структурах, посвящались детальные экспериментальные исследования той или иной скрывающейся за ним реальности субъективного, своего рода физики приема, хранения, преобразования, выбора той или иной информации.

С точки зрения анализа сознания большой интерес представляют, например, исследования сенсорного регистра, в котором хранится практически неограниченный объем информации, однако время хранения не превышает 70—80 миллисекунд. Видимо, его «содержимое» представляет собой чувственную ткань образа (сознания), т. е. то, что, согласно гипотезе Мамардашвили и Пятигорского, может быть приравнено к действительному положению вещей. Иное дело, станет или не станет чувственная ткань текстом сознания. Но потенциально она может рассматриваться как возможный текст. Или даже как возможные тексты, поскольку чувственная ткань избыточна и из нее может вычитываться или «вчитываться» в нее разное. Пытаясь дать проекцию сферы сознания, которую сами авторы называют то понятием, то метаобъектом, то метафорой, то символом, я попадаю в довольно трудное положение. Авторы отвергают обращение к аналогиям (ускользают от ассоциаций), считая, что всякая аналогия, чтобы быть корректной, должна производиться на том же уровне, что и аналогизируемый факт. Но, в конце концов, на сле-



дующих шагах анализа и развития своего первичного понятия они допускают внесение психологических качеств, что я и буду делать, прежде всего, для того, чтобы самому разобраться в работе сознания. Я в этом не вижу никакой натяжки, так как многие эффекты в психологии, как и в других науках, появлялись сначала на кончике пера, а потом получали экспериментальную верификацию. Точно так же, как Мамардашвили и Пятигорский пишут о том, что действительное положение вещей есть нечто такое, о чем никакая рефлексия не может сказать, что это «есть» сознание. Никакая рефлексия не может «заметить» чувственную ткань в образе, биодинамическую ткань в живом движении, сенсорный регистр в кратковременной памяти. Для рефлексии недоступна сложнейшая микродинамика взаимодействий, происходящих внутри функциональных структур, порождающих и актуализирующих действия и образы. Она ничего не может сказать о том, откуда берутся мысли (*приходят как божьи дети*) и куда деваются мысли (*возвращаются в чертог теней*). Поэтому не следует удивляться удивлению когнитивных психологов, заставившему их привлекать демонов для выполнения смысловой, координирующей в широком значении слова — рефлексивной функции. Интересен опыт В. А. Лефевра (1990), который решил сам сыграть роль демона. Он, не прибегая к потусторонним силам, сначала нарисовал душу на доске, а затем постулировал наличие в человеческом сознании «рефлексивного компьютера». Более интересным выглядит его предположение о наличии у живых существ фундаментального свойства, которое он назвал установкой к выбору. Но, при всей важности анализа процедур рефлексивного выбора, к ним нельзя сводить всю жизнь сознания. Речь должна идти о том, чтобы найти место рефлексии в жизни индивида, его деятельности и сознании. При этом не следует пренебрегать опытом изучения перцептивных, мнемических, интеллектуальных, исполнительных процессов, т. е. той реальной, пусть недостаточно еще одушевленной физикой, которая существует в психологии. Как бы то ни было, но сейчас попытки опредметить, объективировать сознание, действовать с ним как с моделью, а не только как с понятием или символом, не должны вызывать удивления.

Здесь примером для психологии должна служить философия, рассматривающая сознание, прежде всего, с точки зрения его онтологического статуса, его место в природном и социальном бытии. Не менее значима проблема места бытия в структуре сознания. Под онтологией сознания следует понимать нечто работающее, участное в бытии, существенное для жизни, а не нечто эпифеноменальное, никак себя не проявляющее, существующее вне и над жизнью. В познавательном плане лишение сознания бытийности есть возврат к его эпифеноменологическим трактовкам. В онтологическом — дефицит бытийности — это прежде всего симптом



измененных состояний сознания, в которых оно выступает как фантом. Однако при всей своей фантомности сознание и в этих своих состояниях может сохранять реальные побудительные силы, которые смогут направляться на разрушение индивида, а то и социума.

Л. С. Выготский, развивая философские представления об онтологии сознания, писал, что в сознании, как и в мышлении, можно выделить два слоя: сознание для сознания и бытие в сознании. Мамардашвили в цитированных выше заметках на полях обозначил подобное как сознание 1 и сознание 2. Примем пока это различие, хотя и первый слой не чужд бытию. Выделение особого бытийного слоя сознания необходимо в связи с невозможностью описания многих актов поведения и деятельности на основе сознательного присутствия в них субъекта и его воли. Здесь самое время перейти к бессознательному, рассмотрению которого посвящен следующий раздел главы.

### § 3. ЭВОЛЮЦИЯ КАТЕГОРИИ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО В КОНТЕКСТЕ АНАЛИЗА ТВОРЧЕСТВА<sup>1</sup>

Само собой разумеется, что в размышлениях о сознании и творчестве всегда присутствует бессознательное, причем в двух своих ипостасях: как авторское бессознательное, и как бессознательное в качестве понятия (категории) или представления о пространстве, где совершаются творческие акты. Хуже, когда размышления о творчестве сводятся к бессознательному, исчерпываются им.

Категория бессознательного, так же как и другие фундаментальные категории (предельные абстракции), которыми оперирует психологическая наука (отражение, деятельность, сознание, личность и т. д.), может рассматриваться в историко-генетическом, онтологическом, функциональном и структурном аспектах. Недостаточное внимание к различению этих аспектов приводит к неоднозначности определения и, соответственно, употребления категории бессознательного. В настоящем тексте будет рассмотрен преимущественно первый из перечисленных аспектов, хотя, конечно, едва ли удастся избежать упоминания остальных.

На ранних этапах исследования высших психических функций, из которых наиболее сложной для анализа является творческое мышление,

---

<sup>1</sup> Текст настоящего раздела написан на основе доклада, сделанного М. К. Мамардашвили и мною на Международном симпозиуме по проблеме бессознательного (Тбилиси, 1979 г.), и нашей совместной статьи, опубликованной в журнале «Вопросы психологии» (1991, № 11) уже после безвременной кончины Мераба Константиновича. В тексте восстановлены купюры, допущенные в журнальной публикации, и внесены небольшие изменения редакционного характера.



привлечение категории бессознательного было неременным и, пожалуй, важнейшим условием размышления о природе творчества. Если исключить категорию бессознательного из рассуждений о творчестве у Ф. Гальтона, А. Пуанкаре, Г. фон Гельмгольца и многих других, то в них останется очень немного. Бессознательное онтологизировалось и трактовалось как некоторое субъективное пространство, «вестибюль сознания», которое является местом, где происходит сцепление образов, мыслей, подобно тому, как происходит сцепление атомов, движущихся в пространстве. Нередко использовался термин «игра»: игра образов, мыслей, для осуществления которой создаются наиболее благоприятные условия при измененных состояниях сознания, или когда она осуществляется без произвольного управления и планирования успеха. Бессознательное рассматривалось как источник, средство, даже средоточие озарений, откры-



М. К. Мамардашвили и В. П. Зинченко

тий, решений, установок, мотивов и пр. Вольно или невольно при такой трактовке функций бессознательного происходило обеднение характеристики высших психических функций. Очень часто дело сводилось к тому, что они получали отрицательные или бессодержательные характеристики, такие как «инсайт происходит в короткие интервалы времени»; «необходима бессознательная подготовка интуитивных решений»; «интуитивные решения сопровождаются осознанным чувством полной уверенности в правильности результата». Такие характеристики ведут к противоречивым рекомендациям относительно путей организации творчества. Хорошо бы уменьшить внешние помехи (решение может придти во сне);



хорошо бы организовать подсказку (решение может придти в самом неожиданном месте, например, перед клеткой с обезьянами или перед горящим камином).

Другими словами, бессознательное бралось вполне натуралистически, искались наиболее благоприятные условия, обеспечивающие созревание или своего рода культивирование бессознательного.

Кажущийся успех использования категории бессознательного для описания и интерпретации творческого процесса послужил одним из оснований для дальнейшей генерализации этой категории и использования ее для описания и интерпретации практически всех явлений душевной жизни. Примечательно, что, несмотря на конструктивный в целом характер концепции З. Фрейда, он также в значительной степени сохранял натуралистическую трактовку бессознательного. Это служило резонным и, кстати, чаще всего несознаваемым основанием для ее критики. Более того, Фрейд так же натуралистически трактовал и сознание, например, процессы вытеснения. Суть дела заключается в том, что нужно понять вытеснение не как автоматический процесс (а именно на такое понимание толкал этот термин), а как особую психическую деятельность, пусть даже бессознательную. Ведь вытеснение — это не погружение тяжелых содержаний в некоторый более глубокий слой («физикальный низ»), а особая зашифровка этих содержаний, т. е. особый деятельно-семиотический процесс. В результате этого процесса перед сознанием в его феноменах остаются только зашифрованные «сообщения», ключ от которых может быть найден лишь в ходе психоанализа, поскольку сознание просто переосмысляет явление так, что не узнает его действительного содержания.

Но если в ходе развития теории и практики психоанализа категории бессознательного и сознания все более и более операционализировались, «окультурировались», то в контексте исследования познавательных процессов они продолжали трактоваться натуралистически, как, впрочем, и сами познавательные процессы. Это способствовало тому, что категория бессознательного постепенно стала вытесняться из описаний творческого процесса. Ее место стали занимать другие психические (и не психические) функции и процессы: воображение, интуиция. По мере развития экспериментальной психологии значение категории бессознательного в описании высших психических функций неуклонно уменьшалось. Категория бессознательного разделила судьбу категории сознания. Реактология, рефлексология, бихевиоризм пытались изгнать эти категории из научной психологии вместе с категориями души и психики. Были попытки подменить психику (сознательную и бессознательную) динамикой нервных процессов. Процессы решения сменили адрес. Они стали совершаться не в пространстве бессознательного, а в пространстве мозга или в пространстве проб и ошибок. Эта волна антип-



сихологизма характерна для психологии (особенно, с появлением бихевиоризма и кибернетических, шире — технологических конструкций мозга) на сломе XIX и XX веков. Однако категория бессознательного продолжала существовать, и не только в психоанализе. Несмотря на очевидную нам теперь недостаточность натуралистической трактовки сознательного, бессознательного, равно как и психики вообще, категория бессознательного играла (и продолжает играть) положительную роль в развитии психологии. Оставаясь *terra incognita*, существуя в подсознании современной научной психологии, она выступала как оппозиция антипсихологизму и длительное время поставляла строительный материал для возведения здания психологической науки. Более того, наличие категории и феноменов бессознательного служило и продолжает служить надежной защитой не только от самых крайних форм редуционизма в психологии, но и от его облегченных форм. Категория бессознательного представляет собой непреодолимую преграду для любых форм редукции психического. Но речь идет не только о «защитных» функциях категории бессознательного.

Не подлежит сомнению, что психологические идеи фрейдизма и неофрейдизма оказали влияние на развитие исследований высших психических функций. Не ставя перед собой задачу общей оценки этих идей, отметим лишь некоторые положения в интересующем нас аспекте. А они заключаются в том, что З. Фрейд в попытках объяснить поведение и деятельность индивида как нечто целостное пришел к тезису о трехуровневом строении психики. Отсюда, в частности, следовало, что деятельность и психика не могут быть изображены линейно, в одной плоскости. В соответствии с идеей сложного уровневого строения психики во фрейдистской традиции происходит отказ от универсальной единицы исследования и предлагается строить определенную таксономию таких единиц, чтобы каждому из уровней соответствовал свой тип единиц.

Эти идеи с большей или меньшей полнотой можно обнаружить в любом современном направлении исследований высших психических функций. Но их обнаружение представляет собой нелегкую задачу. Чтобы ее разрешить, необходимо провести своего рода психоаналитический курс (или эксперимент) над самой психологической наукой, в ходе которого, возможно, удастся расшифровать эти вытесненные (а точнее, зашифрованные) идеи. Результаты подобной деятельно-семиотической проработки проблемы будут существенно выше, если в ее осуществлении примут участие специалисты, как в области исследования высших психических функций, так и в области бессознательного.

Во фрейдовском различении сознательного и бессознательного проявился, таким образом, важнейший архетип психологического мышления, согласно которому психика имеет уровневое строение. Несмотря на то,





что впервые этот архетип был отчетливо выявлен уже Аристотелем, его, прежде всего, фрейдовское понятийное наполнение сказалось на развитии всей психологической науки.

Следы дихотомии сознательное — бессознательное обнаруживаются в таких широко используемых в современной психологии оппозициях, как внешнее — внутреннее, непроизвольное — произвольное, нерефлективное — рефлективное. Идея интериоризации, равно как и распространенные ныне иерархические модели когнитивных процессов, связаны с фрейдовскими идеями об уровне строения душевной жизни. Разумеется, предметное содержание и понятийное наполнение этих концептуальных схем различно. Однако эти различия не абсолютны, а сходство, о котором будет речь ниже, не ограничивается лишь формальными чертами.

Современные представления о психической деятельности, ее природе, общем уровне строения, операционном составе со времен Фрейда стали богаче и полнее. Тем не менее строение внутреннего плана деятельности (перцептивной, мнемической, умственной, аффективной) по-прежнему представляет собой проблему, путь решения которой активно ищется современной наукой. И хотя современная экспериментальная психология избегает пользоваться категорией бессознательного (и пространственного), последняя по-прежнему представляет собой для нее камень преткновения в силу временного и пространственного масштаба психических событий, которые вошли в сферу ее исследования. К сожалению, отношение не только ранних, но и современных исследователей высших психических функций к проблеме бессознательного можно было бы определить как стремление к активному ее вытеснению. О бессознательном не принято упоминать в уважаемом обществе психофизиков, психофизиологов, математически, физиологически и лингвистически ориентированных психологов. Специалисты в области когнитивной психологии также используют термин «бессознательное» лишь в историко-теоретическом контексте. Но проблема бессознательного (как и оно само) живуча и мстительна. Стыдливое замалчивание приводит либо к антипсихологизму (а соответственно, и к многообразным формам редукционизма), либо возвращает к ранним попыткам онтологизации и натуралистической трактовки бессознательного, разумеется, при соответствующей зашифровке терминов. Последнее обнаруживается в современной когнитивной психологии, в которой строение высших психических функций описывается в терминах блоковых моделей. Пока речь шла об анализе и наборе потенциально возможных блоков, когнитивная психология не сталкивалась с серьезными трудностями. Они появились, когда возникла задача объяснения механизмов их синтеза. Дело в том, что масштаб времени функционирования этих блоков таков, что сознание не в силах справиться с задачей их координации. Но ведь не обращаться же вновь к категории бессознательного!





На помощь стали приходиться демоны и гомункулусы (см.: Д. Норманн, Ф. Аттнив и пр.) или, на противоположном полюсе, физико-химические (и генетически-кодовые) структуры мозга, редукция к которым представлялась желанной и отдаленной мечтой для генетической эпистемологии Ж. Пиаже и даже для культурной антропологии типа леви-строссовской. Но и последняя попытка описания не может, как это ни парадоксально, не замкнуться на допущении тех же демонов или амперовских человечков, плавающих в каналах синтеза структур.

Возникает вопрос, а не лучше ли тактику вытеснения проблемы бессознательного или ее зашифрованных выражений заменить *стратегией* ее экспликации, а затем и решения? Ведь для того, чтобы полностью извлечь уроки из факта, что именно на сопротивлении бессознательного четче всего обнаруживается нередуцируемость области сознания и психики вообще, нужно преодолеть бессознательное в научном исследовании. Нам кажется, что для этого в современной психологической науке накоплен достаточный арсенал средств если не для решения, то для корректной и сознательной постановки проблемы бессознательного в этом смысле. Естественно, хотя, возможно, и неожиданно, что именно сознание (а не бессознательное) окажется здесь, прежде всего, проблемой *par-excellence*.

Выше уже говорилось, что при задаче объяснения механизмов синтеза, например блоковых моделей (или даже машинно-моделируемых технологических структур мышления), мы имеем дело с категориями (времени, пространства, уровней, иерархии уровней, целого и т. п.), размерность которых не совпадает с **размерностью акта сознательной координации** соответствующих процессов и блоковых моделей (она или космически превышает последнюю, или по своим микроскопическим характеристикам остается ниже порога ее различений). Например, по отзывам специалистов в области причин авиационных катастроф, в сложных условиях полета человек и машина оказываются как бы вне времени, и именно это дает шанс на спасение (мы имеем в виду время сознательно контролируемых решений и действий), — но где же оно, это спасение, происходит? Или в подобных случаях мы должны допустить как минимум двойной отсчет времени: реального, ситуативного (физического) времени и времени, протекающего в пространстве деятельности (а не объектов). Его можно было бы назвать надситуативным. При этом обе оси времени должны быть точно скоординированы — но кем? Есть ли у этого акта координации субъект? Видимым условием здесь является как раз потеря субъектом контроля над собой (выключение собственного «я» из ситуации — и, следовательно, не только времени объектов, но и времени субъектов). Таким образом, мы оказываемся здесь перед лицом свободного действия или свободного явления. А, как говорили древние, свободный человек не делает ошибок. Одновременно только здесь мы и находимся



впервые в области совершенно особых явлений в составе космоса, а именно — собственно психологических явлений, которые есть акты, а не факты (в этом смысле само понятие «факта» должно быть пересмотрено в психологической науке). Иначе допущение их было бы излишним, избыточным в общей физической организации космоса. И никому не придет в голову описывать подобные акты в терминах акта, контролируемого (и строящегося сознательным присутствием индивидуального субъекта и его волей). Отсюда и термины «блоки», «операции», «функциональные органы», «органы индивидуальности», «монтаж блоков» (и как предельное представление — «духовный организм»), и категории «пространство», «время», «целое», «жизнь». Что же все это значит?

А это означает одну простую и в то же время чудовищно трудную для усвоения вещь. Так же как мы с большим трудом осваиваемся с идеей относительности в физике, нам трудно, в силу фантазмов нашего обыденного «яйного» языка, привычек нашей психологизированной культуры, освоить, вытащить на божий свет и обосновать мысль, что мы на деле оперируем различием **внутри самого сознания** двух родов явлений: 1) явлений, сознанием и волей контролируемых и развертываемых (и в этом смысле идеал-конструктивных), и 2) явлений и связей, хотя и действующих в самом же сознании, но не явных по отношению к нему и им не контролируемых (и в этом смысле не контролируемых субъектом и **вообще бессубъектных**). Мы подчеркиваем, что речь идет о различии внутри самого сознания, а не от воздействующих на сознание извне объектов внешнего мира или физико-химических процессов, происходящих в мозге (который в феноменологическом смысле тоже есть объект внешнего мира для сознания). Речь идет о том, что нечто в сознании же обладает бытийными (и поддающимися объективному анализу) характеристиками по отношению к сознанию в смысле индивидуально-психологической реальности. Степень и мера проявления (или, если угодно, действия) бытия в сознании обратно пропорциональна степени и мере отражения им самим собственного, печатью «я» отмеченного акта деятельности и его объектов в мире. Ясно, что понятия «физического действия», «объективного» (от сознания независимого), «внешнего», «законоподобного», «пространственного» и т. п. должны быть в этом свете пересмотрены (и расширены).

Особенно в исследовании человеческой реальности и в выработке его понятийного аппарата следует учитывать, что человек есть не факт подобно природным само собой пребывающим фактам, а акт. Мы настаиваем на понятии акта еще и потому, что в современной психологии, равно как и в современном психоанализе, в качестве оппозиции категориям «деятельность», «орудие» выдвигаются категории «общение», «слово», причем имеется в виду прослеживание собственной жизни некоторой самосущей реальности, не отделимой средствами физического исследования



(внешнего наблюдения) от наблюдений сознательной жизни и смысла. Можно было бы напомнить давний спор о том, что было вначале — Слово или Дело? Но решение этого спора можно было бы искать и в различении орудия, с одной стороны, и слова (знака), с другой стороны. Согласно М. М. Бахтину, орудие в отличие от знака имеет назначение, а не значение. Иначе говоря, речь идет о выделении в «слово-реальности» категории символа как вещи, отличной от знака. И, видимо, природа знака, а вместе с ним и полисемия языка связана с потенциальной полифункциональностью орудий-символов, конструирующих реальность в различных формах деятельностных или протодеятельностных актов.

Возвращаясь к специальному, техническому смыслу, в каком термин «бессознательное» употребляется Фрейдом, можно сказать, что опыт психоанализа важен именно введением, на материале частного случая, возрастных либидинальных явлений того рода, о которых мы только что говорили, а именно — квазифизических объектов и связей в сознании, образующих неявные и неконтролируемые механизмы и процессы, не являющиеся в классическом смысле слова произвольно-сознательными в смысле традиционной психологии.

Величие Фрейда состояло в том, что он трактовал бессознательное как вневременное и метапсихическое, и это во многом, на уровне метода и конкретной пластики анализируемых примеров, нейтрализовало его собственные натуралистические предрассудки ученого-позитивиста XIX века. Онтологизация бессознательного, превращение его в какой-то реально существующий глубокий слой психики, своего рода «ящик Пандоры» — гораздо более позднее явление, продукт вульгаризации психоанализа.

Таким же более поздним продуктом является, кстати, и вульгаризация теории установки Д. Н. Узнадзе, сделавшая ее почти неузнаваемой и уж заведомо с психоанализом несопоставимой, хотя именно (и только) в метапсихическом подходе к явлениям душевной жизни и есть между ними что-то общее (а не по выбору и содержанию психологических явлений, изучаемых в контексте этих теорий). Действительно, руководствуясь глубокими философскими побуждениями, Узнадзе интересовался прежде всего особой категорией явлений — актов адекватного поведения, не являющегося целесообразным приспособлением к ситуации (или к «среде») и не анализируемого в терминах целеполагания, выбора средств, рациональной организации их связи и т. п. К фактам достижения подобного рода адекватности он и прилагал аналитические понятия «целого», «установки», «личностного единства», «центральной модификации личности» и т. д., рассматривая их как проявления глубокого бытийного или онтологического, а не психологического уровня. Поэтому «установка» не могла быть для него психическим явлением или, тем более, проявлением «психически бессознательного». Психическим мог



быть для него лишь материал, на котором экспериментально могли засесть вторжения или «эмердженции» этого бытийного или онтологического уровня, и он считал (и в этом видел свое открытие), что нашел такие эмпирические, опытно наблюдаемые явления душевной жизни, на которых экспериментально контролируемым образом могут прослеживаться реальные результаты той деятельности, которая сама по себе вовсе не является психологической или психической. Он как бы по физике хотел «поймать» метафизику (в смысле ее вполне реальных последствий для человеческого существа и, прежде всего, для высших форм его поведения или высших психических функций).

Возвращаясь к свободному действию, мы и будем эти вневременные состояния растворенности в предметной (не объектной) топологически содержательной деятельности называть Сознанием, понимая таким образом под сознанием не тот феномен, который представлен во внутренней психологической, экранированной нашим «Я», реальности. И наоборот, отправляясь от Сознания в определенном выше смысле, мы только и можем наблюдать и контролируемо фиксировать действительно высшие психические функции и состояния, то есть самосущие проявления жизни (или, как говорили раньше, «Невидимого», «Высшего»), не конструируемые последовательности в некотором непрерывно прослеживаемом действии. В исторически известном человечеству опыте такие вещи и выступали, и наблюдались в различных формах медитации, в психотехнически организованных переосознаваниях или изменениях сознания. Обстоятельство, указанием на которое нам хотелось бы завершить рассуждение, состоит в том, что все эти эмердженции и актуальгенезы свободных явлений всегда связаны с вещественно-символическими построениями, с монтажами вещей. Именно с этой точки зрения для развития исследований в области высших психических функций важны достижения психоанализа в исследовании частного случая жизни подобного рода вещей (на примере совершенно вещественно, соматически организованных фантазмов, значащих телесных явлений, органов желания и т. п.). Это вполне сравнимо с развиваемой в современной экспериментальной психологии трактовкой движений, установок, образов, представлений как функциональных органов индивидуальности, где каждый совершаемый соответствующим органом акт является уникальным, т. е. творческим. Только в случае бессознательного, являющегося предметом психоанализа, мы имеем дело с неудачными «машинами» такого рода, оставляющими застойные следы своих неудачных сцеплений в психической жизни, следы, переозначенные эмпирическим сознанием и поэтому патогенные. И наоборот, психоаналитическое излечение состоит в протекающей внутри общения между больным и врачом — и только внутри этого общения — работе по перестройке такого рода машин, по приведению



их в движение и столкновение, столкновение, способное высвободить застывшие, переозначенные, отклонившиеся, непережитые и нереализованные потенции.

Заметим, что при описании органов индивидуации современная экспериментальная психология столкнулась и давно уже реально имеет дело с инверсией явлений причинности (запаздывающая, опережающая, полная), с гетерогенностью единиц анализа явлений душевной жизни и с полифоничностью и гетерархичностью (а не иерархичностью) ее организации. Мы уже не будем говорить о подобных явлениях в современной физике, которая, видимо, раньше экспериментальной психологии извлекла опыт из психоанализа.

Вневременность «бессознательного» в критических для субъекта ситуациях подобна вневременности актов творчества, озарений, открытий, необходимыми условиями осуществления которых также оказывается растворение субъекта в явлении свободы, в отказе от собственной эмпирической субъективности, приостановка спонтанных действий в нем культурно-знаковых «натурностей» психизма. Если мы не ошибаемся, П. Флоренский говорил о значении интенсивного душевного опыта любви для творчества. Для настоящей любви характерным является отказ от себя ради самого ее состояния, в котором только и открывается какая-то другая реальность и подлинная бесконечность сознательного переживания. В этом смысле такие органы индивидуальности, как желание, любовь, являются в известном смысле противоестественными или, лучше сказать, собственно человеческими. Это тем более относится к состоянию мысли, в котором, прежде всего, и следует видеть проявление бытийной силы (энергии) Сознания.

Но это предполагает (особенно в плане сопоставления психоанализа с проблемой творчества) иное понимание значения и смысла того, что же происходит в акте психоанализа, — не в отношении к какому-то предполагаемому предмету исследования (называемому «бессознательным»), а в отношении **эмпирически** случающихся (или не случающихся) актов самого исследования или поиска.

Например, рассуждение о роли памяти в процессах мышления, в творчестве может быть проведено от противного. Ведь несомненно, что в случае М. Пруста вся работа его состояла не в том, чтобы найти какой-то забытый предмет или смысл, а в том, чтобы создать, чтобы вспомнить (или: чтобы вспомнилось). Интуитивно ясно, что процессы забывания противоположны процессам восстановления содержания памяти, в том числе противоположны творчеству. Долгое время забывание трактовалось как результат спонтанного угасания (распада) следов памяти. Затем появилась точка зрения, согласно которой забывание является следствием интерференции следов памяти. В настоящее время накапливаются дока-



зательства того, что забывание происходит как под влиянием угасания, так и под влиянием интерференции. Упаковка утраченного времени (по Прусту) в чуждые его смыслу вещественные монтажи — явный случай интерференции. Подчеркивание роли последней есть внесение элемента активности в характеристику процесса забывания. Ф. Бартлетт называл подобное реконструкцией при воспроизведении. Немаловажную роль в понимании механизмов забывания имеет анализ уже упомянутого процесса вытеснения как одной из форм забывания (что, конечно, предполагает не натуралистическую трактовку процесса вытеснения). Как мы уже говорили, суть дела заключается в том, чтобы понять вытеснение не как автоматический процесс, а как особую психическую деятельность семиотического переозначивания. И существенно, что зашифрованное сообщение сохраняет свое влияние на субъекта. Оно может быть восстановлено при повторении контекста, при супермотивации или в экстремальных ситуациях (к числу которых, например, относится редукция привычного мира в условиях сенсорной изоляции) и т. п. Частным случаем восстановления и дешифрования вытесненных «сообщений» является психоанализ. Последний интересен тем, что он демонстрирует возможность обратного влияния вытесненных явлений на сферу сознательного.

Поэтому противоположность забывания, а особенно вытеснения, творчеству не должна пониматься примитивно: «забыл и нечего сказать». В определенных ситуациях и условиях в силу различных причин, по-видимому, могут вытесняться и вытесняются в высшей степени оригинальные продуктивные идеи и образы. Именно это предположение лежит в основе устойчивого интереса различных школ психоанализа к анализу творческого процесса и попыток его стимуляции с помощью психоаналитических методов извлечения и дешифрования вытесненных сообщений. При этом не учитывается одно важное обстоятельство. Психоаналитический сеанс действительно помогает осознанию определенной сферы несознаваемого, помогает найти утерянный ключ к дешифрованию переозначенных явлений. И хотя их экспликация может быть даже достаточно правдоподобной, ее форма, определяемая терапевтическими целями, оказывается «служебно-прозаической». Более того, вытесненное и эксплицированное, преподнесенное субъекту психоаналитиком, снимает с него сосредоточенность на проблемной ситуации, необходимую для творчества. Оно принимает деиндивидуализированную и трафаретную форму. Сказанное свидетельствует о неправомерности претензий психоанализа на раскрытие механизмов творчества и на разработку приемов его стимуляции. Психоанализ поэтому противопоказан творчеству и является не столько средством его стимуляции, сколько средством его подавления за счет банально-прозаической интерпретации скрытых интенций и побуждений к творчеству и, наконец, за счет навязывания



субъекту часто мнимой определенности, которой якобы характеризуется его состояние. Именно этим определяется необходимость веры пациента в психоанализ. В результате квалифицированно проведенного психоанализа не остается «элемента недосказанности», являющегося неотъемлемым свойством значительных произведений искусства, как, впрочем, и значительных научных открытий. Видимо, совершенно не случайно большие художники опасались прибегать к помощи психоаналитиков и старались сами выйти из кризисных душевных состояний. Они чувствуют, что психоанализ представляет своего рода хирургическое вмешательство в душевный организм, вмешательство, которое с точки зрения дальнейшей творческой жизни может оказаться слишком дорогим. Мы не говорим уже о том, что уподобление творческой деятельности аутопсихоанализу или, как говорят психоаналитики, «дикому психоанализу» является чрезмерно большой натяжкой.

Тем не менее между психоанализом и творчеством имеются элементы внешнего сходства, установление которых может оказаться эвристически полезным для психологического анализа работы сознания и творческой деятельности. Остановимся на этом подробнее.

Во многих описаниях творческого процесса имеются свидетельства большой роли внешней подсказки, которая дает возможность найти искомый образ или идею. Проблемная ситуация — всегда ситуация незавершенная, содержащая противоречия и конфликты, которые вызывают состояние интеллектуальной и эмоциональной сосредоточенности, трансцендирующие наличную эмпирическую реальность. Установление и осознание конфликта становится мотивом деятельности к его разрешению.

Ключ к проблеме чаще всего лежит не во внешних признаках ситуации или близлежащих сиюминутных обстоятельствах, поэтому ее решение предполагает отстройку от них и действие с образом или моделью ситуации. В этом случае весьма эффективной может оказаться внешняя подсказка, характер которой нередко далек от исходной ситуации, породившей проблему. По своей природе подсказка может быть и внутренней, связанной с прошлым опытом субъекта, и выступать в виде «чистого воспоминания», которое, независимо от сиюминутных обстоятельств и внешних признаков ситуации, составляет содержание актуальных переживаний субъекта. Хорошей иллюстрацией чистых воспоминаний является поток воспоминаний, провоцируемых условиями сенсорной изоляции. Правда, в этих условиях субъект не в состоянии удержать проблему и пугается галлюцинаторной отчетливости и хаоса обступающих и осаждающих его картин и звуков.

Роль измененного состояния сознания, сопровождающего акт «видения» скрытого до того целого, весьма существенна. Именно такое изменение задает направленность и особую остроту воспоминаемым собы-





тиям. Иллюстрацией этого может служить рассказ Ф. М. Достоевского о его состоянии перед казнью: «Вся жизнь пронеслась в его уме как в калейдоскопе, быстро, как молния, и картинно» (Достоевский ничего не знал о предстоящем помиловании и приготовился к смерти). Подобные факты, конечно, исключительны, как исключительна и сама ситуация, в которой с такой яркостью обнаружилось описанное свойство непроизвольной, «чистой» памяти.

Однако и при менее значимых обстоятельствах такие интенсивные перестройки обеспечивают высокую продуктивность воспоминаний, вторгающихся в процесс размышления или оперирования образом проблемной ситуации. Они же облегчают восстановление смыслов тех фактов прошлого опыта, реактивация вещественной («шифровой») формы которых выполняет роль подсказки. Содержание этого процесса можно было бы представить обратным тому, который наблюдается при вытеснении и забывании. Если в результате вытеснения в сознании человека остаются только зашифрованные сообщения, ключ от которых обнаруживается в ходе особого анализа, то при использовании воспоминания в роли подсказки работа сознания направлена на установление возможной связи между ними и проблемной моделью ситуации, а также на расшифровку его смыслового содержания.

Трудность же научного анализа этого феномена состоит в том, что, так же как и в случае вытеснения, процесс расшифровки «сообщения» далеко не всегда доступен интроспекции. Даже в случаях, когда имеется лишь различие в форме репрезентации проблемной модели ситуации и подсказки, а решение, соответственно, может быть принято по аналогии, акт идентификации двух способов репрезентации может вызывать серьезные трудности. Именно поэтому процесс принятия решения остается скрытым от самонаблюдения и характеризуется приведенными выше внешними формальными признаками: мгновенность озарения и т. п. На поверхности остаются результат и убежденность в его правильности (ср. с высказыванием Гаусса: «Мои результаты даны мне уже давно, только я не знаю, как я к ним приду»).

Думаю, весьма полезно в качестве резюме к настоящей главе — статье, написанной совместно с М. К. Мамардашвили, — привести относящиеся к ее содержанию размышления о бессознательном М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского из их книги «Символ и сознание», изданной в 1982 г. в Израиле: «“Жизнь” и “сознание” — это семантически разные вещи, т. е. они, конечно, постоянно пересекаются, но в чем-то очень важном это — вещи совершенно разные: мы в какие-то моменты жизни ясно о щ у щ а е м существование такой жизни, которая сознанием не является, и что наша жизнь может существовать, может обретать какую-то полноту — не только поскольку сознание останавливается, чтобы быть





осозанным, но и постольку, поскольку оно останавливается, чтобы его не было.

Мы можем рассматривать прагматику проблемы сознания примерно так же, как Фрейд рассматривал (а точнее — мог бы, должен был бы рассматривать) прагматику проблемы подсознательного. Хотя он полагал, что изучает само подсознательное, и не вычленял прагматического аспекта проблемы, ему было необходимо каким-то образом объективизировать подсознательную жизнь человека, может быть, себя самого, но, как ученый, всецело принадлежащий XIX веку, он эту объективизацию понимал только в смысле нахождения позитивной научной истины. Он с помощью такой объективизации лечил неврозы, но он не понял (во всяком случае, не писал об этом), что вычленение проблемы подсознательного имеет само по себе очень большое жизненное значение, не только как борьба с тем, что не познано, но и как борьба с явлением природы, которое мешало не только потому, что оно было не познано, но и просто мешало фактом своего существования.

По сути дела, проблема подсознательного, как в свое время очень тонко заметил Н. Бор, не есть проблема измерения человеком глубин своего подсознания, а есть проблема создания условий для нового сознательного опыта или сам этот опыт. Психотехника Фрейда показывала некоторые природные явления или то, что можно рассматривать как свойства человеческой природы, не в качестве природных явлений, а в качестве образований сознания. Таким образом, сначала возникает задача превратить бессознательное в сознание и путем такого превращения перевести человека в состояние нового, сознательного опыта, а затем оказывается, что бессознательное — это то, что “было” сознанием, и только в этом смысле возможно сравнение или различие бессознательного и сознательного. Бессознательное имеет смысл в сопоставлении с сознанием только тогда, когда бессознательное имеет отношение к сознанию, есть само какой-то особый элемент сознания, бывшего сознания. Слово “бывшее” здесь употребляется условно, поскольку речь идет только о том, что какие-то факты мы имеем возможность располагать во времени, в то время как другие факты мы имеем возможность располагать в пространстве. Поэтому мы можем с равным правом называть подсознательное не “бывшим” сознанием, а, скажем, “будущим”. Важно лишь, что в данном случае любые в в о д и м ы е явления психики могут у нас условно фигурировать как явления сознания, но не вследствие того, что они стали объектом сознания, а исключительно в силу того, что они сами рассматриваются в качестве естественных “отработок” сознания или даже как само сознание» [Мамардашвили, Пятигорский 2009: 23—24]. Надеюсь, что приведенный отрывок подвигнет некоторых читателей обратиться к книге «Символ и сознание».

## ГЛАВА 2

### ОТ ПОТОКА К СТРУКТУРЕ СОЗНАНИЯ

#### § 1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Название параграфа «Методологические замечания» подчеркивает отсутствие у автора намерения выбрать какую-либо из существующих методологий, будь она общенаучной, относящейся к гуманитарному, социальному или естественному знанию. Слишком велико пространство выбора, предоставленное последними десятилетиями XX века. Наряду со старым добрым позитивизмом и недоброй памяти материалистической диалектикой («ленинизм до иступления»), возникло неправдоподобное разнообразие часто сменяющих друг друга или существующих одновременно наименований методологических подходов и парадигм в философии, науке и искусстве. Приходится только удивляться, что фундаментальные и добротнo выполненные научные исследования устояли под натиском *нео*, *постнео*, *after-post*, *интер*, *мета*, *транс*, *шизо* и других префиксов, предваряющих слова: наука, классика, рациональность, модернизм, анализ...

Вполне сознательное и даже искреннее следование той или иной методологии весьма коварно. Коварство даже не в том, что надеваешь шоры на глаза, уменьшаешь степени свободы своего мышления, соразмеряя каждый его шаг с внешними ему правилами, начинаешь походить на сороконожку, старающуюся сознательно контролировать движение каждой ножки. Поскольку такое невозможно, мысль преодолевает методологическую предзаданность и оказывается, вопреки твоему убеждению, не марксистской, а свободной, имеющей свои истоки в классической философии или в философии Серебряного века русской культуры. Нечто подобное произошло с Л. С. Выготским, который искренне считал себя марксистом. Спустя несколько десятилетий после его кончины философы Э. В. Ильенков и Ф. Т. Михайлов убеждали психологов, что на самом деле Выготский — спинозист (впрочем, это похоже на правду). В свою очередь Д. Б. Эльконин назвал созданную своим учителем и дру-



гом версию культурно-исторической психологии неклассической психологией, что вполне адекватно. Когда теория способна охватить некоторое реальное целое, в ней непременно присутствует и классическое, и рациональное, а также не слишком классическое и неожиданные новые формы рационального. Присутствует и смягченная смыслом системность, а также (в «Психологии искусства») композиция и деконпозиция или — по-новому — конструкция и деконструкция и многое другое. Важнее, что в ней присутствует традиция и прочерчен пройденный и испытанный автором путь и путь дальнейшего развития мысли. В конце концов, нас привлекают в Выготском не его методологические изыски, а, главным образом, эстетика психологического мышления, красота и простота эксперимента, страстность слова.

Объяснение подобным «разночтениям» мы можем найти у самого Выготского: «Я не хочу узнать на даровщинку, скроив пару удобных цитат, что такое психика, я хочу научиться на *всем* методе Маркса, как строят науку, как подойти к исследованию психики» [Выготский 1982—1984, 1: 421]. Похоже ли построенное Выготским на «Капитал» — вопрос спорный, но то, что созданное им перешло в XXI век, — бесспорно. Да и укоров в избыточности марксистской идеологии в его адрес не слышно. Видимо, недаром он при жизни наслушался обвинений в ее недостаточности. Приведу забавное методологическое размышление самого Выготского: «Есть два различных способа методологического *оформления* (курсив мой. — В. З.) конкретных психологических исследований. При одном методология исследования излагается отдельно от самого исследования, при другом она пронизывает все изложение. Можно было бы назвать немало примеров того и другого. Одни животные — мягкотелые — они носят свой костяк снаружи, как улитка раковину; у других скелет помещен внутри организма, образуя его внутренний остов. Второй тип организации представляется нам высшим не только для животных, но и для психологических монографий. Поэтому мы избрали именно его» [Выготский 1982—1984, 3: 23]. С ним можно только согласиться. Это же можно выразить короче: *Иди, куда влечет тебя свободный ум*. По сути дела, Выготский вел речь о двух видах методологии — внешней и внутренней. Первая в лучшем случае — часть философии, в худшем — часть идеологии. Во втором случае методология — часть самой науки. Первый — архаический случай, узаконен для диссертаций и авторефератов, в которых обязательно присутствует ритуальный раздел «методология», который в подавляющем большинстве диссертаций не имеет никакого отношения к их содержанию. В хороших книгах, написанных по следам диссертационных работ, этот раздел, как правило, опускается. В плохих — остается.

На фоне сегодняшнего пресыщения методологией было бы странным стремление подлаживаться под какое-либо новомодное методологиче-



ское течение. Еще более странным выглядело бы стремление изобрести новое. Причина подобного нежелания состоит не в ощутимой растерянности, а точнее, в кризисе методологии психологических исследований. Ее состояние интеллигентно обозначают как «методологическая передышка» от «методологического принуждения» или добровольного «методологического ригоризма». Не без удовольствия говорится о «методологическом либерализме», «методологическом плюрализме», даже о «методологическом анархизме». Наряду с этим есть и «антиметодологическая» идеология постмодернизма. Свобода — это, конечно, хорошо, но сама по себе «свобода от...» ни методологии, ни метода породить не может. Причина глубже. Дело в том, что сама методология представляет собой тип рационально-рефлексивного сознания, направленного на изучение, совершенствование и конструирование методов в различных сферах духовной и практической деятельности (В. С. Швырев). Такое методологическое сознание явно уже противостоящего ему сознания как «объекта» исследования. С расширением понятия объективного и включением в его состав субъективно-деятельностных проработок реальности потребовался поиск новых видов рациональности и рефлексивности. Между прочим, Мамардашвили обнаруживал таковые у Декарта, Канта, Маркса, даже у Пруста. Если верить анархисту-методологу П. Фейерабенду, сами ученые постоянно в процессе научной работы нарушают каноны научной рациональности, не смущаются противоречиями, разрабатывают теории, вступающие в конфликт с эмпирическими данными и с хорошо обоснованным и общепринятым знанием и пр. Подобное, конечно, случается. Теории Н. И. Лобачевского, Г. Минковского, А. Эйнштейна выпрыгнули из пифагоровых штанов, но анархия и свобода — это все же разные вещи. Обратной стороной свободы является ответственность, в том числе и нравственная. Конечно, приходилось слышать, что теории нужны лишь до тех пор, пока их не сменят другие лучшие теории. Или противоположное: если факты не соответствуют теории, тем хуже для фактов. В реальности оказывается все сложнее: идеи и теории не умирают, а факты — упрямы. У те и другие, как и люди, имеют свою судьбу, достаточно долго живут, часто независимо друг от друга, рано или поздно встречаются, узнают друг друга и обогащают науку.

В предлагаемой читателю книге я буду руководствоваться широким пониманием методологии как принципиальной ориентации, точки зрения, с которой рассматривается объект изучения (способ определения объекта), понятия или принципа, руководящего стратегией исследования (Э. Г. Юдин). Хорошо, когда определен объект исследования. Однако главная проблема, стоящая перед психологическим изучением сознания, в том, что сознание не определено, не построено как предмет такого исследования. Эмпирически, конечно, сознание рассеяно в мире, оно налицо



(и даже бывает на лицах). Вернее, определений и точек зрения, с которых рассматривается сознание, слишком много. Хорошей иллюстрацией к сказанному является книга Г. Ханта «Природа сознания с когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения» [2004]. На самом деле, точек зрения, с которых автор рассматривает сознание, много больше. К перечисленным в названии добавляются философские, социологические, традиционно психологические (т. е. более когнитивные, чем в когнитивной науке), зоопсихологические, нейропсихологические, физические точки зрения. Имеются еще ссылки на религию и на ряд эзотерических учений, в том числе современных, которые, так или иначе, обращались к проблематике сознания. В такой широте, панорамности видения проблематики сознания, в отсутствии идеологической предзаданности и догматизма и состоит прелесть книги Г. Ханта, особенно для отечественного читателя, еще не вполне отвыкшего от того, что сознание вторично и второсортно. Внимательный читатель может получить отдельное удовольствие от мандельштамовской *выпуклой работы узнавания*. Сознание в книге выступает как бы кристаллом-многогранником, и читатель может выбрать соответствующую грань, посмотрев в которую, узнает себя и свое сознание. Может последовать совету Дж. Гибсона и совершить *обследовательский тур* вокруг кристалла. Во многих гранях он себя не узнает. Приложив соответствующие усилия, читатель сможет даже проникнуть в сердцевину кристалла и, оглядевшись по сторонам, понять, насколько это сознание больше своего, и согласиться с аргументацией Г. Г. Шпета, что сознание *ничье* и ни в каком собственнике не нуждается. Хорошо бы еще понять, что сознание не подлежит не только приватизации, но и обобществлению. Сказанное не противоречит возможности существования индивидуального или общного единства сознания. Другой вопрос, насколько такие единстваознаваемы, способны к автономии, к свободе, к развитию и саморазвитию. Насколько индивидуальное или персональное сознание способно черпать из «ничейного» или «чистого» сознания, как и из «ничейного» языка и культуры, зависит от него самого. От него зависит его же внушаемость, подверженность идеологическому и любому другому манипулированию со стороны. Как справедливо заметил Г. Г. Шпет, хитро не «собор со всеми» держать, а *себя* найти мимо собора, найти *себя в своей* имярековой свободе, а не соборной [Шпет 2006: 310].

Философия, наука, искусство многократно осуществляют подобные исследовательские туры, что ведет не только к росту понимания сознания, но также и к увеличению числа его граней. По ходу чтения читатель с удивлением встретит и узнает в изложении Ханта много знакомого. Он, несомненно, узнает идеи полифонии и диалогизма сознания М. М. Бахтина; пространство «между» М. Бубера; идеи о символической природе сознания П. А. Флоренского, А. Белого, М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского;



идеи Л. С. Выготского о системном и смысловом строении сознания; преодоление субъект-объектной парадигмы и замену ее парадигмой бытие-сознание и парадигмой человек — мир С. Л. Рубинштейна; размышления А. Н. Леонтьева об образе мира, стоящим за деятельностью и сознанием, и его же представления об образующих сознания; представления В. А. Лефевра о рефлексивных структурах сознания и их рангах; нейропсихологические и вместе с тем антиредукционистские взгляды А. Р. Лурия; аналоги замечательных исследований субсенсорного диапазона Г. В. Гершуни; идеи об участности мышления и сознания в бытии М. М. Бахтина; идеи о спонтанности сознания В. В. Налимова; идеи Л. С. Выготского, Ф. В. Басина, Ф. Е. Василюка о переживании как об источнике и единице сознания и многое другое. Все перечисленное и неперечисленное узнаваемо, кроме имен. Точнее, имена другие. Речь, конечно, не идет о плагиате или приоритете. Я повторяю, радость узнавания значительно более продуктивна по сравнению с упреками Г. Ханта в том, что он не знает русских авторов (кроме Л. С. Выготского, А. Р. Лурия и В. А. Лефевра). Автор, пользуясь доступным ему материалом, сделал свое дело, и сделал его основательно и интересно. Знакомясь с его книгой, я подумал, что мы имеем не меньше эмпирического и экспериментального материала, имеем свой опыт в теории, феноменологии и философии сознания, свои представления о структуре сознания, о ее бытийном, рефлексивном и духовном слоях и пр. Да и мистических рассуждений о сознании нам не занимать. Другими словами, у нас имеется достаточно предпосылок, чтобы предложить свою панораму исследований сознания. Возможно, она когда-нибудь появится. Пока же ситуация такова, что авторы, развивающие тот или иной исследовательский подход к сознанию, будь он концептуальным или экспериментальным, часто не узнают себя в других. Сказанное в равной степени относится к подходам, рассмотренным Хантом, и к нашим отечественным подходам к сознанию. Разумеется, речь не идет о достижении некоего синтеза поли-, междисциплинарных исследований сознания или об определении единого для всех предмета изучения сознания. Речь идет о необходимости развития теоретико-психологических исследований, возможно, о создании новой (после З. Фрейда) метапсихологической теории сознания. Здесь примером для психологов могла бы послужить философская метатеория сознания, предложенная Мамардашвили и Пятигорским, о которой шла речь выше. Выполнение такой работы полезно не только для очерчивания перспективной проблематики изучения сознания, но и для всей привычной психологам триады: деятельность — сознание — личность. Я говорю о полезности и необходимости именно теоретической, а не методологической работы. На протяжении многих десятилетий значение методологии для психологических исследований явно переоценивалось, что наносило ущерб теоретической работе. Методология, какой бы она ни была, — пози-



тивистской, диалектической, системной и т. п., — не может, минуя теорию, прямо сопрягаться с эмпирией и экспериментом. Открытия возможны на кончике пера у теоретика, а у не методолога (да простят меня мои ушедшие друзья-методологи — Г. П. Щедровицкий, Э. Г. Юдин, В. С. Швырев).

На самом деле, задача состоит даже не в построении более или менее широкой или частной методологии, а в работе над *теоретическим миром* психологии. Может, более точно (и скромно!) следует определить эту задачу как задачу нахождения психологией своего места в теоретическом мире, который, по словам К. Поппера представляет собой особую реальность, скрытую за миром феноменальным. Поппер в книге «Мир Парменида» писал, что Парменид был первым, кто стал явно утверждать существование теоретического мира как особой реальности. Он отчетливо сформулировал критерий реальности, указывая, что подлинная реальность — это теоретический мир, который инвариантен по отношению к любым кажущимся изменениям (см.: [Овчинников 2003: 81]).

«Ты должен все узнать, — говорит Парменид, — и неколебимое сердце совершенной Истины, и мнения смертных, в которых нет истинной достоверности». Мнения «ты должен узнать», «но удерживай мысль от этого пути исследования». Г. Г. Шпет, приводящий эти высказывания Парменида, развивал важную не только для философии, но и для психологии идею: «... философия как знание создается тогда, когда мы направляем мысль на самое мысль (...) Бытие само по себе есть бытие, и только. Лишь через мысль бытие становится предметом мысли и, следовательно, предметом философии как знания. Нужно прийти к этому сознанию, что бытие философски есть через мысль, что предмет мысли и предмет бытия есть одно и то же, есть *один* предмет. «Одно и то же, — по Пармениду, — мышление и бытие». Или он говорит еще яснее: «Одно и то же мышление и то, на что направляется мысль; и без сущего, в зависимости от которого высказывается мысль, ты не найдешь мышления. Итак, не только предмет бытия для философии есть предмет мысли, но и мысль, на которую направляется философия, есть непременно мысль о предмете, и мысли «ни о чем», следовательно, нет. Здесь у философии как знания прочное и надежное начало» [Шпет 2006: 316—317]. Здесь и у психологии мышления, и у психологии сознания такое же прочное и надежное начало. При таком понимании мышления и сознания идея, абстракция — это не отблеск реальности, а вполне полноправная реальность, которая более объективна, чем объективный мир в привычном для нас смысле слова. Однако орудием ее познания является не чувственность, а мысль, которую нельзя ни вывести из ощущений, ни свести к ним. Сегодня мало кто сомневается, что в развитии мышления человек идет от действия к мысли. Независимо от того, так это или иначе (о последнем — ниже), не менее интересен и важен вопрос, как мысль становится предметом мысли. Ж. Пиаже шел к ответу на этот





вопрос, анализируя уровень формальных операций мышления, на котором осмысливается не только реальность, но и операционный состав самого мышления. Л. С. Выготский шел к этому, выясняя, как осознание понятий ведет к их произвольному употреблению.

Сказанное Парменидом и прокомментированное Шпетом имеет прямое отношение к психологии в целом, в особенности к психологии мышления и сознания. Речь идет не только об их предметности, но и бытийности. Мамардашвили, излагая учение Платона об идеях, говорил, что «идея — это не абстракция, не общее, а нечто онтологическое, т. е. не то, что мы сегодня склонны понимать в чисто гносеологическом смысле слова. На самом деле идею следует рассматривать как существующую абстракцию порядка, как абстрактную структуру или как абстрактную ткань, обладающую свойством производить другие порядки, упорядочивание (например, в головах людей)» [Мамардашвили 2009а: 158]. «Идея есть правило интеллигибельности, т. е. правило понятности того, о чем мы говорим, это максимальный, предельно мыслимый вид предмета» [Там же: 161].

Не знаю, построит ли психология свой теоретический мир или упорядочит уже существующий. Мне важно подчеркнуть, что для построения теоретического мира сознания его «строительным материалом» является мысль, а средством его построения является мысль о мысли. Пятигорский, комментируя первую главу написанной им совместно с Мамардашвили книги «Символ и сознание», писал, что в конечном счете *сознание, которым занимается философия, есть мышление о мышлении об (определенном) объекте* [Пятигорский 2005: 207]. Думаю, что этот взгляд Пятигорского распространяется и на философскую психологию сознания, которая, к счастью, не только сохранилась после того, как психология отпочковалась от философии, но развивается и выполняет за психологию работу по построению ее теоретического мира.

Теоретический мир психологии не может быть чужд миру человеческих переживаний. А осмысление последнего приводит к другому представлению о сознании: «Сознание есть переживание переживаний точно таким же образом, как переживание просто — суть переживание предметов» [Выготский 1982—1984, 1: 50]. Эту же мысль мы находим не только в ранних, но и в последних работах Выготского. Переживание рассматривается как единица сознания и личности. И это противоречие не должно нас смущать. Мышление о мышлении и переживание переживания — это грани сознания. А в глубине кристалла лежит «единство аффекта и интеллекта».

Приведенные выше размышления о теоретическом мире мне понадобились для того, чтобы в не слишком богатом арсенале методологических средств психологии восстановить мысль в правах гражданства. Не хотелось бы, чтобы сказанное воспринималось как эпатаж. Это гораздо менее эпатажирующее утверждение, чем скандальное хайдеггеровское: «Наука





не мыслит». Я далек от такой категоричности. Хочу лишь подчеркнуть, что думать о сознании, мышлении, мысли труднее, чем о вещах. Это знают поэты. Один из героев А. С. Пушкина *думой думу развивает*; О. Мандельштам признавал, что он думает *не словом, а сознанием*; И. Бродский вторит им, говоря, что он *думает мыслями*. З. Фрейд уподоблял сознание органу, воспринимающему психические процессы. У. Бион пошел дальше. Он постулировал наличие у человека особого аппарата для думания мыслей. И хотя психология не слишком много знает о том, как человек думает мыслями, как он поворачивает глаза души (Платон) в сторону идеи, мысли, но ей не следует пренебрегать этим приемом при изучении сознания. Может быть, это поможет подойти к решению задачи построения теоретического мира сознания. Пока он не построен, обратимся к синкретическому миру, который у нас есть.

Не требует доказательств, что проблема сознания — одна из сложнейших не только в истории, но и в будущем науки. Психология лишь постепенно идет к тому, чтобы очертить *собственную сферу* и проблематику изучения сознания как такового. Это не противоречит тому, что в каждом психологическом исследовании прямо, а чаще косвенно, затрагиваются те или иные грани сознания, обнаруживаются его свойства. Получаемые результаты входят в «копилку» науки о сознании. Но мы все еще далеки от того, чтобы отчетливо определить предмет психологии сознания, что подразумевает указание путей и методов его изучения. А здесь имеются принципиальные трудности.

Мало очертить предмет исследования, нужно еще найти адекватный ему инструмент, который должен стоять между исследователем и найденным предметом. Хорошо физикам, которые между собой и своим предметом ставят прибор. Но и они признают, что наблюдатель (и наблюдение) оказывает влияние на результаты. Представители физиологической психологии и когнитивной нейронауки ставят между собой и сознанием прибор и мозг, что, как минимум, удваивает ошибку. Я уже не говорю о нелепости отождествления сознания с мозгом (это о наблюдателе и интерпретаторе наблюденного). Душу изгнали из психологии, потому что ее не нашли в мозгу. Но странным образом для таких сил души, как сознание и мысль, в нем оказалось место. К сожалению, когнитивную науку создавали не Р. Декарт с Б. Спинозой, не М. Вертгеймер с К. Дункером, не Э. Клапаред с Ж. Пиаже, не М. М. Бахтин с Л. С. Выготским. А «когнитивную» нейронауку — не Ч. Шеррингтон с А. А. Ухтомским и не Н. А. Бернштейн с А. Р. Лурия. Когда названные ученые приходили к мысли или когда мысль приходила к ним, они делились ею с коллегами, делали достоянием науки, а не прятали ее в своем мозгу. Для когнитивной науки (и нейронауки) понимание сознания и мысли, которым обладают философия и наука, все еще остается книгой за семью печатями. Между тем простая вежливость



должна была бы побудить представителей физиологической психологии и нейронауки познакомиться со знанием о сознании и мысли, накопленным задолго до того, как мозг стал предметом научного исследования. Обратимся к гуманитарным исследованиям.

Философы, лингвисты, психоаналитики ставят между собой и сознанием в качестве «прибора» слово, язык (текст). Мамардашвили в 1968 году справедливо утверждал, что применявшийся для изучения сознания метод внутреннего самонаблюдения и понимающей интроспекции затрещал по швам. Однако это не причина для того, чтобы вовсе отказываться от использования интроспекции и слова, в котором фиксируются ее результаты. Сказанное относится и к изучению творчества. Иное дело — осознание того, что слово, язык и сознание — это не одно и то же, и осознание того, что интроспекция, как, впрочем, и любой другой метод, имеет свои границы применимости. Выготский писал, что мы хотим знать содержание субъективного, в том числе и сознание, а не *язык*, на котором оно выражено: «В физике освобождаемся же мы от языка, чтобы изучить содержание. То же должны мы сделать в психологии» [Выготский 1982—1984, 1: 415]. Как раз вся проблема состоит в том, что в психологии мы никоим образом не можем освободиться от языка сознания, на котором оно говорит, в том числе и о себе самом. Иное дело, что, для того чтобы использовать слово в качестве «прибора», нужно рассматривать его не *как искусственное орудие выражения отвлеченного содержания мысли, а как живое воплощение конкретного душевного процесса мышления*. Этими словами С. Л. Франк характеризовал «Опавшие листья» В. В. Розанова. Но есть ведь и «речевые трупы» мысли.

Слово, конечно, представляет собой важнейший инструмент исследования и богатейший источник знаний о сознании, о духовной и психической жизни. Не только источник знаний, но и эффективное (иногда даже слишком!) средство воздействия на эти сферы. Забегая вперед, скажу, что слово — это «прибор», который дает наибольшие сведения о рефлексивном слое сознания и значительно меньше сообщает о его бытийном слое. При всех достоинствах слова оно не может быть единственным источником знаний о сознании. Подобное признание резко ограничивает изучение внеязыковых потенций сознания, в том числе и самого слова, сливающегося с мыслью, действием, поступком. Не нужно доказывать, что «поток слов» или «словоизвержение» не эквивалентны потоку сознания. К тому же само слово далеко не прозрачно. Оно имеет свои внутренние формы, которые не просто эксплицировать. Слово само по себе и как инструмент изучения сознания нуждается в лучшем понимании.

Непрозрачность слова — это еще полбеда. Непрозрачно само сознание, в котором слишком часто представлены превращенные и извращенные формы действительности, о чем может не подозревать его носитель.



Поэтому-то наша «сознательность» весьма и весьма относительна. Проще всего отнести или поместить превращенные формы сознания в бессознательное и тем самым закрыть путь к их изучению. Отсюда и возникает задача расширения представлений о *языках* сознания, по которым мы можем о нем судить. Помимо вербальных, к ним относятся языки тела, движений, действий, образов, молчания и др. Благодаря этим языкам можно делать заключения о сознании индивида не только на основании словесного отчета, но и на основании его поведения, деятельности, предметных и социальных актов, поступков, внешнего выражения эмоций и переживаний, порожденных и воплощенных образов и т. п. Все перечисленное и многое другое может выполнять функцию прибора, который должен быть поставлен между сознанием как предметом изучения и наблюдателем-исследователем. При этом следует учитывать, что ни один прибор не может дать прямого и достоверного знания о сознании, а только лишь косвенное и проблематичное. Причиной этого является полифония сознания, требующая полифонии методологических и методических подходов.

Есть и другие подходы (или отходы) к сознанию, которые либо признают его эпифеноменом, либо ставят между исследователем и сознанием реакции, поведение, деятельность. Первый случай — это пренебрежение сознанием, второй — изучение сознания, инкапсулированного в этих актах, не выходящего за их пределы, а не трансцендирующего сознания, придающего им ценность и смысл.

Вклад М. М. Бахтина в изучение сознания определяется тем, что он в качестве предмета и инструмента изучения сознания предложил диалог между двумя сознаниями. При этом он категорически заявил: «О д и н о к о е сознание — иллюзия или ложь и узурпация» [Т. 6: 323]<sup>1</sup>; «Никакая нирвана не возможна для одного сознания. Одно сознание — *contradicto in adjecto*. Сознание по существу множественно. *Pluralia tantum*» [Т. 5: 345]. Ход мысли Бахтина вполне естественнонаучный: введение предметов во взаимодействие позволяет открывать неизвестные до такого взаимодействия свойства обоих. Казалось бы, все просто: сознание — «не то, что происходит в н у т р и, а то, что происходит на г р а н и ц е своего и чужого сознания, на п о р о г е. И все внутреннее не довлеет себе, повернуто вовне, диалогизировано, каждое внутреннее переживание оказывается на г р а н и ц е, встречается с другим, и в этой напряженной встрече — вся его сущность» [Т. 5: 343—344]. Разумеется, напряженны встречи (диалог) сознания с миром, с жизнью. Одинокое сознание не следует смешивать с *одиночеством* человека, обладающего

---

<sup>1</sup> Поскольку в настоящей главе широко используются сочинения М. М. Бахтина [Бахтин 1996—2003], в ссылках на него будет указываться только номер тома и страница.



знанием. «Одиночество есть человек в квадрате» (И. Бродский). Значение работы сознания в таком образом понимаемом одиночестве не может быть преуменьшено. До такого сознания нужно дорасти, поднимаясь по его ступеням (уровням). Проиллюстрирую это посвященным сознанию стихотворением И. Бродского «Одиночество»:

*Когда теряет равновесие  
твое сознание усталое,  
когда ступеньки этой лестницы  
уходят из под ног,  
как палуба,  
когда плюет на человечество  
твое ночное одиночество, —  
  
ты можешь  
размышлять о вечности  
и сомневаться в непорочности  
идей, гипотез, восприятия  
произведения искусства,  
и — кстати — самого зачатия  
Мадонной сына Иисуса.*

*Но лучше поклоняться данности  
с глубокими ее могилами,  
которые потом,  
за давностью,  
покажутся такими милыми.*

*Да. Лучше поклоняться данности  
с короткими ее дорогами,  
которые потом  
до странности  
покажутся тебе  
широкими,  
покажутся большими,  
пыльными,  
усеянными компромиссами,  
покажутся большими крыльями,  
покажутся большими птицами.*

*Да. Лучше поклонятся данности  
с убогими ее мериллами,  
которые потом до крайности,  
послужат для тебя перилами  
(хотя и не особо чистыми),  
удерживающими в равновесии*



*твои хромающие истины  
на этой выщербленной лестнице.*

Трудно сказать, является ли приведенное стихотворение мыслью или переживанием, монологом или диалогом. Если оно диалог, то диалог с жизнью, с миром, но выраженный монологически.

Имеются и другие взгляды на одиночество: «Для одного одиночество — это бегство больного, для другого — бегство от больных», — сказал Ф. Ницше, видимо, испытавший на своем опыте оба варианта. Противоположно одиночество В. Маяковского: «Я одинок, как последний глаз у идущего к слепым человека». Б. Пастернак, правда, заметил, что Маяковский терпел вокруг себя улицу, боясь одиночества. Как бы высоко ни оценивать роль общения, диалога в человеческой жизни, следует помнить мудрый императив Р. М. Рильке: «Я считаю это наиважнейшим делом двоих людей: каждый должен охранять одиночество другого» (1904).

Что бы ни говорилось об одиночестве, но «большинство людей живет не своей исключительностью, а своей дружостью. Исключительность становится паразитической (эгоизм, честолюбие и т. п.)» [Т. 5: 73]. Поэтому и проблему, и ее решение нужно искать в «точках соприкосновения сознаний» между собой и миром. До настоящего времени никто не предложил лучшего пути изучения сознания, чем анализ его диалогической жизни, т. е. жизни на пороге, на границах. Пограничность сознания (не в смысле его патологических состояний) эквивалентна пограничности культуры в понимании Бахтина. В этом легко убедиться, заменяя в приводимой ниже бахтинской характеристике культуры слово «культура» словом «сознание»: «Не должно, однако, представлять себе область культуры как некое пространственное целое, имеющее границы, но имеющее и внутреннюю территорию. Внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее, систематическое единство культуры уходит в атомы культурной жизни, как солнце отражается в каждой капле ее. Каждый культурный акт существенно живет на границах: в этом его серьезность и значительность; отвлеченный от границ, он теряет почву, становится пустым, заносчивым, вырождается и умирает» [Т. 1: 282].

М. М. Бахтин и сам распространил приведенную характеристику культуры на сознание [Бахтин 1979: 311—312]. М. К. Мамардашвили определял сознание как возможность еще большего сознания, т. е. как возможность выхода его за собственные границы. О. Мандельштам говорил, что культура всегда больше себя самой на докультурное сырое бытие. В не меньшей мере это относится к сознанию. У Л. М. Баткина есть статья с примечательным названием: «Культура всегда накануне себя». Так же и сознание, которое всегда накануне еще большего сознания, если, конечно,



оно не застлано «Великим дурманом» — так назвал И. А. Бунин революцию 1917 г. в России. Наконец, тексты культуры порождены все тем же диалогическим, порой карнавальным сознанием и участвуют в его развитии. Культура и сознание взаимно порождают друг друга, а средством их порождения является все тот же диалог. Таким образом, между сознанием и культурой не может не быть сущностного сходства.

Вернемся к пограничности культуры. Комментаторы трудов Бахтина предполагают, что, возможно, он при построении этого образа культуры отталкивался от суждения Ф. А. Степуна о романтизме: «Наиболее точно структурная особенность культурного идеала романтизма выражается в его никогда, конечно, не осуществимом стремлении расположить центр каждой культурной области на ее же границе» [Т. 1: 792]. То, что не осуществимо в романтизме, постоянно наблюдается в поступающем сознании, в жизни-поступлении. Возможно, что порог, граница, горизонт представляют собой наилучшее «место» для рождения укорененного в бытии смысла. Справедливости ради нужно сказать, что подход к сознанию, предложенный М. М. Бахтиным, хотя и медленно, проникает в психологию, психотерапию и педагогику. Пока нельзя сказать, что многие на него встали. Как верно выразился Дж. М. Кейн: «Трудности создают не новые идеи, а освобождение от старых». Освобождение сознания от «схематизмов сознания» — дело, действительно, чрезвычайно сложное, очень нужное, но, как показывает опыт изучения сознания, почти безнадежное.

Как это ни парадоксально, но их преодолению способствует чтение старых книг. Вспомним не слишком новую книгу «Принципы психологии» [1890] У. Джеймса, предложившего весьма прозрачную и вполне натуралистическую метафору «потока сознания», который дан в самонаблюдении. Джеймс подчеркивал непрерывность, изменчивость, целостность сознания и противопоставлял свое понимание атомизму в психологии, в частности, трактовкам сознания как конгломерата отдельных элементов — ощущений и их производных. С представления, метафоры, понятия (?) потока начинались и начинаются почти все исследования сознания. В каждом из нас, когда мы бодрствуем, и часто, когда спим, происходит процесс сознания. Это означает, что имеется поток, порождающий ряд состояний знания, чувств, желаний, намерений, в котором заключается наша внутренняя жизнь. Существование этого потока составляет главный факт, а его природа и происхождение составляют главную проблему нашей науки. Согласно Джеймсу, в таком потоке невозможно вычленишь «атомы» и «ассоциации» как жесткие связи между ними, а можно увидеть постоянное изменение качеств, наличие смутных и малоосознаваемых содержаний, отчетливую избирательность сознания и т. д. Весьма существенно, что Джеймс не отделял сознание от мира, в который оно включено и который оно отражает.



Изображение потока сознания и самосознания героев — это художественная доминанта творчества Достоевского. «Герой Достоевского — весь самосознание» [Т. 6: 60—61]. Тем не менее М. М. Бахтин не использует термин «поток», видимо, потому, что под ним подразумевается монологическое понимание сознания, а Бахтина интересовали встречи двух сознаний (потоков) или — поток и противоток в одном сознании. Он писал, что «Достоевский искал такого героя, который был бы сознающим по преимуществу, такого, вся жизнь которого была бы сосредоточена в чистой функции осознания себя и мира» [Т. 6: 60]. Достоевский, как бы идя навстречу пожеланиям Бахтина, находил или создавал таких героев, которые, демонстрируя работу своего то ли большого, то ли чрезмерно богатого сознания, решали не пустячные задачи: «мысль разрешить», «найти Бога», найти ответы на неразрешимые «последние вопросы» жизни и смерти. Это неистребимое желание, хотя герои Достоевского не хуже А. Блока знали, что последних ответов не существует:

*Не жди последнего ответа,  
Его в сей жизни не найти.  
Но ясно чует слух поэта  
Далекий гул в своем пути.*

Существует только путь. Достоевский описывал уже не «горе от ума», а «горе от сознания». Нередко поток сознания героев Достоевского тек вспять или трагически прерывался. В настоящем контексте не имеет значения, что Достоевский определял себя как не психолога. Важно, что он определил себя как «высшего реалиста», т. е. исследователя духовных реальностей мира и жизни, к числу которых относится сознание.

У. Джеймс тоже не считал поток однородным, он говорил о его пульсациях от момента к моменту, об «образах» и «чувствах», представляющих собой относительно реальные задержки и круги потока сознания. «И в ранних и в более поздних работах Джеймса наше самоотносительное сознание предстает одновременно мгновенным и непрерывным — импульсы внутри волны и волны внутри импульсов... Джеймс здесь предвосхищает позднее понимание света как частиц и волн» (см.: [Хант 2004: 193—194]). И все же метафора потока недостаточна еще и потому, что поток — это стихия, которая естественным ходом событий распадается и вырождается. В него нельзя войти дважды. Должны быть структуры его останавливающие, препятствующие распаду [Мамардашвили 2009б: 79], превращению его в болото.

Завершая разговор о методологии, скажу, что мне чужды как методологический ригоризм, так и методологический анархизм, а точнее, мне чужда методологическая предвзятость. Сознание — это такая сфера, где





преждевременная определенность и категоричность скорее всего приведет исследователя в тупик.

Разумеется, я придерживаюсь некоторых общенаучных логических и этических правил, которые при желании можно отнести к методологическим. Относительно логики я соглашусь с О. Мандельштамом: «Логика есть царство неожиданности. Мыслить логически значит непрерывно удивляться. Мы (акмеисты. — В. З.) полюбили музыку доказательства. Логическая связь — для нас не песенка о чижики, а симфония с органом и пением, такая трудная и вдохновенная, что дирижеру приходится напрягать все свои способности, чтобы сдержать исполнителей в повиновении» [Мандельштам 1990, 2: 144—145]. Трудно представить себе предмет исследования, который содержал бы в себе больше неожиданного и удивлял бы больше, чем сознание.

Я признаю наличие тайны в человеке, в его душе и в его сознании, понимаю, что без тайны нет человека, и не пытаюсь ее раскрыть: разве только прикоснуться. Я понимаю, что невежливо начинать науку с себя, и не считаю, что история науки — это поле брани, усеянное телами умственно отсталых предшественников. Б. Пастернак, вспоминая свое философское прошлое, характеризовал «первоисточники» (так в советское время именовались исключительно труды классиков марксизма-ленинизма) как подлинные расписки мысли, оставленные ею в истории науки. По его словам, Марбургская школа знала, что «всякая мысль сколь угодно отдаленного времени, застигнутая на месте и за делом должна полностью допускать нашу логическую комментацию» [Пастернак 1985, 2: 156—157]. Надеюсь, что читатель оценит переключку «голосов разума», повествующих о сознании, с которой он встретится на страницах книги. Если угодно, это можно назвать принципом историзма. Я убежден (возможно, напрасно), что вне категории развития в психологии нечего делать, равно как и вне категории культуры. Это можно назвать культурно-историческим подходом (или теорией, или методологией?) к развитию психики и сознания. Возможно, такое предпочтение связано с тем, что я ищу там, где светлее, а не там, где потеряно. Наконец, я думаю, что квалифицировать и оценивать методологический подход исследователя нужно не до, а после события мысли. Некорректно относить исследовательские неудачи (за) на счет методологии. Удачи случаются и вопреки методологии.

Изложенные выше, возможно, избыточные рассуждения о методологии объясняются тем, что я не претендую на создание общей теории сознания, а скорее на очерчивание своего рода «преконцепции» (выражение У. Биона) сознания и построение на ее основе структуры сознания. Интерпретация структуры, предлагаемая мною, всего лишь одна из возможных. Кстати, это входит в методологические правила игры со структурами и моделями вообще. Хотелось бы надеяться, что я в своей





работе понимания сознания, возможно, произвольно руководствуюсь герменевтической философской традицией, восходящей в ее рефлексивном основании к Г. Г. Шпету. Ход мысли Шпета можно реконструировать следующим образом. Необходимо, разумеется, выяснить условия, при которых слово совпадает со значением. И методология формулирует эти условия как требования, которым должно отвечать научное исследование. Но дальше Шпет говорит о том, что выделение однозначной спецификации научного контекста не означает полного разрыва мира науки с миром жизни. Наука необходимо должна возвращаться от однозначности в жизнь с ее многоликостью. От формально-логической схемы необходимо возвращаться в жизнь в ее полноте и конкретности. И герменевтический метод есть для Шпета путь возвращения научного сознания от формально-методологических требований к реальности жизни. Под реальностью жизни я понимаю и искусство, в особенности поэзию, с которой читатель будет постоянно встречаться на страницах книги. Поэтические формулы не менее строги, чем формулы математические, и таят в себе семена научных теорий, в том числе (и прежде всего) психологических. Их создание требует не меньшего таланта: работа со словом столь же трудна, как и с числом. Хорошим примером для меня служила «Психологическая герменевтика» А. А. Брудного.

Наконец, последнее методологическое соображение. Нередко говорят о вселенском, космическом сознании (кто, где и когда его видел?), но есть космос, и есть атом, который, несмотря на свою малость, тоже представляет собой космическое явление. Равным образом, есть «микро-акт» сознания, который, по определению, есть творческий акт. Разница между космическим сознанием и таким актом не меньше, чем разница между космосом и атомом. Акт сознания по сравнению с космическим сознанием кажется бесконечно малым, хотя без первого не было бы второго. Не поверить ли психологам физику и философу Г. Вейлю, предложившему важный для современной физики принцип понимания внешнего мира на основе его понимания в бесконечно малом. Приняв принцип Вейля, я не чужаюсь ни большого, ни малого, например, затмевающего вечность мгновения. Это нашло выражение в названии и в содержании книги.

## § 2. Редукция — бич сознания

Психология — удивительная наука. Ее отличает от других наук количество и разнообразие форм редукции психики к тому, что психикой не является. В этом можно было бы не видеть большой беды, если бы каждая из форм редукции не претендовала на конечное объяснение психики и сознания. Я даже как-то сформулировал правило: чем больше неудачников притекает из своих областей в психологию, тем больше и разнообраз-



нее становятся формы редукции. Но неудачи преследуют неудачников и в психологии, которая оказывается достаточно остойчивой. Парадоксально, но факт — остойчивость ей как раз и придает бессилие редукционистов. Психологию можно уподобить Останкинской телевизионной башне (лучше — до пожара). Логики, математики, физики, инженеры, социологи, физиологи, генетики — каждый тянет ее в свою сторону, но силы уравниваются, и она стоит, хотя вершина ее раскачивается с амплитудой 10—12 метров.

Спору нет, многие свойства психики можно изучать не психологическими методами. По словам А. М. Пятигорского, об этом знали еще древние буддисты. Замечательные физики С. И. Вавилов и Ю. Б. Харитон открыли, что человеческий глаз чувствителен к нескольким квантам света. Но Вавилов, написавший книгу «Глаз и Солнце», вовсе не претендовал на понимание и объяснение образа мира, складывающегося у человека. Здесь будет рассмотрена лишь одна форма редукции сознания — редукция к деятельности мозга.

Проблема сознания оказалась настолько сложной, что многие психологи, философы, лингвисты, не справившись с ней, охотно передоверили ее решение физиологии и нейронауке. Последние, недолго думая, взялись за ее решение и приступили к поискам нейронов сознания. Точнее сказать, не приступили, а продолжили, хотя еще У. Джеймс решительно отверг появившуюся в его время нелепую точку зрения, что каждая мозговая клеточка одарена особым сознанием. Думаю, что и Э. Гуссерль сильно бы удивился, узнав, что его метод феноменологической редукции сознания настолько эффективен (и феноменален!), что с его помощью оказалось возможно полностью редуцировать человеческое сознание к функциям отдельных нейронов. По этому поводу можно лишь заметить, что есть разные способы противодействия изучению социально опасной проблемы сознания: от прямого его запрета при тоталитарных режимах до редукции сознания к тому, что явно сознанием не является, но вызывает трепет у обывателя. Его воображение поражает непонятность, сложность и стоимость позитронно-эмиссионной томографии, которая якобы необходима для изучения сознания, поток которого нейронаука перенаправляет из внешнего и внутреннего миров в мозг. По этому поводу можно лишь заметить, что в «нейронах сознания» представители нейронауки ничего другого, кроме своего собственного наносознания, найти не смогут.

Со времени возникновения когнитивной психологии (конец 50-х — начало 60-х гг. XX века) происходило постепенно увеличение объема достаточно претенциозного понятия-эпитета «когнитивный». Появились когнитивная психология и когнитивная лингвистика, а затем — весьма аморфная когнитивная наука. Хочу напомнить, что когнитивная психоло-



гия представляет собой непосредственное продолжение экспериментальной психологии, зародившейся во второй половине XIX века. В лаборатории В. Вундта широко использовались разнообразные схемы тахистоскопических исследований объема и скорости восприятия (внимания), зрительной маскировки. Многие из этих экспериментов стали прототипами исследований кратковременной памяти в когнитивной психологии. Почти полвека тому назад Дж. Сперлинг провел замечательные исследования иконической памяти, нашел объяснение ряду парадоксов давно известных психологам, и это положило начало когнитивной психологии. Свои результаты когнитивные психологи часто преподносят в виде блок-схем, гипотетических функциональных моделей, «ящиков в голове». При этом специально оговаривается, что модели — это не нервные образования, что блоки — это не нервные механизмы, а связи между блоками — это не нервные проводящие пути (см. [Солсо 1996]). В отличие от когнитивной психологии, когнитивная наука утратила эмпирическую почву, из которой вырастали ее предшественницы. Она пытается обрести ее в фантоме когнитивной нейронауки, впитавшей все иллюзии и умножившей авансы и амбиции физиологической психологии. Ее фантазии выдаются за твердо установленные факты: «Каждая наша мысль — прочная или мимолетная, рациональная или иррациональная — физически находится в мозгу» [Пинкер 2006: 42]. Еще один пример: «Новое представление заключается в том, что разум имеет материальное воплощение. Мозг вызывает мысли в виде концептуальных рамок, образов-схем, прототипов, концептуальных метафор и концептуальных смесей. Процесс мышления — это не алгоритмическая манипуляция символами, а скорее нейрональное вычисление с использованием механизмов мозга» [Лакофф 2006: 51]. К своему перечню автор добавляет эмоции и делает общее заключение: «Все эти механизмы воплощены — они связаны с мозговой структурой и нейрональными вычислениями — с одной стороны, и телесным опытом — с другой» [Там же]. Судя по словам автора, мозг содержит бестелесный опыт (!). Спасибо и на том, что авторы локализируют мысль, т. е. существо человека (по Р. Декарту) в верхней части человеческого тела, в отличие от российского ТВ, которое нашло и культивирует существо человека в телесном низе. Когнитивную нейронауку можно поздравить с очередным достижением. Г. Крейман с соавторами [Крейман и др. 2002] обнаружил у эпилептика нейрон, отзывающийся только на портрет президента Билла Клинтона (причем в разных вариантах) и молчащий при предъявлении 49 портретов других лиц (см. также: [Соколов 2004]). Ценность этого исследования неизмеримо бы повысилась, если бы нейрон сказал еще и о том, как его хозяин относится (*co*—относится) к президенту.

Когнитивная нейронаука, как и до нее физиологическая психология, изучают не сознание в его работе, течении, беге, активном покое и даже



не его феномены, а фантомы сознания, которые похожи на «фантомы ампутированного» (начало исследования последних положено Д. Кацем после Первой мировой войны). Смешанное (чтобы не сказать смешное) впечатление производят консерватор Стивен Пинкер и демократ Джорж Лакофф, всерьез спорящие о политике на языке нейронауки. Простим известным гуманитариям наивную веру в партийность мозга и их неосведомленность в том, что первые обещания физиологов *объяснить* всю душевную жизнь человека были даны Ф. Хагеном в 1847 г. Хотя даже они должны были бы знать, что против такой мифологизации и мистификации проблемы сознания возражали не только У. Джеймс, Г. И. Челпанов, но и замечательные физиологи Ч. Шеррингтон, А. А. Ухтомский, И. П. Павлов, нейропсихолог А. Р. Лурия и др.

Хотелось бы быть правильно понятым. Нелепо сомневаться в том, что функционирование нейронных сетей имеет прямое и непосредственное отношение к тому, что мы называем продуктами психики и сознания. Но до сих пор действителен вывод Г. И. Челпанова, к которому он пришел в 1900 г.: физиологическое объяснение и понимание умственной локализации несостоятельно; единственное, что мы могли бы сказать, не боясь нарушить логику, это то, что определенные *психические* процессы совершаются *в то время, когда* в мозгу совершаются те или другие физиологические процессы [Челпанов 1900: 304]. Задача, которую поставили перед собой физиологические психологи, — построить объективную, научную психологию без всякой метафизики, — сыграла с ними дурную шутку. Вместе с метафизикой были отвергнуты представления о социально-исторической — она же и культурно-историческая — природе сознания и психики. В 1927 г. Шпет писал: «Лишь только мы признали самого субъекта и, следовательно, все *его* субъективное, за категорию социальную, само естествознание, в своем значении для нас, претерпевает как бы метаморфозу: чисто чувственное превращается на его глазах в «чувственно-сверхчувственное», и мы заставляем естествознание служить нам совсем по иному. *Биологическое* и *психофизическое* сами приобретают *социальный смысл*, и притом величайший социальный смысл. Все акты биологической особи, известные под названиями рефлексов, реакций, импульсивных движений, оказываются социально значимыми, как акты социального подражания, симпатии, интонации, жестикуляции, мимики и т. д. Они оказываются не только действующими, не только активизирующими, но и реализующими (например, индивид как репрезентант коллектива и его идеи). Психофизический аппарат превращается в социально-культурный знак. Два конца одной цепи: действительности-реальности, соединились. Переход от индивида к «группе», к «коллективу» — не новое звено в цепи, а непреложная предпосылка самого единства ее. Индивид вышел из одиночного заключения в своей черепной



камере и стал свободным сочленом в трудовом и творческом общении» [Шпет 2007: 477]. Наши американские коллеги шутят, говоря, что сознание располагается «не в пределах кожи и не между ушами». Возможно, и между ушами, но принадлежащими разным людям.

Не молчали и философы-профессионалы и позднее, например, Э. В. Ильенков, М. К. Мамардашвили. Прислушаемся к последнему: «Можно, например, показать, как те или иные сознательные состояния вызываются процессами в нейронах головного мозга и комбинациями их активности. Но, независимо от успеха или неуспеха попытки такого рода, ясно, что знание о нейронах не может стать элементом никакого сознательного опыта, который (после получения этого знания) породился бы этими нейронами. Так вот, это и есть один из шагов редукции: в объяснении образований сознания понятие нейрона является лишним, лишней сущностью, поскольку, в принципе, ни в какой воображаемой культуре, ни в каком воображимом сознательном существе эти процессы, вызывающие, как мы знаем (я слово «знание» подчеркиваю), активность сознания, не могут стать элементом сознательного опыта» [Мамардашвили 1984: 28]. Т. е. не могут стать системой терминов, посредством которой описывается какой-либо развернутый сознательный жизненный процесс. И если голова (мозг) и мир будут-таки в конце концов описаны с предельно возможной детализацией в физических (физико-химических) терминах в реальном пространстве и времени, то психическое все равно окажется особым срезом и аппарата отражения (мозга), и отражаемых в нем состояний и объектов мира, не сводимым ни к тому, ни к другому и живущим в квазипредметном измерении бытия [Зинченко, Мамардашвили 1977: 119].

Наконец, следует напомнить представителям физиологической психологии и «когнитивной нейронауки», что Ф. М. Достоевский сумел прослушать диалогические отношения повсюду, во всех проявлениях осознанной и осмысленной человеческой жизни. Он боролся с механическим материализмом, с модным физиологизмом [Т. 6: 51]. И тем не менее до сих пор остается актуальной задача преодоления главного схематизма обыденного представления, считающего сознание функцией мозга, что равносильно его отрицанию. Хвост (и в науке) по-прежнему силится управлять собакой, но мозг как был, так и остается лишь органом (к тому же не единственным) жизни, психики и сознания. Тем он интересен многим наукам, в том числе и психологии. Чтобы когнитивная нейронаука не сочла себя ущемленной в своих претензиях, скажу, что и самое сознание всего лишь орган (не анатомический, а функциональный), притом орган не только отдельного индивида, но и социума, а в перспективе глобализации — всего человечества. Правда, последнее, видимо, есть не более чем очередная утопия.



Разумеется, редукция — это допустимый и полезный прием научного исследования, упрощающий его предмет. Упрощающий, но не подменяющий его. Иначе получается не пастернаковская простота, а такая, которая хуже воровства. Редукция же сознания ли, психики ли к мозгу есть их отрицание. Более ста лет тому назад в контексте обсуждения амбиций физиологической психологии Г. Г. Шпет заметил: «К сожалению, не все можно отрицать. Например, отрицать достаточное основание для самого отрицания уже никак нельзя» [2006: 165].

Завершая разговор о попытках редуцировать сознание к работе мозга, приведу высказывание на эту тему А. А. Ухтомского: «Когда физиология трактует о жизни, о характерных признаках жизни как *обмене веществ* (...) то ее *выводы отсюда нисколько не трогают вопроса о жизни — непосредственного сознания и философии*. Жизнь, интересующая непосредственное сознание и философию, — жизнь человека остается здесь вне сферы зрения, мысль попадает мимо нее (...) Определение жизни, которое надо черпать из опыта, если мы хотим войти в существо, в положение возбуждаемых ею вопросов, — определение жизни основывается на *ценности* ее, но *ценности* этого понятия для обозначения действительности» [Ухтомский 1997: 75]. И далее — более общее заключение: «Наука — это *принципиально* связанное миропонимание, или (как теперь привыкли говорить более конкретно) “жизнепонимание”. Поэтому — *проступок против основного принципа науки*, когда хотят понимать жизнь с ее какой-нибудь одной стороны. Так грешит современная физиология, современная биология, так грешил и грешит материализм всех времен» [Там же: 83]. И, наконец, последнее, язвительное высказывание, адресованное непосредственно исследователям мозга: «Изучать головной мозг возможно лишь все время сохраняя в себе работу головного мозга! Нельзя и ради эксперимента и “объективности”, и хотя бы на время, экстирпировать из себя полушария, чтобы узнать их функции по методу “исключения”» [Там же: 405]. Я столь щедро процитировал слова замечательного естествоиспытателя, чтобы показать читателю, что остающиеся неслышанными протесты против редукционизма в изучении сознания и психики раздаются не только со стороны гуманитариев. А. А. Ухтомский умел смотреть своим духовным взором на нервно-мышечный препарат лягушки, в отличие от многих своих коллег-физиологов, которые вкупе с некоторыми философами и психологами смотрят на человека и его сознание телесным глазом. Мозг человека, конечно, — великая тайна. Не менее великой является тайна сознания. И подмена одной тайны другой в равной степени мешает тому, чтобы прикоснуться к ним обоим. В свете сказанного важно вспомнить и восстановить культурный образ размышлений о сознании и продолжить их.



### § 3. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СОЗНАНИЯ

Обращусь к столь же давней, как и метафора потока, характеристике двоякого значения слова «сознание», как оно представляется для самонаблюдения: «Один раз оно будет обозначать известного рода процесс, связанный с деятельностью нашего я, деятельность эта такого рода, что всякое душевное переживание, всякое проявление нашего я непосредственно, сейчас же, во время самого проявления нам будет известно, другой раз сознание обозначает материал душевных переживаний, накопленный как результат названной деятельности. Оба раза, следовательно, речь идет о деятельности моего я — один раз подчеркивается сама эта деятельность, другой — материал, к которому она применяется» [Шпет 2006: 197]. Когда говорится о деятельности сознания, то это означает, что сознание, психические процессы с самого начала привлекаются к анализу не как отношения к действительности, а как отношения в действительности, т. е. действительные отношения или живые формы — формы бытия — события, поступка. О такой деятельности сознания «без саморефлекса» (М. М. Бахтин) или без Я пойдет речь далее. Но и за этой кажущейся очевидностью скрывается чудовищно сложная для понимания и исследования ситуация: не только я в мире, но и мир во мне, и в моем сознании они даны оба, хотя они часто смешиваются один с другим. И в этом же сознании представлены вступающие в диалог, а то и в конфронтацию, разные я, каждое из которых обладает своим сознанием. (М. Пруст говорил о «роистом я», В. С. Библер о «многояйности».) Разумеется, представлены и другие люди. Представлено, хотя и смутно, со-знание своего собственного сознания, а порой даже и его понимание. Примем эту характеристику сознания в качестве рабочей. По мере изложения она будет обогащаться.

Не проще изучение и чужого сознания. М. М. Бахтин решительно возражал против любых форм овеществления сознания: «...чужие сознания нельзя созерцать, анализировать, определять как объекты, как вещи, — с ними можно только диалогически общаться. Думать о них, значит говорить с ними, иначе они тотчас же поворачиваются к нам своей объектной стороной: они замолкают, закрываются и застывают в завершенные объектные образы» [Т. 6: 80].

Прежде чем «останавливать» поток и структурировать сознание, отмечу его основные свойства, выделенные М. М. Бахтиным<sup>1</sup>. Как будет показано

---

<sup>1</sup> Я, конечно, знаю об антипсихологизме М. М. Бахтина, понимаю и даже частично принимаю его, но тем не менее считаю М. М. Бахтина выдающимся психологом XX века. Между прочим, он и сам грешен в психологизме: он ведь психологизировал понимание диалектики, характеризуя ее как «застывший диалог», и теории познания. Это дает мне право психологически трактовать эстетические





ниже, это другие свойства по сравнению с теми, которые выделяются в психологических исследованиях сознания, например, отражение (созерцание), контроль и управление поведением (деятельностью). Бахтин даже делает комплимент психологии, говоря, что для нее сознание есть познавательный объект, *особым образом сконструированный*. Но тут же он указывает главный порок такого подхода: изучается психологически пассивное сознание (сознание — объект) [Т. 1: 164]. Задача, следовательно, состоит не только в том, чтобы сконструировать сознание как динамический объект, но и представить его подобным личности, духу, обладающим активностью, свободой, спонтанностью, участностью в бытии.

Меня, в первую очередь, будет интересовать хотя и персональное, но многоголосное, диалогическое сознание. Бахтин, отвергая возможность существования как одного, так и единого сознания, не отрицал существования абсолютного сознания, но не делал его предметом своего анализа: к абсолютному сознанию можно только приобщиться, но его нельзя видеть, как завершенное целое [Т. 1: 102]. По ходу характеристики свойств сознания, я буду выделять его источники или образующие его компоненты. В свое время А. Н. Леонтьев, подчеркивая многомерность сознания, в качестве первой такой образующей (конституирующей) назвал чувственную ткань «конкретных образов реальности, актуально воспринимаемой или всплывающей в памяти, относимой к будущему или даже только воображаемой» [Леонтьев 1977: 133]. Двумя другими «образующими сознание», согласно А. Н. Леонтьеву, являются широко понятое значение и смысл (личностный). Как будет показано далее, число образующих (голосов), указанных А. Н. Леонтьевым, явно недостаточно для представления подлинной «многомерности» и многомирности сознания (полифоничности).

#### § 4. ДИАЛОГИЗМ И КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРИРОДА СОЗНАНИЯ

М. М. Бахтин утверждает диалогизм сознания, но и всей человеческой жизни: «Жизнь по природе своей диалогична. Жить — значит участвовать в диалоге: вопрошать, понимать, отвечать, соглашаться и т. п. В этом диалоге человек участвует весь и всею жизнью: глазами, губами, руками, душой, духом, всем телом, поступками. Он вкладывает всего себя в слово, и это слово входит в диалогическую ткань человеческой жизни, в

---

взгляды Бахтина, каждый раз не оговаривая это специально. Перефразируя Иосифа Бродского, скажу: чтобы «психологическая правда» стала настоящей правдой, к ней должен быть *прибавлен элемент Искусства*. Это понимал Л. С. Выготский — автор книги «Психология искусства». В контексте размышлений об эстетике Выготский писал: «Кто разгадал бы клеточку психологии — механизм одной реакции — нашел бы ключ ко всей психологии» [Выготский 1982—1984, 1: 407].





мировой симпозиум» [Бахтин 1979: 318]. Понятие «диалогическая ткань» нам понадобится в дальнейшем при характеристике структуры сознания.

Термин «индивидуальное сознание» весьма условен. Событие сознания может совершиться лишь при двух участниках, что предполагает два не совпадающих сознания, пусть даже совмещенных в одном лице. Одинокое сознание



М. М. Бахтин

быть не может, поскольку оно диалогично по природе: «Сознание слагается и осуществляется в знаковом материале, созданном в процессе социального общения организованного коллектива. Индивидуальное сознание питается знаками, вырастает из них, отражает в себе их логику и их закономерность. Если мы лишим сознание его знакового идеологического содержания, от сознания ничего ровно не останется» [Волошинов 1929: 14]. Подобная логика характерна и для Л. С. Выготского, утверждавшего интериндивидуальное происхождение высших психических функций, в том числе, разумеется, и сознания. Продолжу выписку из В. Н. Волошина (М. М. Бахтина?!): «Сознание может приютиться только в образе, в слове, в значащем жесте и т. п. Вне этого материала остается голый физиологический акт, не освещенный сознанием, т. е. не освещенный, не истолкованный знаками» [Там же]. И наконец: «Знак может возникнуть лишь на МЕЖИНДИВИДУАЛЬНОЙ ТЕРРИТОРИИ, причем эта территория не «природная» в непосредственном смысле этого слова... Необходимо, чтобы два индивида были социально-организованы» [Там же].

Утверждение диалогической природы сознания эквивалентно утверждению его культурно-исторической природы, на чем настаивали Г. Г. Шпет, М. М. Бахтин и Л. С. Выготский. «Игра и жизнь сознания: слово на слово — диалог», — писал Г. Г. Шпет, а «слово — архетип культуры, воплощение разума» (он же). При такой возвышенной характеристике слова Шпет рассматривал его не изолированно, а в связке «слово — смысл», что интерпретируется как отношение «язык (речь) — смысл». Поэтому слово, по Шпету, не является ни простым отображением «заранее данного порядка бытия», ни инструментом, позволяющим сконструировать полностью мир сущего, в том числе и мир сознания (см.: [Щедрина 2009: 199]). Шпет выделил «сферу разговора» как своего рода метафорический конструкт, позволяющий ему точно обозначить проблему коммуникативного пространства, в котором происходит не только понимание и интерпретация слова как знака сообщения, но само Я, как «социальная вещь», становится продуктом этого пространства. Сфера разговора пред-



полагает наличие общего контекста, контекста понимания [Щедрина 2009: 199]. Контекст понимания, сфера разговора — это есть культура, которую Шпет определял как «культ разумения». Культура же все превращает в знак, в слово, иначе она не транслируема и теряет смысл и значение.

Спустя несколько десятилетий после размышлений Г. Г. Шпета о «сфере разговора» к этой же теме обратился А. М. Пятигорский. Разговор, о котором он рассуждает, превращает разговаривающего в индивидуальный случай мышления, а сам разговаривающий превращается в стан, на котором мышление — основа ткани, а рефлексия — ее утók: «В этом разговоре я — не я, а ты — не ты из Мартина Бубера. У того все остается на своих местах в человеке и в человеческом, первичные аксиологические постулаты будут теми же от Талмуда до Гегеля и дальше. Но сейчас, когда одержимость диалогом уже прошла свою острую шизофреническую фазу — ведь мы еще помним «Диалог Запада с Востоком», «Диалог палача с жертвой», «диалог двух экономических систем», «диалог добра со злом» и недолеченные пациенты доживают свой век в палате для хроников — стало очевидным полное отсутствие мыслительного содержания в понятии диалога. Он давно перестал быть местом, где случается мышление. И это, прежде всего, потому, что его «субъекты», индивидуальные или собирательные, конкретные или абстрактные, действительные или воображаемые, уже давно не говорят своим языком, языком своего мышления. Наш разговор — не диалог, в фокусе его объективной интенциональности, не создание общего для тебя и меня языка, не установление приятного для обеих сторон взаимопонимания (я думаю, что упорное стремление к взаимопониманию, так же как и сильная склонность к единодушию, по симптоматике ближе всего к «вялотекущей шизофрении», открытой в 1960-х годах профессором Снежневским). Как раз наоборот, наш разговор «выбивает» разговаривающего из его языка, этим давая ему шанс входа в иные мыслительные ситуации. Его привлекательность — в неожиданности, для меня самого смены подхода к предмету, да и самого предмета тоже. Более того, изначальная рефлексивная установка разговаривающих создает условия для гораздо более спонтанного, высвобожденного, так сказать, выражения мышления, чем это наблюдается в «нормальном» разговоре. Разговаривающий оказывается не связанным в своем мышлении ни своей и общей для всех принудительной «человечностью», ни своей не менее обязательной «личностью»» [Пятигорский 2004: 10—11]. Аффект Пятигорского против одержимости диалогом вполне справедлив. Его распространенность создает иллюзию благополучной его завершенности, подобной завершенности монолога. Пятигорский же ведет речь о «непрекращаемом разговоре», о том, что мышление в таком разговоре не предопределяет того, что случится. «Главное» в разговоре — он сам, а не то, о чем, как в диалоге. Разговор (в том числе хоть с самим собой) «является одним из случаев



мышления или, может быть, лучше сказать, таким местом мышления, где может случиться *иное*, то есть до этого разговора не случившееся мышление» [Пятигорский 2004: 9—10]. Соглашаясь с данной Пятигорским оценкой диалога, я не могу распространить ее на диалогизм Бахтина. Да и сам Пятигорский, упомянув Бубера, едва ли случайно воздержался от упоминания Бахтина, труды которого он не мог не знать. Бахтин рассматривал идею как *ж и в о е с о б ы т и е*: «Человеческая мысль становится подлинной мыслью, то есть идеей, только в условиях живого контакта с другой чужою мыслью, воплощенной в чужом голосе, т. е. в чужом выраженном в слове сознании. В точке этого контакта голосов-сознаний и рождается и живет идея» [Т. 6: 99]. Точки такого контакта возникают в незавершенном полифоническом диалоге (диалоге по последним вопросам), который ведут незавершимые личности, а не психологические субъекты [Т. 6: 415]. Будем исходить из того, что диалог диалогу рознь, впрочем, как и разговор разговору. «Непрекращаемый разговор» Пятигорского сродни «сфере разговора» Шпета и «незавершенному диалогу» «событийному взаимодействию сознаний» Бахтина.

Характеристика сознания как культурно-исторического не означает его однородности. В семейном архиве Г. Шпета сохранилась его запись, относящаяся к 20 гг. XX века<sup>1</sup>. В ней автор выделил ряд моментов, а по сути дела, возникавших в истории человечества типов сознания, сосуществующих и в современной культуре.

«Первый момент преодоления человеком его естественно-животного состояния есть *язык*, и восприятие мира через посредство языкового (прежде всего, называющего) сознания, — и это первый момент социализации природы;

Второй момент — *религиозно-мифологическое* сознание — всякая вещь в мире вводится в социо-культурный обиход через его посредство;

Третий момент — *художественно-героическое* сознание, — приобщающее природную вещь социо-культурному бытию через ее отрешение от действительности и через преобразование ее по сравнению с ее действительным бытием и значением;

Четвертый момент — *научно-техническое* сознание — материальное преобразование и социализация, но через познающее сознание;

Пятый момент — *культурно-историческое* сознание, — преобразует самого человека как психофизическую особь в социального репрезентанта конкретного целого — через правовое сознание и пр. под руководством сознания и понимания наивно-исторических его достижений (классических эпох).

---

<sup>1</sup> Автор благодарен М. Г. Шторх и Т. Г. Щедриной, предоставивших и разрешивших опубликовать приведенные ниже записи Г. Г. Шпета.



Шестой момент — *философско-культурный* — преобразует социальный лик человека» [Шпет 2009: 202].

К шести моментам Г. Г. Шпета следует добавить перпендикулярный к ним седьмой — идеологическое или фантомное сознание, которое тоталитарные режимы впечатывают в головы («транслируют в мозг») своих подданных, и оно прорастает (интроецируется) в поведение и другие формы активности. Становясь доминирующей, идеология вытесняет, заменяет собой, обесмысливает сложные, неоднозначные, противоречивые и драматические отношения разных типов сознания друг к другу (познание и нравственность, познание и польза, добро и красота, свобода и закон и т. д.). Примечательна в этом смысле не слишком оптимистическая запись Шпета, свидетельствующая о потенциальной действенности и живучести перечисленных моментов (видов) сознания: «Начинается новая эра — ее основным признаком служит вовсе не то, что я чего-то не стал делать. Отрицательный признак существенно — не признак (и это NB! вообще), а то, что я стал возвращаться к той некритичной, глупой вере, на которой ничего не строю и строить не мог, но которая меняет прежнее отношение ко всем вещам» [Там же: 203]. Под «новой эрой» Шпет, видимо, понимал начавшееся господство большевистской идеологии, о которой уже на ее закате писал М. К. Мамардашвили: «Идеология ни хороша, ни плоха как феномен. Она отлична от продуктивной человеческой мысли, потому что по определению идеология есть клей общественных структур, т. е. такое их сцепление через сознание, посредством которого воспроизводится именно данная социальная структура, а не какая-то другая. Поэтому внутри идеологии никогда в принципе не возможны критические вопросы по отношению к основаниям самой социальной структуры...» [Мамардашвили 2009б: 208]. И далее, его же не столь бесстрастная оценка: «...всякая идеология в своем имманентном развитии доходит до такого пункта, когда ее эффективность, или рациональная эффективность, не зависит от того, разделяют люди эту идеологию или не разделяют ее. Почему? Да потому, что она разрушает словесное пространство, лишь внутри которого может артикулироваться и кристаллизоваться мысль» [Мамардашвили 2008: 49]. В последние десятилетия советской власти, когда кухарки стали управлять государством, словесное пространство артикуляции мысли стало возрождаться на кухнях советских людей. Слово оказалось сильнее государства [Зинченко 1992].

Надо ли повторять, что за сознанием и мыслью нужно обращаться к идеологически настроенным ученым и художникам, сохранившим словесное пространство, пространство разговора и оставившим нам превосходные образцы их кристаллизации.

Из изложенного выше следует, что разные социально-исторические геноотипы (или, если угодно, архетипы) сознания вполне могут синкре-



тически уживаться в индивидуальном и в коллективном сознании, и подавать свои голоса. В таком сосуществовании, полифонии или эклектике(?) разных «моментов» сознания нет большой беды, пока, например, утопически-идеологический, технократический или мифологический, а то и мистический момент не становится преобладающим.

### § 5. Бытийность (со-бытийность) сознания

К сожалению, все еще приходится доказывать, что по отдельности не существуют бытие и сознание. Сознание человека, как и он сам, равно как и сфера сознания, есть часть действительного бытия. Да и само бытие Бахтин понимал не метафизически, а как деятельное бытие-событие. Сознание не только свидетель, зритель, созерцатель, «отражатель» бытия. «Сознание творит мир», — провозгласил В. И. Ленин, умолчав, что оно может вытворить нечто несуразное и разрушить его. Он доказал это своей ужасающей практикой. Лучше бы его собственное сознание только отражало. И в созерцании нет ничего худого, напротив, оно необходимо, особенно если вслед за И. Г. Фихте понимать его само как деятельность, за которой следуют акты опредмечивания и объективации. По словам В. Н. Волошинова, сознание может приютиться в образе, в слове, в значащем жесте. М. М. Бахтин расширил число таких «мест». Он, возражая против чисто гносеологических трактовок сознания, «приютил» его в действии, в поступке. А поступок, по определению, причастен бытию, участвует в нем, поступок — это не алиби в бытии. Сознание не просто находит приют в поступке, оно уплотняется и воплощается в нем. Соответственно, Бахтин рассматривает самое сознание как причастное и участвующее в бытии. Он справедливо говорит о том, что гносеологизм недооценивал момент плотности сознания в бытии, внешний л и к сознания, судьбу воплощенного сознания [Т. 1: 163]. Мне сейчас не столь важно: определяется ли сознание бытием и отражает его, или само определяет бытие и порождает его? Важно, что сознание участно в бытии, бытийно, т. е. само является поступающим сознанием, ответственным за выбор и инициативу поступка. М. К. Мамардашвили называл подобное единым континуумом бытия-сознания, что практически беспредельно расширяет онтологию сознания и требует междисциплинарного подхода к нему (см.: [Велихов и др. 1988]). Участность сознания в бытии в смысле Бахтина близка хайдеггеровскому первичному бытию в мире или здесь-бытию (Dasein), гуссерлевскому примату живого присутствия в мире, ощущению себя «реальными», «живыми во плоти» (Д. Винникот)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Проблематика онтологии психики, сознания, духа, обсуждаемая в книге, не имеет никакого отношения к изданному в России «переполненному собранию



Бытийность сознания означает его объективность. Бахтин в «Заметках 1961 г.», хотя и написанных для себя, делает «дежурную» оговорку о том, что раскрытие внутреннего своеобразия сознания не противоречит материализму. «Сознание вторично, оно рождается на определенной стадии материального организма, рождается объективно, и оно умирает (объективно же) вместе с материальным организмом (иногда и раньше его), умирает объективно. Но сознание обладает своеобразием, субъективной стороной для самого себя, в терминах самого сознания оно не может иметь ни начала, ни конца. Эта субъективная сторона объективна (но не объектна, не вещна). Отсутствие осознанной смерти (смерти для себя) — такой же объективный факт, как и отсутствие осознанного рождения. В этом — своеобразие сознания» [Т. 5: 348]. Разумеется, объективации сознания, равно как и мысли, помогает рефлексия. Пятигорский замечает, что «отрефлексированная субъективность отменяет само противопоставление объективного субъективному (тут невольно приходят на память слова У. Биона о том, что мышление обладает своей собственной «мыслительной» реальностью и что вообще есть по крайней мере две реальности)» [Пятигорский 2004: 10].

Я намеренно привел высказывания Бахтина и Пятигорского, чтобы лишний раз показать загипнотизированному нейронаукой читателю, что гуманитарная наука в целом и психология в частности не нуждаются в доказательствах объективности своего предмета от физиологической психологии, рефлексологии, нейронауки. Все они в своей совокупности смогли пока лишь доказать предельную (скорее, беспредельную) произвольность и примитивность своего понимания сознания, за которое они принимают обрывки знания и их «мозговые» отголоски, эхо отшумевших бурь. В лучшем случае нейронаука регистрирует элементарные психологические явления, а не акты сознания (см.: [Соколов 2004; Швырков 1995]). За последними, конечно, как говорил А. Н. Леонтьев, стоит грандиозная работа мозга. Она стоит и «перед», но сути дела это не меняет. В действительности перед актами сознания стоит мир, в составе которого находится оно само и в конструировании которого принимает непосредственное (и опосредованное) участие. Объективность и онтология сознания не в нейроне и не в описании его работы, а в социальном бытии.

Забавны аргументы в пользу объективности сознания от фантазирующих философов, например Р. Кирка, Д. Чалмерса и др., которые на основании логической возможности существования измысленного (М. М. Пришвин сказал бы «засмысленного») ими зомби опровергают

---

сочинений» расстриги-патера Менегетти по онтопсихологии, исключенного итальянской ассоциацией психологов из своих рядов. Ему запрещена любая психологическая практика во всех странах Европы, кроме нашей.



материалистические и физикалистские трактовки сознания. Зомби (в их версии) лишен всех чувств, субъективности, сознания, но при этом ведет себя как нормальный человек. Поскольку существование зомби мыслимо, то сознание не обладает физической природой, и материализм ложен. Исключена также и редукция сознания к мозгу. Несмотря на экзотический характер доказательства, антифизикалисты приходят к вполне разумному заключению, что полная теория сущего должна включать такое базовое понятие как сознание (см.: [Гарнцева 2009]).

Мне довольно безразлично обсуждение проблемы сознания в категориях материализма, идеализма, дуализма. Утверждение тезиса о бытийности сознания предполагает расширение понятия объективного за счет включения в него субъективного в качестве его необходимого определения (см.: [Зинченко, Мамардашвили 1977]). Курс Вильнюсских лекций (июль 1981 г.), посвященный социальной философии, где большое место уделено сознанию, М. К. Мамардашвили назвал «Опыт физической метафизики» [2009б]. Его собственный опыт понимания физической метафизики сознания длился более 30 лет. Замечательной вехой на пути такого понимания была его знаменитая статья «Анализ сознания в работах Маркса» [1968], в которой он осмыслил и свой собственный опыт «геологического обнажения» слоев сознания. Мамардашвили рассматривает сознание как функцию, атрибут социальных систем деятельности и выводит его содержание и формообразование из переплетения и связей системы, а не из простого отображения объекта в восприятии субъекта. Он представил анализ сознания как распространение на его сферы анализа общественно-предметных форм, «общественных вещей», артефактов, как продолжение последних, но уже на уровне человеческой субъективности. В ней тем самым образуется точка отсчета, независимая — в исследовании самого же сознания — от психологических сознательных выражений духовной жизни индивида, от его самоотчета и самообъяснений, языка мотивации и т. д.

Позднее Мамардашвили говорил: «Марксом фактически сделан поворот к «физике» социального мышления, он фактически открыл квазифизический эффект действия, или работы, деятельности, социальных или человеческих структур. Он показал, что вместе с представлениями, намерениями, целями, которыми руководствуются люди, сообразно с которыми они стремятся к чему-то, вступают друг с другом в отношения, обмениваются опытом и идеями, творят что-то и так далее — параллельно с этим, вместе с этим, они одновременно создают или вступают в некоторые фактические отношения, обычно скрытые на уровне слов и представлений, отношения, которые работают физично, которые создают структуры, объективные по отношению к первым, т. е. к словам, к представлениям, намерениям и так далее и которые работают, порождая свои





результаты, не входившие в намерения и цели (...) Попытки осмысления этого предполагают также и полную перестройку наших представлений о сознании, потому что открытие эффекта вещественного, или физического действия было одновременно открытием (уже по отношению к сознанию) эффекта идеологии, то есть того, что в нас работает и действует сознание, называемое идеологическим (здесь же и появился новый смысл термина «идеология»)» [Мамардашвили 2009б: 100—101]. Мамардашвили настойчиво повторяет, что сознание является идеологическим в той мере, в какой оно воображает себя автономным, т. е. не имеющим вне себя никакого независимого от него пункта или системы отсчета. Другими словами, идеологическое сознание — это сознание, утратившее чувствительность к смыслу бытия, т. е. невменяемое сознание. Такое фантомное сознание остается бодрствующим (подозрительным и непримиримым к критике) и агрессивно-деятельным, особенно по отношению к другим вменяемым формам сознания. При этом идеологическому сознанию нельзя отказать в изобретательности, уме и таланте провокационного манипулирования другими сознаниями. Ф. А. Степун в эссе, посвященном роману «Бесы», писал: «Достоевский понял и показал, что глубочайший корень утопического безумия таится в последовательном, бескомпромиссном рационализме, весьма нерационально отрицающем иррациональные начала человеческой души, а потому и истории человечества» [Степун 1998: 78]. Именно в такой безумии объективность, физичность субъективности и сознания обнаруживается с чудовищной очевидностью. Психология имеет свои не столь зловещие, по сравнению с социологией и историей, аргументы в пользу объективности субъективного, о которых речь будет далее.

Вернемся к М. М. Бахтину. Сознание, мысль, вовлеченные в бытие-событие, становятся событийными, приобретают тот особый характер «мысли-поступка», «идеи-чувства», «идеи силы», который создает их неповторимое своеобразие. Изъятая из событийного взаимодействия сознаний и втиснутая в монологический контекст, идея неизбежно утрачивает свое своеобразие [Т. 2: 15—16]. Таким образом, Бахтин еще больше расширил число мест «дислокации» сознания, разместив его в поступке, рассматриваемом как не алиби в бытии, в «умном чувстве» и в «умной воле». Важно, что воплощенное в той или иной идее или в акте сознание не теряет своей цельности и конкретности. Трактовка событийности сознания, развитая Бахтиным, вполне соотносится с идеями Шпета, Выготского и Леонтьева о культурно-исторической природе сознания и деятельности. В ранней работе «К философии поступка» (1921—1922 гг.) Бахтин, обсуждая конфликт между культурой и жизнью, с сомнением отнесся к возможности практической ориентации своей жизни в «индифферентном, принципиально готовом и завершенном теоретическом бытии», такой





мир «не может определить мою жизнь, как ответственное поступление, не может быть никаких критериев для жизни практики, жизни поступка, не в меня живу» [Т. 1: 13]. Если бы такое бытие было единственным, меня бы не было, — заключает Бахтин. М. Е. Соболева, анализируя взгляды Бахтина на теоретическое бытие, пишет, что для него «оказывается важным, с одной стороны, показать, что теоретическое объективное бытие (культура) не противостоит человечеству как нечто предданное и вечное, а возникает благодаря деятельному участию в нем исторического человека, благодаря субъективному «бытию-событию» (по новому истолкованному им понятию жизни), и, следовательно, то, что кажется идентичным, на самом деле включает в себя различия, хоть и в скрытой форме. С другой стороны, из бахтинских рассуждений следует, что усвоение и развитие теоретического бытия индивидуумом может происходить единственно в форме и через посредничество «бытия-события». В этом смысле теоретическое бытие следует понимать как совокупность множественных бытий-событий, каждое из которых группируется вокруг своего собственного «архитектонического центра». Поэтому теоретическое бытие не продукт анонимного универсального разума, а оно так или иначе воспроизводит и отражает индивидуальные особенности создающих его субъектов» [Соболева 2009: 81].

Давние размышления Бахтина о событийности сознания, об участии сознания в бытии, о поступке как о посреднике между теоретическим и уникальным конкретным бытием — это вызов психологии, который она приняла лишь частично. Психология деятельности получила известное развитие, а контуры событийной психологии только намечаются. Пока это происходит в основном на территории психологии развития, где сам акт развития рассматривается Б. Д. Элькониным как событие.

Тем удивительнее, что А. Н. Леонтьев, развивавший психологическую теорию деятельности и утверждавший, что именно в ней рождается сознание, не включил в число образующих сознания, наряду с чувственной тканью образа, также и биодинамическую ткань действия. Ведь сознание «размещается» и воплощается также в «умном действии». Изучение жизни образов, действий, чувств требует не только внешнего описания, но и раскрытия их внутренних форм, внутреннего образа их структуры, или тяги, добавил бы О. Мандельштам. Слово «тяга» подчеркивает не только динамичность, но также интенциональность и энергичность структуры. Лишь при условии такого анализа чувственную и биодинамическую ткань можно рассматривать в качестве образующих сознания.



## § 6. СМЫСЛОВЫЕ ЧЕРТЫ СОЗНАНИЯ

У М. М. Бахтина понятия «сознание», «ценность», «смысл», «переживание» как будто имеют общее гнездо. «Смысл подчиняется ценности индивидуального бытия, смертной плоти переживания»; в свою очередь, «Переживание — это след смысла в бытии, это отблеск его на нем, изнутри самого себя оно живо не собою, а этим внележащим и уловляемым смыслом, ибо, когда оно не уловляет смысла, его вообще нет...» [Бахтин, 1: 187—188]. Значит, и смысл, и переживание, как и сознание, бытийны. Г. Г. Шпет писал, что смысл укоренен в бытии, хотя и может быть от него абстрагирован. Л.С. Выготский называл переживание единицей анализа личности и единицей сознания, в которой даны все его основные свойства [Выготский 1984, 4: 382]. Он же говорил о системном и смысловом строении сознания. А. Н. Леонтьев возражал против того, что переживание является единицей анализа сознания. Со своей стороны, он предложил рассматривать в качестве «единицы» человеческой психики разумный смысл того, на что направлена активность человека [Леонтьев 1972: 274]. Впоследствии он оставил эту идею и оставил вопрос о единице анализа психики и сознания открытым.

В связи с бытийностью смысла само собой напрашивается вывод о его объективности. Г. Г. Шпет язвительно отвечает противникам этого положения: «Идея, смысл, сюжет — объективны. Их бытие не зависит от нашего существования. Идея может влезть или не влезть в голову философствующего персонажа, ее можно вбить в его голову или невозможно, но она *есть*, и ее бытие нимало не определяется емкостью его черепа. Даже то обстоятельство, что идея не влезает в его голову, можно принять за особо убедительное доказательство ее независимости от философствующих особ бытия» [Шпет 2007: 244]. Если бы «головы, в которых отверстие для проникновения идей забито прочно втулкою», принадлежали только философствующим особам, то это было бы еще полбеды...

Г. Г. Шпет и М. М. Бахтин говорили об относительности разделения субъективного и объективного, так как в человеческой жизни, психике, сознании, творчестве постоянно наблюдаются акты субъективации объективного и объективации субъективного, поэтому их различение теряет смысл. Столь же решителен был А. Ф. Лосев [1994/2008], назвавший область, которая не субъективна и не объективна, особым видом или сферой бытия. Именно к такой сфере относится смысл. Основное ее качество — значимость. Смысл значит, но не есть. Лосев разъясняет: «смысл вещи не есть не только чувственная вещь, но не есть также и сверхчувственная субстанция» [Лосев 2008: 455]. Важнейшее качество смысла, отмечаемое Лосевым, состоит в том, что он так же возможен до субъект-объектного противостояния, как бытие социальное — после этого про-



тивостояния. Конечно, поясняет Лосев, бытие и его смысл неразделены, нерасторжимы. «Но надо, чтобы было и то, и другое. Только когда есть бытие само по себе, не как смысл, но пока только как носитель смысла, и только когда есть смысл сам по себе, не как бытие, но только как смысл его, только тогда и можно говорить о смысле бытия» [Лосев 2008: 459]. Сказанное философом о смысле относится и к сознанию в целом. Этот кажущийся парадокс соотношения бытия и смысла (сознания) по-своему выразил М. М. Бахтин: «Свидетель и судия. С появлением сознания в мире (бытии) <...> мир (бытие) радикально меняется. <...> Этого нельзя понимать так, что бытие (природа) стало осознавать себя в человеке, стало самоотражаться. В этом случае бытие осталось бы самим собою, стало бы только дублировать себя самого (осталось бы *одиноким*, каким и был мир до появления сознания — свидетеля и судии). Нет, появилось нечто абсолютно новое, появилось *надбытие*. В этом надбытии уже нет ни грана бытия, но все бытие существует в нем и для него» [Бахтин 1979: 341]. (Оставлю пока в стороне интереснейшее развитие сюжетов бытия и сознания С. Л. Рубинштейном в его посмертно опубликованной книге «Человек и мир» [1973].)

В упомянутых выше Лекциях по античной философии М. К. Мамардашвили говорил, что события социально-исторического мира происходят в континууме смысла и понимания [Мамардашвили 2009а: 115]. Человеческая деятельность относится к социально-историческому миру, и из нее неустраним элемент сознания. Поэтому деятельность и сознание разделимы только в абстракции. С этой точки зрения выглядят достаточно наивно усилия сторонников психологической теории деятельности в версии А. Н. Леонтьева вывести психику и сознание из предметной деятельности, которая, если она деятельность, по определению осмысленна, так как содержит в себе когнитивные и аффективные компоненты. Причина этих бесплодных усилий лежала в следовании постулату так называемой ленинской теории отражения о «первичности материи и вторичности сознания». Интересна в этом смысле статья Л. С. Выготского, написанная в 1925 г., т. е. еще до того, как «ленинисты» сформулировали за Ленина эту теорию. Выготский недвусмысленно пишет: «Научной психологии надо не игнорировать факты сознания, а материализовать их, перевести на объективный язык, объективно существующее и навсегда разоблачить и похоронить фикции, фантазмагии и пр. Без этого невозможна никакая работа — ни преподавание, ни критика, ни исследование» [Выготский 1982, 1: 85]. Однако далее Выготский весьма своеобразно трактует «онтологию» сознания, считая, что оно должно быть истолковано в одном ряду со всеми реакциями организма. Он, по сути дела, все сознание инкапсулировал в поведении, заявив, что «Сознание есть проблема структуры поведения» [Там же]. Его последователи в этой формуле заменили слово



«поведение» словом «деятельность». Хотя сам Выготский, спустя почти десять лет после публикации цитированной выше статьи, писал: «Конечно, жизнь определяет сознание. Оно возникает из жизни и образует только один из ее моментов. Но раз возникшее мышление само определяет жизнь, или, вернее, мыслящая жизнь определяет сама себя через сознание. Как только мы оторвали мышление от жизни, от динамики и потребности, лишили его всякой действенности, мы закрыли себе всякие пути к выявлению и объяснению главнейшего назначения мышления: определять образ жизни и поведения, изменять наши действия, направлять их и освобождать их из-под власти конкретной ситуации» [Выготский 1983, 5: 252]. Это похвальное слово мышлению и сознанию было бы неверно оценивать как свидетельство рационализма Выготского. Он настойчиво подчеркивал, что высшие психические функции, к числу которых он относил аффект и интеллект, представляют собой единство динамических смысловых систем. «Всякой ступени в развитии аффекта, или, иначе, всякая ступень психологического развития характеризуется особой, присущей ей структурой динамических смысловых систем как целостного неразложимого единства» [Там же: 251]. Я бы только говорил не о разложимом, а о развивающемся единстве. Впрочем, Выготский на последующих страницах говорит о том, что самым существенным для всего психологического развития ребенка как раз является изменение отношений между аффектом и интеллектом: «Мышление может быть рабом страстей, их слугой, но оно может быть и их господином» [Там же: 255]. Весьма поучительно, что о динамических отношениях между аффектом и интеллектом Выготский размышлял в контексте проблемы умственной отсталости ребенка. Мне кажется, что эти размышления вполне применимы к проблеме умственного развития человечества в целом, которое до сих пор не определилось, на какой стадии умственного развития оно находится и когда оно достигнет «единства аффекта и интеллекта». Успеет ли оно его достичь? Основанием для подобных сомнений служит слишком малая озабоченность человечества все той же проблемой смысла.

Смысл, как и все живое, упорно сопротивляется концептуализации, что не означает недостатка в его определениях. Скорее, их слишком много. На мой взгляд, одно из лучших принадлежит М. М. Бахтину: «Смыслами я называю ответы на вопросы. То, что ни на какой вопрос не отвечает, лишено для нас смысла» [Т. 6: 409]. С. С. Аверинцев, комментируя это определение, связывает характеристику смысла с бахтинским пониманием ответственности поступка: «Ответственность есть ответ кому-то, перед кем-то — перед Богом или человеком — а не в безличном пространстве “этических ценностей”» (см.: [Бахтин 1996—2003, 1: 443]).

Недостатки многих определений смысла компенсирует избыток его живых метафор (см.: [Зинченко 2007]). Приведу наиболее уместные



в настоящем контексте. Человек — это животное, находящееся в паузине смысла, которую он же сплел (М. Вебер). Добавлю: сплел из бытия совместной деятельности и общения с себе подобными. Последнее обязательно. Согласно М. М. Бахтину, смертная плоть сказанного смысла и мира имеет ценностную значимость лишь оживленная смертную душою другого [Т. 1: 202—203], т. е. оживленная душой, способной к сопереживанию. В метафоре Вебера смысл выступает как своего рода внешняя форма, обволакивающая человека. Он не просто витает, а определяет действие, поведение, деятельность. Г. Г. Шпет использовал метафору кровеносной системы, которая омывает внутренние формы слова, образа, действия. Можно сказать, что она омывает человека внутреннего. Значит, смысл и снаружи и внутри. Согласно М. М. Бахтину, внутреннее пусть по-своему и осмысленно, но если оно отрывается от *лица* противостоящего смысла, которым только оно и создано, и противопоставляет себя ему как самостоятельную ценность, то этим оно впадает в противоречие с самим собою, становится ложью — бытием лжи или ложью бытия. И, наконец, отрыв от лица смысла означает отпадение в бытие: «Когда я сам сплошь отпадаю в бытие, я погашаю ясность события бытия для меня, становлюсь темным, стихийно-пассивным участником в нем» [Т. 1: 195]. Исчезает и любое творчество, которое «всегда связано с изменением смысла и не может стать голой материальной силой» [Т. 6: 397].

Возможность отпадения человека в бытие и бытийность сознания — это продуктивное противоречие (диалектика?!), которое надо держать в сознании. Приведу ироническую характеристику, данную М. М. Бахтиным «Песням из лабиринта» Вяч. Иванова, в которых звучат антропософские мотивы: «Вяч. Иванов рождение и смерть связывает с глубоким символом памяти: человек знает только рождение, смерть же недоступна его опыту. Непережитого страха не может быть в человеческой душе: страх смерти есть страх пережитого нами рождения. Так существует непрерывность плоти: от лона матери, через лоно жены к лону матери-земли. Из чрева, через чрево, к чреву. Но в это непрерывное движение вкрадывается новый момент: в один прекрасный день рождается сознание, и оно становится автономным. Но ему нет места в «Песнях из лабиринта»» [Т. 2: 325]. Автономность сознания означает относительную свободу от бытия. Не отпадение в бытие, а отрешение (остранение) мира, как в искусстве. Свобода сознания относительна, а не абсолютна, поскольку сознание пронизывает поведение, деятельность, поступок, которые от бытия не свободны. И в то же время сознание может, например, отказаться от той или иной деятельности, предпочесть другую или построить новую. Сознание, как и смысл, — это особый вид бытия, *влетенного* в бытие. Смысловые глубины столь же бездонны, как и глубины материи [Т. 6: 399]. Далее речь пойдет об относительно автономной от бытия «ткани» сознания.



Приведенные примеры метафорического овнешнения особого вида бытия — бытия смысла — это еще один аргумент в пользу возможности визуализации бытия самого сознания, его в н е ш н е г о л и к а, представления его в некоторой структуре.

## § 7. Полифония сознания

Здесь я совершаю некоторую вольность. М. М. Бахтин видел основную заслугу Ф. М. Достоевского в создании полифонического романа, в котором представлена множественность неслиянных голосов и сознаний, т. е. подлинная полифония полноценных голосов. В романах Достоевского множественность равноправных сознаний с их мирами сочетаются, сохраняя свою неслиянность, в единство некоторого события [Т. 2: 12]. Вместе с тем Бахтин говорил не только о полифонии музыки, романа, но и полифонии мира, самой жизни, замысла, мысли, творчества. Отсюда можно было бы сделать заключение относительно полифонии индивидуального сознания. У Бахтина на этот счет имеются прямые указания. Анализируя речь Голядкина («Двойник»), он говорит: «Все произведение построено, таким образом, как сплошной внутренний диалог трех голосов в пределах одного разложившегося сознания. Каждый существенный момент его лежит в точке пересечения этих трех голосов и их резкого мучительного перебора. Употребляя наш образ, мы можем сказать, что это еще не полифония, но уже и не гомофония. Одно и то же слово, идея, явление проводятся уже по трем голосам и в каждом звучат по-разному. Одна и та же совокупность слов, тонов, внутренних установок проводятся через внешнюю речь Голядкина, через рассказчика и через двойника, причем эти три голоса повернуты лицом друг к другу, говорят не друг о друге, а друг с другом. Три голоса поют одно и то же, но не в унисон, а каждый ведет свою партию. Но пока эти три голоса еще не стали вполне самостоятельными, реальными голосами, тремя полноправными сознаниями. (...) Каждое слово диалогически разложено, в каждом слове перебой голосов, но подлинного диалога неслиянных сознаний, какой появится потом в романах, здесь еще нет» [Т. 2: 119]. Мне, собственно, достаточно фиксации Бахтиным наличия «внутриатомного контрапункта голосов в пределах одного разложившегося сознания» [Т. 2: 120]. Полифоничность сознания понятна и психотерапевтам (см.: [Василуок 2007; Копьев 2007]) и исследователям измененных состояний сознания (впрочем, на мой взгляд или вкус, отклонением от нормы являются неизменные состояния сознания). Меня, однако, интересует не полифония (может быть, скорее какофония) разложившегося или изменившегося вербального сознания, а полифония «распределенного» поступающего сознания.



Поясню, что имеется в виду, обратившись к бахтинской характеристике поступка: «Только поступок, взятый извне, как физиологический, биологический и психологический факт, может представиться стихийным и темным, как всякое отвлеченное бытие, но изнутри поступка сам ответственно поступающий знает ясный и отчетливый свет, в котором и ориентируется. Событие может быть ясно и отчетливо для участника в его поступке во всех своих моментах. Значит ли это, что он его логически понимает?» [Т. 1: 30]. Далее автор поясняет, что все моменты события даны и заданы поступающему в едином свете, в едином и единственном ответственном сознании и осуществляются в едином и единственном ответственном поступке. Значит, поступок не только совершается в свете сознания, но и порождается изнутри поступающего сознания. Именно в этом смысле бессознательных поступков не бывает. В. Н. Волошинов (Бахтин ?) писал: «⟨...⟩ фрейдовское бессознательное ничем принципиально не отличается от сознания; это только другая форма сознания, только идеологически иное ее выражение» [Волошинов 1927: 127]. Этому утверждению соответствует и оценка бессознательного Ж. Лаканом как речи другого. Бахтин об этом говорил как о диалогическом разложении сознания: «Чужое слово постепенно и вкрадчиво проникает в сознание и речь героя: там в виде паузы, где ей не следует быть в монологически уверенной речи героя, там в виде чужого акцента, изломавшего фразу, там в виде ненормально повышенного, утрированного или надрывного собственного тона и т. п.» [Т. 6: 247]. Постепенно наступает полная диалогизация сознания.

Иное дело, выразимость события поступка и, соответственно, его осознанность в слове. Здесь Бахтин занимает двойственную позицию: «Не следует, конечно, преувеличивать силу языка: единое и единственное бытие-событие и поступок, ему причастный, п р и н ц и п и а л ь н о выразимы, но фактически это очень трудная задача, и полная адекватность не достижима, но всегда задана» [Там же]. Если воспользоваться введенными В. Гумбольдтом и развитыми Г. Г. Шпетом понятиями внешней и внутренней формы, то дело может обстоять следующим образом. Поступок есть внешняя форма, а сознание — его внутренняя форма. Такое положение легче понять и принять, если учесть известное. За внешней формой действия скрыты в качестве его внутренних форм образ и слово; за внешней формой образа скрыты его внутренние формы действия и слова и т. д. Бахтин не пользовался этими понятиями, но его логика весьма близка логике Шпета. Последний рассматривал внутреннюю форму как путь. Бахтин пишет, что образ человека (не понятие, взятое вне соотношения «я — другой») тоже является путем, шагом к... [Бахтин 1979: 319]. Поскольку «форма дружности, конечно, в образе преобладает» [Там же], то





образ человека вполне можно рассматривать как внутреннюю форму, т. е. как тот же путь.

## § 8. СМЫСЛОВОЙ ПЕРСОНАЛИЗМ М. М. БАХТИНА

Бахтин, обсуждая сюжет «Поступок и самоотчет-исповедь», пишет: «Живущий человек изнутри себя устанавливается в мире активно, его осознаваемая жизнь в каждый ее момент есть поступление: я поступаю делом, словом, мыслью, чувством: я живу, я становлюсь поступком». Следуя логике Бахтина, можно было бы продолжить: я становлюсь сознанием. Но далее у автора: «В поступке отсутствует момент саморефлекса поступающей личности, он движется в объективном, значимом контексте. (...) Предметные миры ценностно всецело определяют поступок для самого поступающего. Для самого поступающего сознания поступок не нуждается в герое (т. е. в определении личности), но лишь в управляющих и осмысливающих его целях и ценностях. Мое поступающее сознание, как таковое, ставит только вопросы: зачем, для чего, как, правильно или нет, нужно или не нужно, должно или не должно, добро или не добро, но никогда не ставит вопросы: кто я, что я и каков я. Моя определенность (я — таков) не входит для меня самого в мотивацию поступка; определенности личности совершающего нет в контексте осмысливающим поступок для самого поступающего сознания...» [Т. 1: 206—207]. Нет и модной «Я — концепции». Значит, поступки определяются не только голосами сознания, но и «голосами» предметных миров, их ценностями для поступающего. Сознание, не говоря уже о рефлексии, само по себе не является вполне прозрачным, и в нем действуют неявные, скрытые зависимости, не контролируемые путями самого же сознания. Это, однако, не означает что такие зависимости обязательно иррациональны.

Подобных действий и поступков без «саморефлекса», т. е. таких, в которых рефлексия (рефлекс-и-я) минимальна, в человеческой жизни достаточно много (познание, творчество и пр.), и, тем не менее, они осознанны, осмысленны, в них присутствует сознание, хотя и без «я». В таком сознании место «я» вовсе не обязательно занимает подсознательное («оно»), которое Бахтин относит к внеположным сознанию силам, внешне (механически) его определяющим: от среды и насилия до чуда, тайны, авторитета. «Сознание под действием этих сил утрачивает свою подлинную свободу и личность разрушается» [Т. 5: 355—356]. Возможен и другой вариант, когда «оно» (двойник) воплощается в персонаж, чтобы вступить в диалогические отношения к «я», и таким образом осознается и преодолевается [Т. 5: 369]. Здесь мы уже имеем дело с рефлексией в привычном смысле слова. Ее результатом, конечно, тоже может быть посту-





пок вполне обдуманый, осознанный, который трудно считать непосредственным, нетехничным. Может быть и отказ от поступка:

*Так трусами нас делает раздумье <sup>1</sup>,  
И так решимости природный цвет  
Хиреет под налетом мысли бледной,  
И начинанья, внесишия мощно,  
Сворачивая в сторону свой ход,  
Теряют имя действия...*

В. Шекспир

Впрочем, любая форма рефлексии двунаправлена: она может как побуждать, так и тормозить действие. В поступках без «саморефлекса» мы имеем дело с особым типом сознания, которое можно назвать бытийным сознанием. Точнее, бытийным слоем сознания или его бытийной сферой. В ней я и мое сознание как бы растворены. Для нее справедливы приведенные выше слова Бахтина: «Я живу, я становлюсь поступком...» Думаю, что не менее адекватным продолжением будет: я становлюсь смыслом.

По Бахтину, «смысл» персоналистичен: в нем всегда есть вопрос, обращение и предвосхищение ответа, в нем всегда двое (как диалогический минимум). Это персонализм не психологический, но смысловой» [Т. 6: 434]. И все же такой персонализм почти психологический. Мы постоянно встречаемся с метафорами «лик сознания», «лицо смысла», «образ идеи», воплощенной в герое, в его голосе: «Идея как предмет изображения занимает громадное место в творчестве Достоевского, но все же не она героиня его романов. Его героем был человек, и изображал он в конце концов не идею в человеке, а, говоря его собственными словами, — «человека в человеке». Идея же была для него пробным камнем для испытания человека в человеке, или формой его обнаружения, или, наконец, — и это главное — тем *medium*’ом, той средою, в которой раскрывается человеческое сознание в своей глубочайшей сущности. (...) «Идеей в себе» в платоновском смысле или «идеального бытия» в смысле феноменологов Достоевский не знает, не созерцает, не изображает. Для Достоевского не существует идеи, мысли, положения, которые были бы ничьими — были бы «в себе». И «истину в себе» он представляет в духе христианской идеологии, как воплощенную в Христе, т. е. представляет ее как личность, вступающую во взаимоотношения с другими личностями» [Т. 2: 40—41]. Сам Бахтин в своем понимании сознания, идеи, истины ближе к Достоевскому, чем к Платону, к феноменологии. Он не

---

<sup>1</sup> В оригинале — *conscience* — Совесть. Это, конечно, печальнее, но точнее.



обращается и к «единому сознанию» или «ничейному сознанию», с чем поспорил бы Г. Г. Шпет. Однако тем самым Бахтин оказывается не только ближе к психологии, но и сам выступает как подлинный психолог, прокладывающий новые пути к изучению не абстрактного, а вполне конкретного человеческого сознания.

Ф. А. Степун также отмечал, что Достоевский мыслил в образах, тем не менее он мыслил не импрессионистически, а систематически. Он «мыслил глазами» и закреплял добытые постижения в «образах идей» [Степун 1998: 82]. Носителями идей были изображаемые им персонажи. Скорее даже не просто носителями, а «воплотителями», как минимум, или их репрезентантами. Например, Петра Ставрогина («Бесы») вполне можно рассматривать как прообраз репрезентанта ленинизма: «Ставрогин — воплощение исключительно умственной мозговой силы. В нем интеллект поглощает все прочие духовные проявления, парализуя и обезпложивая всю его душевную жизнь. Мысль, доведенная до степени чудовищной силы, пожирающая все, что могло бы рядом с ней распуститься в духовном организме, какой-то феноменальный Рассудок-Ваал, в жертву которому принесена вся богатая область чувства, фантазии, лирических эмоций — такова формула ставрогинской личности... Перед нами гений абстракта, исполн логических отвлечений, весь захваченный перспективами обширных, но бесплодных теорий» [Гроссман 1965: 450]. Мысль Гроссмана как бы продолжает Степун: «В «Бесах» как идейным, так и формально-конструктивным центром является Ставрогин. Его труднопостижимая тайна в том, что идеи его безблагодатного творчества глубоко проникают в души близких ему людей, побуждая их к весьма сложным, часто даже преступным действиям, что, однако, не вызывает никаких борений совести в душе их учителя и пророка: его ничто не трогает. Это магическое влияние Ставрогина на действующих лиц романа ставит перед читателем недоуменный вопрос: как, почему же «Мертвому дано рождать / Бушующее жизнью слово» (А. Блок)» [Степун 1998: 49, 72]. Подобный же вопрос и удивление вызывает не только прототип, но и реальный тип: как, почему же не до конца похороненный классик («живее всех живых!») все еще хватает живых? Видимо, далеко глядел Сталин, когда на приеме в Кремле работников высшей школы 17 мая 1938 г. под аплодисменты присутствующих провозгласил тост: «За здоровье Ленина и ленинизма!»

Комментаторы трудов Бахтина фиксируют, что «тесное, почти сущностное сближение личности со смыслом, а в дальнейшем с саморазвивающейся идеей <...> оттеняет своеобразие бахтинского персонализма, который сам М. М. Б. <...> характеризует эпитетом «*смысловой*» <...> . Вместе с тем следует иметь в виду, что, сближая личность со смыслом, М. М. Б. отказывался от сближения личности с языком <...>, настаивая



тем не менее на том, что только в слове и словом выражается личность (смысл)» [Т. 5: 642]. Хочу предупредить возможное недоразумение. Есть ведь и объективный, так сказать, внеличный, объективно существующий смысл бытия. И есть отличный от него смысл бытия-события: «Смысл бытия, для которого признано не существенным мое единственное место в бытии, никогда не сможет меня осмыслить, да это и не смысл бытия-события» [Т. 1: 19]. Последний, видимо, и есть личностный смысл, о котором говорили Л. И. Божович, А. Н. Леонтьев и др.

Сближение личности со смыслом более оправданно по сравнению со сближением ее со словом, которое мы встречаем у Г. Г. Шпета. Правда, и М. М. Бахтин утверждает наличие в тексте «свободного ядра», определяемого его личностной структурой. Такое «свободное ядро» свидетельствует об избытке степеней свободы заключенного в нем смысла, т. е. об открытости его интерпретации. Разумеется, текст несет на себе значение (или значимость), которое, согласно Бахтину, вне знакового воплощения в виде какого-либо текста является фикцией. Понятие «значение» функционально, «равнодушно-объективно». Именно поэтому оно подходит на роль единицы анализа сознания или его образующей (см.: [Леонтьев 1977; Зинченко 2006]). Казалось бы, в качестве «конкурента» на такую роль может обсуждаться «со-значение» в смысле Шпета, предложившего интересный вариант объединения индивидуальных смыслов и социальных значений в некоторое единое образование: «Культурное явление, как выражение смысла, объективно, но в нем же, в этом выражении есть сознательное или бессознательное отношение к этому «смыслу», оно именно — объект психологии. Не смысл, не значение, а со-значение, сопровождающие *осуществление* исторического субъективные реакции, переживания, отношения к нему — предмет психологии» [Шпет 2006: 421]. Последнее положение несомненно. Из него следует вывод, что со-значение не объективно и не субъективно, поскольку оно находится *между* объективным и даже равнодушным значением и субъективным (индивидуальным, личностным) смыслом. Со-значение — порождение или производная от взаимодействия значений и смыслов. Оно возникает на пересечении противоположно направленных актов означения смысла и осмысления значений. Разумеется, со-значения участвуют в жизни и работе сознания. Их можно было бы даже назвать его образующими второго, третьего порядка. Это же относится и к произведениям искусства, в частности, к *текстам*, понимаемых Бахтиным во внелингвистическом смысле, т. е. не равнодушно-объективно. «За каждым текстом стоит система языка. В тексте ей соответствует все повторенное, воспроизведенное и повторимое и воспроизводимое, все, что может быть дано вне данного текста (данность). Но одновременно каждый текст (как высказывание) является чем-то индивидуальным, единственным и неповтори-



мым, и в этом весь смысл его (его замысел, ради чего он создан). Это то в нем, что имеет отношение к истине, правде, добру, красоте, истории» [Т. 5: 308]. Текст, как и слово, хочет быть услышанным, понятным, ответственным: «Читателя! Советчика! Врача! / На лестнице колючей — разговора б!» — трагический возглас О. Мандельштама — лучшее тому подтверждение.

Индивидуальная сторона текста, выходящая за пределы лингвистики и филологии, — это то, что входит в качестве предмета в науки о человеке. «Человек в его человеческой специфике всегда выражает себя (говорит), т. е. создает текст (хотя бы и потенциальный). Там, где человек изучается вне текста и независимо от него, то это уже не гуманитарные науки (анатомия и физиология человека и др.)» [Т. 5: 311].

Внелингвистичность слов и текста следует понимать в духе Шпета: «Слово может выполнять функции любого другого знака, и любой знак может выполнять функции слова. Любое чувственное восприятие любой пространственной и временной формы, любого объема и длительности *может* рассматриваться как знак и, следовательно, как осмысленный знак, как слово. Как бы ни были разнообразны суппозиции «слова», специфическое определение его включает отношение к смыслу» [Шпет 2007: 208]. Именно в таком широком смысле следует рассматривать «текст» в структуре сознания. Несмотря на сделанные оговорки, в своей версии структуры сознания в качестве его образующих я использую предложенную А. Н. Леонтьевым пару: значение — смысл.

Подведем предварительные итоги. То, что мы называли выше образующими или конституирующими сознание, можно назвать «голосами», вносящими вклад в его становление, развитие и функционирование. К числу таких «голосов», помимо голосов «я» (первого, второго... N-ного) и другого, относятся голоса образов, действий (с их чувственной и биодинамической тканью), идей, переживаний, смыслов, со-значений, текстов, предметных миров и т. д. Образующие сознание голоса сами могут быть раздроблены (ср.: «двухголосое слово»), бороться друг с другом. Однако только все вместе они составляют (плетут) генерирующую и «оздоравливающую, регенерирующую ткань сознания» (А. А. Ухтомский). Регенерирующая — значит — органическая ткань, которая может не только болеть, но и дегенерировать, покрываться коростой идеологии, «новояза», мистики. Человеческое сознание может быть и «подкуплено бытием» [Т. 5: 109], точнее, — бытом. Наделение всего перечисленного голосами не совсем произвольно. Они все, по крайней мере потенциально, обладают правом голоса, т. е. могут быть осмыслены (омыслены), означены и озвучены. «Мы только с голоса пойдем, / Что там царялось, боролось» (О. Мандельштам). «Голос — это личность», — сказал поэт. Это отвечает определению голоса, которое дает



Бахтин: «Сюда входит и высота, и диапазон, и тембр, и эстетическая категория (лирический, драматический и т. п.). Сюда входит и мировоззрение и судьба человека. Человек, как цельный голос, вступает в диалог. Он участвует в нем не только своими мыслями, но и своей судьбой, всей своей индивидуальностью» [Т. 5: 351].

Расширенному понятию голоса соответствует и расширенное понятие сознания, которое Бахтин нашел у Достоевского: «Сознание в сущности тождественно с личностью человека: все в человеке, что определяется словами «я сам» или «ты сам», все, что в нем он находит и ощущает себя, все за что он отвечает, все между рождением и смертью» [Т. 5: 351]. Здесь сознание понимается не как отражение, не как закрытый и завершённый образ действительности, но как открытый образ — слово. Такой образ, который не созерцают, а за которым следуют [Т. 6: 111]. Расхожая «формула» сознания как высшей формы отражения действительности только еще больше завершает и закрывает его, а вместе с тем и закрывает от него действительность и самое себя.

Значит, мы вновь приходим к свободному, бодрствующему, активному, деятельному, участному в бытии, а вместе с тем и к «сознательному» — рефлексивному, и к спонтанному сознанию. Чтобы быть (стать) таким, оно должно уметь (научиться) прислушиваться к многочисленным перечисленным выше и не перечисленным голосам, в которых состоит секрет его автономности и свободы. Ведь каждый голос в этом многоголосии (полифонии) обладает избытком степеней свободы, которые нужно уметь (научиться) ограничивать и преодолевать, дирижировать голосами и при этом самому оставаться свободным. Разумеется, диалогические отношения в таком многоголосии предполагают общность предмета интенции (направленности) [Т. 5: 350].

## § 9. ПОЛИФОНИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

Многоголосое, полифоническое сознание требует не только нового метода изучения, но и особого полифонического художественного мышления, выходящего за пределы романного жанра. Основание для такого заключения Бахтин видел в том, что «мыслящее человеческое сознание и диалогическая сфера этого сознания во всей своей глубине недоступна монологическому художественному подходу» [Т. 6: 298]. Если это действительно так, то может быть, настала пора ввести полифоническое мышление в пока еще никем не установленные пределы психологии, разумеется, не только для изучения полифонического сознания. Это, правда, легко сказать, но трудно сделать. Ведь и сам Бахтин предупреждает, что сравнение романа Достоевского с полифонией имеет значение только образной



аналогии, простой метафоры, не больше. Тем не менее он выделил существенные черты полифонического мышления. Секрет успеха Бахтина состоит в том, что он, подобно тому как Достоевский искал и показывал в человеке человека, искал и показывал в Достоевском Достоевского. Полифоническое мышление не только должно смириться, но и поставить себе на службу многоплановость и смысловую многоголосность сознания, наличие в нем разномирности, наличие многих систем отсчета, что подобно эйнштейновской вселенной. Сознание, как и романский мир Достоевского, на первый взгляд представляется хаосом, каким-то конгломератом чужеродных материалов и несовместимых принципов его оформления. Пути преодоления хаоса могут быть самыми разными: от окостеневания сознания, редукции его к одному-единственному голосу и достижения им ригидного «порядка» до подлинной свободы сознания, свободы, не ущемляющей образующих его голосов. «Сущность полифонии именно в том, что голоса здесь остаются самостоятельными и, как таковые, сочетаются в единстве высшего порядка, чем в гомофонии» [Т. 6: 28]. Полифоническое мышление полисемично и синкретично: в нем встречаются и перекликаются голоса понятий, образов, аффектов, символов, ощущаемых смыслов, метафор, метонимий, перебивающих, упреждающих, сопровождающих и дополняющих монологический голос радио. Пожалуй, главным является критика Бахтиным монологического мира, в котором третьего не дано: «⟨...⟩ мысль либо утверждается, либо отрицается, иначе она просто перестает быть полнозначной мыслью. ⟨...⟩ Отрицаемая чужая мысль не размыкает монологического контекста, наоборот, он еще резче и упорнее замыкается в своих границах. Отрицаемая чужая мысль не способна создать рядом с одним сознанием полноправное чужое сознание, если это отрицание остается чисто теоретическим отрицанием мысли, как таковой» [Т. 6: 91]. Бахтин деликатно приписывает принципы идеологического монологизма только идеалистической философии (возможно, он диалектико-материалистическую вообще не считал философией!). Он констатирует, что монистический принцип, т. е. утверждение единства бытия в идеализме превращается в единство сознания, в его монологизм [Там же]. И далее: «Единство сознания, подменяющее единство бытия, превращается в единство одного сознания; при этом совершенно безразлично, какую метафизическую форму оно принимает: “сознания вообще” (“Bewusstsein übergaupt”), “абсолютного я”, “абсолютного духа”, “нормативного сознания” и пр.» [Там же: 91—92]. «Нормативное сознание», а на деле — усредненное и убогое — под видом «правильного мировоззрения» слишком хорошо было знакомо советским людям и советской науке, что Бахтин точно фиксирует: «В идеале одно сознание и одни уста совершенно достаточны для всей полноты познания; во множестве сознаний нет нужды и для него



нет основы» [Там же]. Монологизм также узурпирует права на системность и на истину. Бахтин, разумеется, признает, что есть система науки как совокупность готовых достижений. «Но становление науки не может быть выражено в системно-монологической форме» [Т. 6: 393]. Об этом положении Бахтина приходится напоминать, поскольку в психологии до сих пор живы последствия распространившегося в поздние советские времена системно-административного подхода, когда следование системности препятствовало тому, чтобы событие мысли вообще случилось. Что касается истины, то «из самого понятия единой истины вовсе еще не вытекает необходимости одного и единого сознания. Вполне можно допустить и помыслить, что единая истина требует множественности сознаний, что она принципиально неместима в пределы одного сознания, что она, так сказать, по природе с о б ы т и й н а и рождается в точке соприкосновения разных сознаний» [Т. 6: 92].

Полифоническое мышление признает объективность неопределенности, случая, судьбы, смиряется с принципиальной незавершенностью избранного предмета исследования. Другими словами, признает внутренние глубины личности и мыслящего сознания, т. е. признает наличие тайны сознания, к которой оно, следуя совету И. Канта, сможет (если сможет?) лишь прикоснуться, чтобы сделать ее более осязаемой, но не раскрыть. Это требование к мышлению вытекает из принципиальной незавершенности диалога голосов сознания. Это справедливо и для сознания, достигшего своих вершин: «Там на высях сознанья — безумье и снег» (Н. Гумилев). Судьба приготовила поэту не снег, а черную дыру. Может быть, психологии последовать примеру искусства, озабоченному художественной правдой, и претендовать не на истину, а на психологическую правду?

«Полифоническое мышление (в́идение) должно проникать в новые глубинные пласты, но не в глубь бессознательного, а в глубь-высоту с о з н а н и я. Глубины сознания есть одновременно его вершины (верх и низ в космосе и в микромире относительны). Сознание страшнее всех бессознательных комплексов» [Т. 5: 345—346]. По поводу последнего комментаторы приводят (ссылаясь на А. Эткинда) слова З. Фрейда: «Когда сознание потрясено, невозможно испытывать интерес к бессознательному» [Т. 5: 663]. Советская власть явно перестаралась, запретив в 20-е годы психоанализ. Самому потрясенному большевистским переворотом сознанию стало не до бессознательного, а потом людям стало и не до сознания, и не до бытия. То ли А. Белый, то ли Б. Пастернак (то ли оба!) сказал, что бытие заменилось бытом. О. Мандельштам заговаривал свое «Сознанье полуобморочным бытием...». Парадоксальным образом в таком полуобморочном бытии потрясенное сознание у ряда людей начинало испытывать интерес к подлинному бытию, к самому себе.





Почти по Достоевскому: страдание — единственная причина сознания. Переживший предощущение казни, Достоевский написал: «Бытие только тогда и есть, когда ему грозит небытие». И для себя сделал практический вывод: «Диалектика кончилась и началась жизнь». Для истории этот вывод оказался иллюзией.

М. М. Бахтину, А. Ф. Лосеву, Э. В. Ильенкову, М. К. Мамардашвили, О. Мандельштаму, М. Цветаевой, А. Ахматовой, Б. Пастернаку не нужно было измысливать бесов или зомби. Они воочию наблюдали практику зомбирования, применявшуюся к миллионам людей. И им действительно было не до бессознательного. Может быть, нужно с оптимизмом относиться к глобальному экономическому кризису, который уже пробуждает интерес к сознанию? Появятся новые имена, новые теории сознания, новые взгляды на бытие. Не исключено, что и оно изменится.

Полифоническое мышление рассматривает сознание в целом как «б о л ь ш о й д и а л о г», сущностью которого является творчество, но вместе с тем предполагает его макро- и микроанализ. Учитывая имеющийся в психологии опыт, можно добавить к этому необходимость микроструктурного и микродинамического анализа голосов сознания.

Наиболее существенное требование полифонического мышления — сохранять целое целым, т. е. делить его не на элементы, а на единицы, сохраняющие свойства целого. Как говорил В. Гёте, сущее не делится на разум без остатка. Бахтин пишет: «Разъятие, разрывание, расчленение на части, разрушение целого как первофеномен человеческого движения — и физического и духовного (мысль)» [Т. 5: 135]. Он добавляет: что и анализ, и синтез нового времени одинаково лежат в сфере расчленяющего сознания. Художественному и мыслительному, добавлю: и психологическому, жесту расчленения на части Бахтин противопоставляет дистанцирующий, отдаляющий, оцельняющий и героизирующий эпический жест (движение сознания), относящий в абсолютное прошлое, увечняющий жест [Т. 5: 137].

Выше была дана эскизная и предварительная характеристика полифонического мышления, которое, конечно, и само есть род сознания. Как правило, метод исследования в науке не создается до выделения того или иного предмета исследования. Исключением, пожалуй, является математика, методы которой находят самое неожиданное применение. В случае изучения сознания мы сталкиваемся с беспрецедентной ситуацией: полифоническое сознание (желательно осознающее себя таковым) должно создать полифонический (а не набивший оскомину системный) подход (полифоническое мышление) для разработки средств познания себя самого. Такое похоже на характеристику поэтического искусства, данную О. Мандельштамом: «Поэт не только музыкант, он же и Страдивариус, великий мастер по фабрикации скрипок,





озабоченный вычислением пропорций «коробки» — психики слушателя» [Мандельштам 1987: 49]. Но этого мало. Полифоническое сознание должно служить и критерием адекватности им самим создаваемого метода. Если персонифицировать предмет и метод его изучения, то получим ситуацию, с которой постоянно сталкиваемся в романах Ф. Достоевского, т. е. с ситуацией большого неслиянного и незавершимого диалога. Ведут такой диалог незавершимые личности, а не психологические субъекты. Личности, характеризующиеся известной невоплощенностью, обладающие бескорыстным смысловым избытком [Т. 6: 415]. С этим нужно не только смириться, но и принять в качестве источника вдохновения. З. Фрейд, К. Юнг, Э. Гуссерль, Г. Г. Шпет, М. Хайдеггер, М. М. Бахтин, Л. С. Выготский, С. Л. Рубинштейн, А. Н. Леонтьев, М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский и др., каждый по-своему подходя к сознанию, расширяли наши представления о нем. Их мышление несомненно обладает чертами полифонии. А взятые все вместе они олицетворяют творческий спор — согласие — диалог (хотя и заочный), который несомненно должен быть продолжен. Итог этого диалога полифоническое, а не монологически-системное сознание.

В подтексте или во внутренней форме размышлений Бахтина о полифонии сознания и о полифоническом мышлении чувствуется протест против тоталитарных и авторитарных моделей мышления и бытия. Этот подтекст эксплицировала М. Е. Соболева, увидевшая в них помимо теоретического феноменологически-герменевтического аспекта также и политический аспект эмансипации: «Ведь диалог исходит из абсолютного признания индивидуальности и автономии участников. Консенсус возможен в диалоге лишь при условии сохранения их суверенитета и свободы, причем бахтинский суверенитет сопровождается «не слиянием горизонтов» (Гадамер), а обогащением первоначальных горизонтов участников. Уже эти условия содержат огромный эмансипаторский потенциал» [Соболева 2009: 93—94].

## § 10. ОТ ПОТОКА К АКТИВНОМУ ПОКОЮ

Вернемся к метафоре потока. Психология нередко использует в исследовательских целях физические методы измерения (ср. психофизика), но до использования методов гидро- и аэродинамики дело пока не дошло, хотя разговоры о нелинейности и турбулентности потока сознания время от времени ведутся. Так что приходится поток останавливать (остановим ли он?). Остановить поток — значит остановить мгновение, которое, по замечанию И. Бродского, не столько прекрасно, сколько неповторимо. «*В одном мгновеньи видеть вечность...*» (У. Блейк); «*Мгновенье длился этот миг, Но он и вечность бы затмил*» (Б. Пастернак); «*Моя душа —*



*мгновенный след»* (М. Цветаева). В «Разговоре о Данте» О. Мандельштам писал: «Даже остановка — разновидность накопленного движения: площадка для разговора создается альпийскими усилиями. Стопа стихов — вдох и выдох — шаг. Шаг — умозакрывающий, силлогизирующий» [Мандельштам 1987: 112]. Об этом же говорит и наука. В живом организме, как телесном, так и духовном, все дискретно: интервалы, кванты, волны наблюдаются в работе кровеносной и нервной систем, в перцепции, внимании, мышлении, в моторике, в смене функциональных и эмоциональных состояний. Озарение, инсайт приходят не во время ожесточенного действия, а в моменты покоя. А. А. Ухтомский для характеристики пауз, интервалов ввел понятие «активного покоя» и использовал для него образ «вихревого движения Декарта». М. К. Мамардашвили писал о существовании между потребностью и ее реализацией зазоров длящегося опыта и его психической проработки. Он называл их также зазорами неопределенности, которая уменьшается благодаря такой проработке [Мамардашвили 2009б: 111—112, 130], «фиксированными точками повышенной интенсивности», в которых человек отрывается от привычного течения обстоятельств и отношений к ним.

Достоевский как бы моделировал опыт собственных переживаний и сознания в своем творчестве. «Основной категорией художественного видения Достоевского было не становление, а с о с у щ е с т в о в а н и е и в з а и м о д е й с т в и е. Он видел и мыслил свой мир по преимуществу в пространстве, а не во времени. (...) Разобраться в мире значило для него — помыслить все его содержания как одновременные и угадать их взаимоотношения в разрезе одного момента» [Т. 2: 36—37]. Здесь же Бахтин пишет о катастрофической быстроте действия, о «вихревом движении». Динамика и быстрота — не торжество времени, а преодоление его, ибо быстрота — единственный способ преодолеть время во времени. На языке психологии творчества подобное видение называют симультанностью, инсайтом, озарением и т. п. Бахтин называл это вневременным зияньем, образующимся между двумя моментами реального времени, и подчеркивал стремление Достоевского сосредоточить в одном миге возможно большее качественное разнообразие. Отсылаю заинтересованного читателя к не очень простой философской аргументации относительно того, что живая структура смысла, или эйдос, есть *акт подвижного покоя* [Лосев 2008: 479—480]. Интересны размышления автора и об энергичном выражении смысла-эйдоса. Значит, сознание, как образ и смысл, обладает энергией покоя, энергией, накопленной при осуществлении движений, действий, поведения, деятельности... Энергия покоя меняет вектор его активности, подвижности с горизонтального, линейного на вертикальный, когда человек «ищет горизонт по вертикали» (И. Бродский). Как говорила М. Петровых : «Нужно домолчаться до стихов», — т. е. до



понимания, мысли, инсайта и... до сознания. В состояниях активного покоя голоса слова и действия уступают место голосам образов, смыслов и символов.

С «двигательным действием» (термин Н. А. Бернштейна) и с активным покоем связано еще одно важнейшее свойство сознания. Это ощущение (чувство) порождающей активности, присущей творцу и созерцателю. «Мы подчеркиваем, что дело идет о чувстве порождения значащего слова: это не чувство голого органического движения, порождающего физический акт слова, но чувство порождения и смысла и оценки, т. е. чувство занимания позиции цельным человеком, движения, в которое вовлечен и организм, и смысловая активность, ибо порождается и плоть и дух слова в их конкретном единстве» [Т. 1: 316—317]. Мысли М. М. Бахтина о чувстве порождающей и формирующей активности близки к тому, что писали о значении артикуляционного чувства для порождения высказывания В. Ф. Гумбольдт, Г. Г. Шпет, Н. И. Жинкин. Все они обращали основное внимание на порождение слова. Однако чувство порождающей активности не менее важно для порождения образа, формирования действия. Над этими актами ведь тоже витает смысл перцептивной или двигательной задачи. Для подготовки к их исполнению нужно время, и это — время активного покоя. Наглядным подтверждением сказанного являются паузы при порождении речевого высказывания; увеличение длительности зрительных фиксаций при переходе от чтения легкого текста к чтению трудного; смена больших саккадических движений глаза при решении поисковых задач на малоамплитудные и дрейф при решении задач представительства и воображения; увеличение длительности остановок руки и глаза при изменении условий выполнения привычного действия (например, введение разного рода инверсии перцептивного и моторного полей, необходимости реагировать на срочный сигнал и т. п.) (см. [Гордеева 1995]).

Н. А. Бернштейн писал, что мало видеть, как движение выглядит снаружи, нужно почувствовать, как оно выглядит изнутри. Чувство порождающей активности имеет универсальный характер и далеко выходит за пределы порождения речевого высказывания. Выше шла речь о чувственной ткани образа и биодинамической ткани движения и действия. И та и другая ткань является чувствующей. И в этой чувствительности в большей или меньшей степени присутствует эмоциональная составляющая (ср.: *emotion* и *e-motion*).

Итак, мы подошли к тому моменту, когда появились достаточные основания, чтобы остановить поток сознания. К числу таких оснований относятся дискретность и членораздельность диалога, его перебои и обрывы, чередование движения и покоя (бессильного и активного), вообще дискретность человеческого движения, его кванто-волновой характер, нали-



чие квантов перцепции, флуктуаций внимания, измененных состояний сознания, наличие зазоров, кризисов, катастроф, порогов, подвесов, мигов, озарений, инсайтов, смена векторов движения и т. д. и т. п.

## § 11. От ткани сознания к духовному организму

Дополню метафору потока метафорой ткани сознания. Метафора ткани не должна быть неожиданной. К. Маркс говорил о материи сознания; О. Манделштам — о множественных состояниях поэтической материи, подобных множественному единству организма; М. М. Бахтин — о диалогической ткани человеческой жизни; Л. М. Веккер — о психической «ткани», или «материале» психической реальности. Он выделяет три вида психической ткани: экстерцептивную, или когнитивную, эмоциональную и деятельностьную. Согласно Веккреу, «психическая ткань представляет собой полимодальное образование, потому что эмоциональные процессы включают в себя и когнитивные компоненты, а регуляционно-волевые процессы включают в себя и когнитивные, и эмоциональные регуляторы» [Веккер 1998: 666]. Автор говорит и о родовой специфичности психической ткани, которая может и должна быть выражена в единицах измерения психического времени, психического пространства, специфичности форм выражения психологической интенсивности (психологической энергетике) и психологической качественной специфичности [Там же: 669].

М. К. Мамардашвили размышлял об обществе как о ткани: «Она напоминает сложный, упакованный, содержащий в себе большую инерцию продукт исторических эволюционных процессов, размерность которых не совпадает с размерностью нашего макроскопического мышления, с нашими категориями пространства и времени, — продукт, обладающий такой размерностью, которая или минимально меньше, или космически больше (что, кстати, одно и то же) размерности нашей модели действия» [Мамардашвили 2008: 33—34]. То есть модели, не содержащей чего-то внешнего по отношению к самому деянию. Именно таким внешним автор считает органическую ткань социальной жизни, в которой действительно приобретают смысл (или обесмысливаются) наши действия.

Отсылаю читателя к текстам философа и обращаюсь к характеристике «поэтической материи», которую дал О. Манделштам в «Разговоре о Данте»: «Поэтическая речь есть ковровая ткань, имеющая множество текстильных слоев, отличающихся друг от друга только в исполнительской окраске, только в партитуре постоянно изменяющегося приказа орудейной сигнализации. Она прочнейший ковер, сотканный из влаги, — ковер, в котором струи Ганга, взятые как текстильная тема, не смешиваются с пробами Нила или Ефрата, но пребывают разноцветны — в жугутах,



фигурах, ибо узор есть тот же пересказ. (Ср.: банально-хрестоматийное: физиологическая канва и психологический узор, которое вновь входит в моду. — В. 3.) Орнамент тем и хорош, что сохраняет следы происхождения, как разграниченный кусок природы. Животный, растительный, степной, скифский, египетский — какой угодно, национальный или варварский, — он всегда говорящ, видящ, деятелен. Орнамент строфичен. Узор строчковат» [Мандельштам 1987: 109—110]. О. Мандельштам не удовлетворился уподоблением структуры «Divina Comedia» ковровой ткани: «⟨...⟩ я прихожу к выводу, что вся поэма представляет собой одну, единственную, единую и недробимую строфу. Вернее, — не строфу, а кристаллографическую фигуру, т. е. тело. Поэму насквозь пронзает безостановочная, формообразующая тяга. Она есть строжайшее стереометрическое тело, одно сплошное развитие кристаллографической темы. Немыслимо объять глазом или наглядно себе вообразить этот чудовищный по своей правильности тридцатитысячегранник» [Мандельштам 1987: 120]. Поскольку поэма есть порождение сознания поэта, то число граней его сознания, видимо, существенно больше. Не стану гадать, насколько.

Среди многих физических метафор сознания, на которые щедр Г. Хант, встречается и метафора кристалла-многогранника. Правда, автор удержался от исчисления количества его граней. Несмотря на очевидную изящность метафоры кристалла, она статична. Да и психология, лингвистика едва ли с ней справятся. Они редко использовали фигуры сложнее треугольника и пирамиды. Вернемся к ткани сознания.

«Безостановочная формообразующая тяга» (присутствующая и в «активном покое») — это Путь. Продолжу логику размышлений М. К. Мамардашвили, сближающие метафору ткани сознания с представлением о «внутренней форме» как о пути: «⟨...⟩ ткань пролагает пути. Если мы в ткани, то нас забрасывает на проложенные в ней пути» [Мамардашвили 2008: 34]. Иное дело, какой из путей мы выберем, встанем на него или проложим новый, свой собственный. Это, в первую очередь, зависит от того, создавали ли мы сами *орнамент* ткани сознания или в нее уже по принципу «извне — внутрь» был впечатан готовый *узор*. Поразительно, что советская власть, решая безумную задачу создания «нового человека», более чем успешно практиковала приемы «извне — внутрь» или интериоризации своих идеологем, и при этом она еще имела претензии к Л. С. Выготскому. Плоско понятая идея интериоризации недалеко ушла от античной метафоры печати, оставляющей на восковой поверхности (в памяти субъекта) свой отпечаток.

Забегая вперед, скажу, что сознание — живое, текстовое, мифологическое, — в отличие от плоского, одномерного, идеологического, имеет многослойное строение. Оно сплетено из биодинамической ткани дей-



ствий, чувственной ткани образов, ткани (материи) языка, мыслительной, аффективной ткани, ткани переживаний, ткани социальных отношений и ткани живого человеческого опыта. Все это сплетение пронизано смысловыми швами, скрепляющими его. Из глубины проступают строфичные орнаменты, а на поверхности присутствуют нередко обманчивые строчковатые узоры то ли смысла, то ли бессмыслицы. Остается вопрос, что является основой ковровой ткани сознания? Мышление, эмоция, переживание, бессознательное, деятельность, культура? Хорошо бы само сознание!

В общем случае «тело» ковровой ткани сознания обладает высокой прочностью. Для его уничтожения требуются «ковровые бомбардировки», подобные тем, которые осуществили Гитлер с Гёббельсом и Сталин с Ежовым и Берией. Их приемы были очень схожи: оболванивание и страх. Не случайно В. М. Молотов, подписавший в 1939 г. с И. Риббентропом печально известный пакт, упрекал И. Г. Эренбурга в «близоруком антифашизме». К счастью, современные «бомбардиры» языка и сознания достаточно примитивны и более корыстны. Слабым утешением могут служить примеры из истории человечества и из истории отдельного человека, свидетельствующие о способности ткани сознания к оздоровлению и регенерации. У К. Ясперса мы встречаем мотив Достоевского: общество, оказавшись на грани небытия, прозревает собственную сущность. Плата за это оказывается чрезмерно дорогой. Некоторый оптимизм внушает то, что прозрение, по крайней мере у одного человека, иногда наступает мгновенно.

У читателя может возникнуть сомнение относительно уместности метафоры ткани сознания применительно к бахтинской трактовке сознания как полифонии голосов. М. М. Бахтин делал заключения о свойствах сознания, анализируя творчество Достоевского, О. Мандельштам делал заключение о свойствах поэтической материи, анализируя творчество Данте. Бахтин, неоднократно обращаясь к «Божественной комедии», отмечал ее многоплановость, плюралистичность, даже полифоничность, правда добавляя, что последняя у Данте формальна. Это дает мне некоторые основания распространить метафоры, используемые Мандельштамом для характеристики поэтической материи, и на сознание. В метафоре ковровой ткани содержится больше, чем просто характеристика «внешнего лика» сознания, она предполагает анализ его структуры. Моим «оправданием» может служить то, что никакая, даже живая метафора не может вполне отразить феномен сознания во всей его полноте и сложности. Однако, прав был и Л. С. Выготский, сказавший, что *все слова* психологии суть метафоры, взятые из пространств мира [Выготский 1982, 1: 369]. Об этом же писал Х. Ортега-и-Гассет: «Почти вся современная психологическая терминология — это чистая метафора: слова с конкретным значением были при-



способлены к тому, чтобы обозначать явления психологического порядка <...> Но как нам определить, что такое сознание, если оно присутствует во всем, что мы воспринимаем? <...> Универсальное отношение между субъектом — отношение осознания — можно постигнуть, только уподобив его какому-либо другому отношению между объектами. В результате такого уподобления мы получим метафору» [1990: 76—77].

Если принять мою гипотезу о сходстве поэтической речи (материи) и сознания, то сам собой напрашивается вывод: *оставь надежду всяк*, берущийся за решение конкретной задачи дать внутренний образ структуры сознания. И все же, осознав размеры этого «бедствия», я не поставлю точку, хотя, видимо, это было бы самым разумным. Примем расшифровку метафоры О. Мандельштама за перспективу отдаленного развития исследований сознания. Перед тем как предложить свою, сделаю еще одно необходимое разъяснение.

Разумеется, метафоры «ткани», «плоти», «тела», «кристалла» и т. д. не более чем метафоры — тележки для переноса смысла, их не нужно понимать буквально. Переживание, обладающее эмоциональной тканью, образ, обладающий чувственной тканью, движение, обладающее биодинамической тканью, психологическое воспоминание, то или иное состояние индивида, в том числе личность, как состояние духа, представляют собой его функциональные органы. Маска личности, как и созданная из хари при помощи харизмейкеров харизма, — тоже функциональный орган. Вводя понятие подвижного функционального органа, А. А. Ухтомский предупреждал против привычного связывания этого понятия с представлением о морфологически сложившемся, статически постоянным образованием. Он писал, что органом может быть всякое временное сочетание сил, способное осуществить определенное достижение [Ухтомский 1927: 149]. Такие органы после их формирования существуют виртуально и актуализируются лишь по мере надобности (как ложноножка у амёбы). Наибольшее развитие идея функциональных органов получила в теории построения движений Н. А. Бернштейна [1966] и в психологической теории деятельности А. Н. Леонтьева, А. В. Запорожца и их последователей. Мысль Леонтьева состоит в том, что одновременно или по мере формирования психических актов (новообразований) складываются и соответствующие функциональные органы мозга [Леонтьев 1972: 540]. Конечно, не только мозга, но и локомоций, руки, зрения, слуха и т. д. Понимание психических актов как виртуальных функциональных органов, предложенное А. А. Ухтомским, следует оценить как важнейший шаг на пути разработки антиредукционистских представлений о психике. Это особого рода экстрацеребральная реальность, обладающая собственной виртуальной морфологией и подчиняющаяся собственным законам развития и формирования. Естественно, что развитие и функ-





ционирование этой реальности, вполне заслуживающей быть названной духовным организмом, обеспечивается телесными механизмами, в том числе механизмами нервной системы и мозга (см. [Зинченко 2004]). Иное дело, что у нас нет другого способа представить себе виртуальные функциональные органы, как метафорически обозначить, персонифицировать или опредметить их. Например, живое движение подобно «живому существу» (Н. А. Бернштейн); беспокойная и вечно юная дочь Юпитера — Фантазия; память — Мнемозина, «раковая опухоль души» (В. Набоков), «подвал» (А. Ахматова); забвение — Лета; ум — «живописное соображение» (Н. В. Гоголь), «желудок души» (В. Набоков), «глазастый разум» (И. Эренбург), «разумный глаз» (Р. Грегори), «голод мысли» (О. Мандельштам), «мускулы ума» (М. К. Мамардашвили). Он же говорил о «теле желания». Л. Н. Толстой говорил о «теле любви», М. А. Булгаков уподоблял любовь «убийце, молнии, финскому ножу». П. А. Флоренский писал о том же, не прибегая к грубоватым анатомическим сравнениям: «Чтобы мы ни думали о человеческом р а з у м е <...> он орган человека, его живая деятельность, его реальная сила, логос» [Флоренский 1990, 1: 73]. Логос, а не мозг! Персонификация и опредмечивание виртуальной реальности, с которыми мы сталкиваемся в искусстве и в науке, лишь подчеркивают их объективность, бытийственность, реальность. А первого или второго рода такая реальность — сути дела не меняет.

Функциональные органы, как и органы морфологические, эволюционируют и инволюционируют, они реактивны, чувствительны, по-своему «сообразительны» и даже по-своему «рефлексивны» (об этом позже). Однако главное их сходство с морфологическими органами состоит в том, что они, будучи порожденными, работают непосредственно. Их работа неопосредована нашими рассудочными актами. На это их свойство обратил внимание М. К. Мамардашвили, сравнив их работу с работой глаза. Ведь глаз видит не так, чтобы акт видения был составлен из связанных между собой рассудочных актов. Именно в этом смысле глаз является органом [Мамардашвили 2008: 86]. Именно в этом смысле органом является реальный, а не метафорический мозг, на который возложили непосильные обязанности сознать, мыслить, принимать решения и пр. Ему отказали только в любви, оставив эту привилегию душе и сердцу.

Особое место в ряду функциональных органов должно занимать сознание, если, конечно, оно сформировано. В этом случае, — по словам И. Г. Фихте, — оно вместе с душой может даже «назначить» к формированию новые органы. Во всяком случае, способствовать такому формированию. Осознать — значит овладеть, заметил Л. С. Выготский. Думаю, не будет большим преувеличением уподобить сознание духовному организму, который, впрочем, вполне может быть и бездушным. Ведь дух духу рознь: есть духовная Вселенная, но есть и духовная преисподняя.





В сознании с наибольшей очевидностью, по сравнению с другими психическими актами, выступает его символическое происхождение и функционирование, о чем разговор будет впереди.

## § 12. ТРЕБОВАНИЯ К ОПИСАНИЮ СТРУКТУРЫ СОЗНАНИЯ

Достаточно длительный поток сознания подвел нас, наконец, к структуре. Пожалуй, моим оправданием может служить то, что выше был представлен полифонический «поток сознания», в котором участие моего собственного голоса было весьма умеренным. Поставлю запоздалый вопрос: а надо ли поток структурировать? Меня вдохновляет утверждение Г. Г. Шпета: «Духовные и культурные образования имеют существенно структурный характер, так что можно сказать, что сам «дух» или культура — структурны» [Шпет 2007: 209]. Что касается сознания, то оно, как и личность, — и орган (организм), и результат духовной или культурной деятельности. Сознание, подобно функциональному органу, есть сочетание сил или распределение активностей в пространстве и времени. Взаимоотношения между последними могут быть достаточно сложными и неожиданными, как в *активном хронотопе*, где, помимо пространства, представлены прошлое, настоящее и будущее. Шпет формулировал требования к структурному описанию в контексте анализа слова, что имеет непосредственное отношение к сознанию. Структурное расположение образующих не «плоскостное», а, напротив, органическое, вглубь. Все члены (компоненты, образующие) структуры всегда должны присутствовать, хотя бы потенциально. В действующей структуре некоторые «члены» могут оказаться недоразвившимися, в состоянии эмбриональном, или дегенерировавшими атрофированными. Рассмотрение как структуры в целом, так и в отдельных ее компонентах требует, чтобы никогда не упускались из виду ни актуально данные, ни потенциальные моменты структуры. Актуальная полнота никогда не дана *explicité*. Все имплицитные формы принципиально допускают экспликацию. Работая над своей версией структуры, я старался, чтобы она удовлетворяла этим требованиям Шпета [Шпет 2007: 208—209].

В качестве (уже не первого) приближения предлагается вариант достаточно простой структуры сознания, включающей в свой состав три слоя и шесть компонентов их образующих. На протяжении предшествующего изложения постоянно шла речь о возможных образующих (голосах) сознания, пространство которых в принципе не ограничено. В его образовании (формировании, развитии) участвуют внешний и внутренний миры, поведение и деятельность индивида, и, что не менее важно, участвует и оно само. Проблема сознания, конечно, далеко выходит за «пределы структуры поведения» (Выготский) или «структуры предметной



деятельности» (Леонтьев). С равным основанием мы можем сказать, что проблематика структуры поведения и деятельности есть проблема структуры сознания. Координатами, контекстом, в которых нужно размышлять о сознании, являются жизнь, бытие, мир. Верно и то, что задача состоит в том, чтобы ограничить число образующих сознание компонентов с тем, чтобы его структура была обозримой и в то же время, если и не отвечала *всем* перечисленным выше свойствам сознания, то, по крайней мере, не противоречила им. Главными свойствами, которыми должна обладать структура, являются многоголосие (полифония), открытость миру, диалогизм, участность в бытии, спонтанность, рефлексивность, свобода, развитие и саморазвитие как целого сознания, так и его образующих. Не менее важно, чтобы структура не закрывала, а открывала «сферу разговора», обладала порождающими силами, содержала элементы недосказанности и была способна к «сверхсказанности», приглашала к размышлениям по поводу загадок и тайн сознания. Например, каким образом у героини баллады «Пария» В. Гёте сочетаются *мудрое духовное воление и дикое действие?*

Естественно, что как выделяемые слои, так и образующие их компоненты не должны быть чужеродными друг другу, иначе взаимодействие между ними будет невозможно, они просто не будут узнавать друг друга. Такому взаимодействию не противоречит постоянное столкновение в сознании выразимого и невыразимого. Еще одна загадка сознания состоит в том, что в его структуре нет «причин» и «следствий» в привычном понимании этих слов. Есть только взаимодействие образующих (голосов), распределение их активности.

Открытость структуры сознания, как и открытость складывающихся у человека образа мира, действия и мысли, делает ее творческой. Я не стану сейчас вдаваться в дискуссии по поводу наличия или отсутствия творческого потенциала в открытых структурах, которые велись и ведутся по поводу двух книг У. Эко — «Открытое произведение» [1962/2004] и «Отсутствующая структура» [1968/1998]. Н. С. Автономова следующим образом резюмировала эти дискуссии: «Между той или иной волей-неволей прорисовалась альтернатива: если речь идет об открытости творческого акта, порождающего произведение, то приходится отказаться от мысли о структуре, признать, что она не существует. В течение последнего полувека этот ход мысли сильно влиял на умы исследователей: если «открытая», то не структура, а если «структура», то какая уж тут открытость? А потому — долой структуру» [Автономова 2009: 8—9]. С точки зрения автора, структура не только не исключает творческого акта, «открытого произведения», но даже в известном смысле является его условием. Завершая свой объемный труд, Автономова пишет: «В общем и целом открытая структура — это стык между дискурсивно упорядочен-



ным, собранным и интуитивно открытым, воображаемым, фантастическим. Точнее, даже не стык, но момент соразмерности сил бытия ( в данном случае сил бытия мысли), когда упорядоченность не исключает воображения, а раскованность полета не противоречит импульсу собирания» [Там же: 436]. Перефразируя высказывание О. Мандельштама о культуре, можно сказать, что структура всегда больше себя самой на доструктурное сырое бытие. Структурирование последнего и есть творческий процесс в прямом и полном значении этого слова. Точно так же и сознание избыточно: если воспользоваться терминами М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского, оно всегда больше себя самого на «действительное положение вещей».

Предлагаемая мною версия структуры включает три слоя: бытийный, рефлексивный и духовный. Речь идет не о генетической последовательности и иерархической соподчиненности. Это, скорее, слабо дифференцированная гетерархия, формирование которой происходит одновременно и параллельно. Она диалогически (драматически) складывается в пространстве *Между*. Между Я — Ты (или Я — Другой), между Я — Мир и между значениями и смыслами. Согласно М. Буберу, М. М. Бахтину, Л. С. Выготскому, пространство *Между* есть событийное пространство человеческой жизни. Бытийный (экзистенциальный) слой сознания образуют биодинамическая ткань живого движения и действия и чувственная ткань образа. Рефлексивный слой образуют значения и смыслы. Наконец, духовный слой образуется в совокупной жизнедеятельности и в совокупном протообщении Я — Ты (другой). Разумеется, на первых этапах формирования духовного слоя сознания «Я» следует понимать как потенциальное. Подробное описание структуры сознания будет дано далее. Биодинамическая ткань столь же избыточна по отношению к уже освоенным скупым, экономным движениям, действиям, жестам, как избыточны степени свободы кинематических цепей человеческого тела (см. [Бернштейн 1966]). Она представляет собой «строительный материал» поведения и деятельности. Аналогичным образом, столь же избыточная чувственная ткань представляет собой строительный материал образа. Оба вида ткани равно необходимы для построения образа мира и целесообразного действия в нем. Развернутое во времени движение, совершающееся в реальном пространстве, постепенно трансформируется в симультанный образ пространства, как бы лишенный координаты времени. В свою очередь, пространственный образ, как сжатая пружина, может развернуться во временной рисунок движения. Другими словами, действие и образ попеременно выступают то как внешняя, то как внутренняя форма. Для иллюстрации взаимодействия биодинамической и чувственной ткани подходит образ ленты Мёбиуса. Близкий к ней образ представлен на рисунке Эшера «Кожура апельсина» (рис. 1).



*Рис. 1. М. Эшер. Кожура апельсина*

На бытийном уровне сознания решаются задачи фантастические по своей сложности. Строятся не только образы мира и образы действий (поведения) в этом мире, но и преодолевается избыточность того и другого, а в пределе – создается способность свободного (полнезависимого) действия-поступка в мире. Замечательным свойством биодинамической ткани является ее собственная способность к чувствительности (видение движения изнутри). При этом она обладает двумя видами чувствительности: чувствительность к ситуации и чувствительность к возможности достигающего исполнения. Чередование их по фазе с частотой несколько раз в секунду представляет собой основу неосознаваемой (фоновой) рефлексии, на основе которой строятся более высокие формы рефлексивного поведения (см. [Гордеева, Зинченко 2001]).

Рефлексивный слой сознания образуют текст и смысл, между которыми устанавливаются диалогические отношения. Как говорилось выше, в данном контексте текст следует понимать во внелингвистическом смысле. Текстом может быть любое событие, включая природное. Из текста извлекается (или вчитывается свой) смысл. Извлеченный смысл немедленно или с задержкой означает, становится текстом высказы-



вания, поведения, деятельности, поступка. Для простоты можно описать это в терминах взаимоотношений значений и смыслов. На пересечении противоположно направленных актов — осмысления значений и означения смыслов — образуются значения второго порядка или со-значения, в которых сливаются объективное и субъективное. Слияние смыслов и значений в со-значениях — это и есть необходимое условие и благоприятная почва для осознанной рефлексивной оценки ситуации и своих возможных действий в ней.

Наконец, духовный слой сознания образуют взаимодействующие: Я — Другой. Это хорошо изученный и бесконечный сюжет. Последствия и «продукты» такого взаимодействия неисчислимы. В нем складываются базовые чувства доверия/недоверия к миру, складываются и высшие человеческие чувства любви к ближнему. Основанием для использования эпитета «духовный» применительно к этому слою сознания является то, что главным в его становлении является любовь матери к своему чаду. Такая любовь есть высшее проявление человеческого духа (независимо от того, подозревает ли она об этом или просто любит). Именно в этом слое сознания образуется представление о Я, которое затем разделяется на «Я — второе Я». В предложенной структуре не выделены «блоки» чувств и переживаний. Они в ней присутствуют латентно. Напомню, что А. А. Ухтомский определял функциональные органы, к которым относятся образ, действие, мышление, да и само сознание, как сочетание сил. Так же он определял и функциональные состояния индивида, к числу которых относятся не только состояния сна, бодрствования, утомления, напряженности, но человеческие чувства, которые могут становиться доминантами души. Неожиданное подтверждение подобной трактовки чувства находим у Б. Пастернака справедливо заметившего, что «в рамках сознания сила называется чувством» [Пастернак 1985: 174]. Соединение аффекта с интеллектом, чувства с понятием, согласно Л. С. Выготскому, есть свобода.

Все компоненты предложенной структуры взаимодействуют друг с другом не только по горизонтали, но и по вертикалям и диагоналям.

Если (до или без детального описания) представить предложенную структуру в целом, то рефлексивный слой не случайно занимает в ней промежуточное положение между бытийным и духовным слоями. Рефлексивный слой, наряду со своими собственными функциями, выполняет по отношению к другим слоям своего рода контрольные функции: он не позволяет бытийному слою слишком заземляться, погружаться в быт, а духовному — чрезмерно воспарять, вовсе отрываться от реальности и растворяться в мифах. Не строить Вавилонские башни, а следовать принципу О. Мандельштама: «Мы поднимаемся только на те башни, которые можем построить».



У автора нет шансов сделать полный обследовательский тур вокруг многогранного сознания, как и нет шансов рассмотреть его грани изнутри. К тому же после достаточно сложного текста читателю нужна передышка. Поэтому я временно откладываю разговор о структуре сознания и обращаюсь к философско-поэтическим размышлениям и представлениям о времени и пространстве жизни сознания (глава 3). За ней вновь последует более строгий текст, посвященный опыту визуализации хронотопа сознательной жизни.

## ГЛАВА 3

### ЖИВОЕ ВРЕМЯ (И ПРОСТРАНСТВО) В ТЕЧЕНИИ ФИЛОСОФСКО-ПОЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

*Настал черед подумать самому  
О времени, и долгом и растратном, —  
о пополудни детства невозвратном,  
куда заказан путь, — а почему?*

Р. М. Рильке

*Какое, милые, у нас  
Тысячелетье на дворе?*

Б. Пастернак

*Земля гудит метафорой.*

О. Мандельштам

В психологии кажется обычным рассматривать любой психический процесс, будь то восприятие, память или мышление, как имеющий предметно-смысловое содержание. Но уже сложнее обстоит дело с протяженностью этих процессов во времени и их пространственностью. Первая сложность связана с тем шокирующим свойством психического, что оно трансформирует время, сжимая его или растягивая и даже заставляя «течь вспять». Поэтому ученые предпочитают временную протяженность психического, в том числе и осознаваемого, оставить искусству, которое, впрочем, неплохо справляется с нею и умеет не только «остановить мгновение», но и показать в нем настоящее, прошлое и будущее. Однако основная трудность относится к возможной пространственности психических процессов и их продуктов. Ведь в случае искусства ясно, что стоит нам мысленно лишить, например, изобразительный жанр пространства, как мы тем самым уничтожим его. Почему же мы с лег-



костью необыкновенной проделываем подобную варварскую процедуру с психической реальностью? Нам напоминают, что о пространственности психического в соответствии с декартовым противопоставлением души и тела говорить вовсе не принято. Итак, мы получаем следующую картину. Психическое обладает предметно-смысловой реальностью, которая, существуя во времени (да и то передаваемом в компетенцию искусства), не существует в пространстве. Отсюда обычно и возникает банальная идея поместить эту странную реальность, то есть психическое, в пространство мозга, как прежде помещали его в пространство сердца, печени и т. п. Ведь обыденному сознанию легче приписать нейрональным механизмам мозга свойства предметности, искать в них информационно-содержательные отношения и объявить предметом психологии мозг, чем признать реальность субъективного, психического и тем более признать за ним пространственно-временные характеристики.

Нужно сказать, что подобный ход мысли можно обнаружить не только у физиологов, но и у психологов. Следствием его является то, что в психологии термин «объективное описание» нередко употребляется в качестве синонима термина «физиологическое описание», а «психологическое» — в качестве синонима «субъективное».

Попробую извлечь уроки для психологии из философско-поэтической мысли. Говоря о ней, я в равной степени подразумеваю философские мысли поэтов и поэтические мысли философов. Я призову на помощь поэтов и мыслителей, которые могли слышать *обертону и шум времени*, даже *немеющее время*, ощущать его субстанцию, преодолевать сопротивление, и вообще общались с ним «на ты», как с действующим лицом. Мало этого, они очеловечивали и одухотворяли время, и не только время. И. Бродский верил, возможно, наивно, что обращение поэта к каждому человеку «превращает его из общественного животного в личность». А О. Мандельштам говорил, что любовь к стихам — это прививка от пошлости.

Едва ли можно сказать, что время для поэзии — земля обетованная, но она о нем знает не понаслышке. Знает много хорошего и разного, светлого и печального. Такое знание связано с ее природой. Поэтическое пространство и поэтическая вещь — по словам О. Мандельштама — четырехмерны. Как минимум, четырехмерна и психологическая реальность. *Поэтическая материя* (этот термин использовали Г. Гейне, О. Мандельштам, Е. Г. Эткинд и др.) и психологическая реальность близки до неразличимости.

Общее основание не только сходства, но и взаимодействия, взаимопроникновения обоих видов реальности состоит в том, что человек развивающийся не ограничивается восприятием внешнего, а погружается во внутреннюю форму другого человека, слова, символа, произведения искус-





ства. Посредством подобных актов он строит свою собственную внутреннюю форму, а также внешние формы своего поведения и деятельности [Зинченко 2000а]. Это справедливо и для аффективно-смысловых образований, для высших чувств, которые в искусстве, в том числе и в поэзии, вполне объективны (В. В. Кандинский, Г. Г. Шпет, Л.С. Выготский).

По словам А. С. Пушкина, *Любови нас не природа учит...* Именно песни Петрарки и Данте стали определителями поведения дальнейшего человечества (А. А. Ухтомский). Сказанное справедливо и для нравственности, для этики. Историк М. Я. Гефтер, размышляя об этом, спрашивал: какой смысл правого и неправого в «Гамлете», если все погибают? И отвечал: смысл в осознании трагедии, во внесении ее в себя. Надеюсь, читатель сам решит, что из поэтического материала, присутствующего в тексте, внести в себя, сделать своим.

Психологи лишь сравнительно недавно заподозрили, что изучаемая ими реальность имеет не только четвертое, но еще и пятое — смысловое измерение, преобразующее, реорганизирующее пространство и время. В это пятое, а возможно, и первое (разумеется, не по хронологии, а по значимости) измерение укорененного в бытии смысла поэзия проникла значительно раньше науки. Поэты же описали, как человек проникает в смысл бытия или открывает его в себе, в своем бытии:

*Нам четырех стихий приязненно господство,  
Но создал пятую свободный человек:  
Не отрицает ли пространства превосходство  
Сей целомудренно построенный ковчег?*

О. Мандельштам

Это не самые прозрачные строчки поэта. Они имеют избыток степеней свободы колеблющегося смысла. Четыре стихии — небо, вода, земля, огонь, объединенные пространством. Пятой стихией может быть созданное свободным человеком время. Но это же и ковчег, в котором, как известно, может быть «всякой твари по паре». В нем есть место времени, языку, памяти, сознанию, смыслу, символу, да и сам ковчег — символ. Но одновременно и вещь. Значит, свободный человек не только осуществляет себя, свои смыслы во времени, но и создает, овеществляет их и тем самым преодолевает время. О вещности смыслов писали Э. Гуссерль, Г. Г. Шпет, Л. Витгенштейн. О материальных носителях смысла, так сказать, о телах смысла, говорил М. М. Бахтин. Психологии еще предстоит осмыслить их идеи о смысле. Какой бы ни была пятая стихия у О. Мандельштама, важно, что она «превосходнее пространства». В «Разговоре о Данте» он еще более категоричен: поэзия «с потрясающей независимостью водворяется на новом, внепространственном поле действия, не столько рас-



сказывая, сколько разыгрывая природу при помощи орудийных средств, в просторечье именуемых образами» [Мандельштам 1987: 108]. Поэт водворяет ее и на новом вневременном поле:

*Чтоб полной грудью мы вне времени вздохнули  
О луговине той, где время не бежит.*

Проникая в эти суровые пространственно-временные определения бытия или поднимаясь над ними, поэзия сохраняет их чувственное содержание или наполняет своим собственным. В любом случае, в искусстве абстрактные категории «пространства» и «времени» не утрачивают «корня» конкретности. Тем самым поэзия и искусство преподают поучительные уроки науке, предвосхищают ее будущие результаты и помогают осмыслить уже имеющиеся.

Попробую последовать вслед за ними, не беря на себя никаких предварительных обязательств. Заинтересованному читателю будет предложено поле преимущественно поэтических ассоциаций, связанных с пространством и временем, на основании которых он при желании сможет построить отличное от моего собственное пространство культурных и жизненных смыслов, относящихся к хронотопии сознательной и бессознательной жизни. Не исключено и построение научных смыслов. К сожалению, множества культурных и научных смыслов далеко не всегда совпадают, в лучшем случае они пересекаются. Поэтому я воздержусь от критических оценок прозрений, принадлежащих художникам. Порекомендую читателю следовать совету специалиста по русскому классицизму А. В. Западава — проникать *в глубь строки*, в поэтическую материю, в смысловую ткань текста, и совету Р. М. Рильке — *вглядываться в строки, как в морщины задумчивости*.

Естественно начать текст о пространстве и времени с их характеристики. М. К. Мамардашвили на вопрос, что такое время, отвечает: «Оно есть предельное отличие предмета от самого себя. То есть мы отвлекаемся от всех других отличий предметов. Мы говорим: время есть отличие предмета от самого себя. Как пространство есть отличие одного предмета от другого» [Мамардашвили 1995: 233]. Применительно к живому — такие отличия есть состояния, вне изучения которых наука о живом, в том числе и психология, невозможны. На вопрос, что такое жизнь, Мамардашвили отвечает: «Живое, по нашему интуитивному пониманию и ощущению, отличается от мертвого тем, что оно всегда может быть иначе. Быть живым — это быть способным к другому» [Там же: 204]. Такое другое С. С. Хоружий называет бытийной Альтернативой. Соответственно, время существования осмысливается как время Альтернативы [Хоружий 2001: 58]. Философам вторит поэт (или они вторят ему!):



*Время больше пространства. Пространство — вещь.  
Время же, в сущности, мысль о вещи.  
Жизнь — форма времени. Карп и лещ —  
сгустки его. И товар похлеще —  
сгустки. Включая волну и твердь  
суши. Включая смерть.*

И. Бродский

Я не преследую цели концептуализировать время. Моя задача проще. Речь идет о том, чтобы составить представление о времени и поделиться им с читателем. Время, действительно, суровое определение бытия. Самое гениальное решение, принятое или реализованное с опозданием, равносильно ошибке, а иногда опоздание влечет за собой трагедию, катастрофу. Человека характеризует *избыток недостатка* (Ж. Батай) или *фундаментальное неблагополучие* (С. С. Хоружий), постоянно порождающие смятение, беспокойство, импульс к действию, различные формы активности, деятельности. Избыток недостатка и фундаментальное неблагополучие осмыслены лишь в том случае, если человек обладает *избытком возможностей* для их преодоления. И такой избыток у человека имеется: *Нам союзно лишь то, что избыточно*, говорил О. Мандельштам. С избытком ли недостатка или с избытком возможностей, или и того и другого вместе связана неизвестная ленивым и нелюбопытным «неудержимость онтогенеза» (А. Я. Гурвич), т. е. изменения себя во времени, раскрытия своих возможностей, приобретения новых. При этом жизненный мир огромен, он может быть привлекательным, опасным, ужасным, а время всегда ограничено, его всегда не хватает. А в динамичном мире его не хватает катастрофически. Отсюда и старинное китайское проклятие: «Чтоб тебе жить в эпоху перемен». Выход состоит в том, чтобы научиться оперировать временем, для чего полезно кое-что знать о нем. Попробуем начать в этом разбираться.

Человек живет в пространстве времен: в прошлом, в настоящем, в будущем, в безвременье, во времена временщиков, в межвременье, в параллельном времени и, наконец, как это ни удивительно, иногда даже в счастливом времени. Порой он оказывается вообще вне времени: «время стоит». При этом в каком бы времени он ни находился, или каким бы ни было причудливое сочетание времен, в каждый момент времени в нем присутствуют все «три цвета времени» (или он сам в них присутствует?). Когда рвется связь времен, настоящее без примеси прошлого и будущего вызывает страх, ужас. Полное настоящее, включающее прошлое и будущее, заставляет иногда воскликнуть: *Остановись, мгновенье, ты прекрасно*, или: *ты неповторимо*.

Строго говоря, каждый миг человеческой жизни представляет собой элементарную, разумеется виртуальную, единицу вечности. Если бы это



было не так, у человека никогда бы не возникла идея вечности. Далеко не каждый миг жизни очеловечен. Бывает бесчеловечное время. Оно смягчается воображением. В своих мечтах, которые, конечно, содержат не только временную, но и предметно-пространственную составляющую, люди живут, как минимум, в приличном времени. Например, ранний А. Блок:

*Белой мечтой неподвижно прикован  
К берегу поздних времен.*

У зрелого поэта находим иное:

*Что же делать, если обманула  
Та мечта, как всякая мечта...*

Аналогичное расхождение между мечтами и трагической реальностью мы находим у О. Мандельштама. В юные годы поэт пишет:

*Будет и мой черед —  
Чую размах крыла.  
Так — но куда уйдет  
Мысли живой стрела?*

В воронежских стихах иное:

*Научи меня, ласточка хилая,  
Разучившаяся летать,  
Как мне с этой воздушной могилою  
Без руля и крыла совладать.*

Реальное время непрозрачно и далеко не для всех составляет проблему. Все претерпеваемые, освоенные и преодоленные виды времени, как, впрочем, и освоенные виды пространства, человек носит с собой. Не только носит, но и преобразует, как наяву, так и во сне. Их виртуальность не должна смущать. Фиксируясь в слове и образе, они воспринимаются реальнее, чем сама действительность. О реальности неосязаемого мира, например сновидений, задолго до психоанализа писал Ф. И. Тютчев:

*Как океан объемлет шар земной  
Земная жизнь кругом объята снами.*

С. Л. Франк, комментируя эти строки, пишет: «Континенты, твердая почва — это есть «действительность»; океан же, со всех сторон объемлющий земной шар, это «сны», явления «субъективного порядка», которые однако *есть*, принадлежат к реальности, хотя и не входят в состав



действительности» [Франк 1990: 259]. И. Бродский даже утверждал, что реальность и сон — это тавтология, так как толкование сновидений начинается с толкования реальности. Марина Цветаева не стала бы спорить с И. Бродским. Она не только знала, что *уровень бреда выше уровня жизни*, но испытала это на себе. Правда, сновидение, даже кошмарное, безопасней, чем действительность, и учит тому, что время может течь вспять.

Как мы видим, мысль поэтов смыкается с мыслью философа. Естествоиспытатель и мыслитель А. А. Ухтомский со всей категоричностью заявлял, что субъективное не менее объективно, чем так называемое объективное. В этом же духе высказывался и А. Эйнштейн, говоря о мире, *заполненном нами же созданными образами*. П. А. Флоренский говорил о пневмосфере и духосфере, а В. И. Вернадский — о ноосфере как о реальности. Эти образы, в том числе созданные художниками и учеными образы времени и пространства, бытийны, онтологичны, хотя далеко не всегда этичны, как, например, различные утопии.

Следует еще раз обратить внимание на различие «реального» и «действительного», о котором писал С. Л. Франк. Порожденные человеком аффективно-смысловые и значащие образования вполне реальны, но далеко не всегда действительны. Они таковыми могут стать или не стать. Но в силу своей реальности, они нередко принимаются за действительность. Поэтому перед человеком всегда стоит рефлексивная задача дифференциации им самим порожденной реальности, в том числе собственных образов пространства и времени, от действительности. Не только им самим, но и другими. Отличение иллюзий от реальности, а фальши от подлинности — задача не из легких.

Смерть также имеет свое время, но это время особое: оно перестает быть действующим лицом и не является календарным. Со ссылкой на Лукреция Бродский пишет, что мертвые (или их души?) свободны от причинности. Знание, доступное им, — знание о времени — всё время. Не знаю, как в смерти, но доступное поэтам знание уже при их жизни далеко выходит за ее пределы. Они не скрывают этого. По выражению А. Белого, поэзия — это *пророчество*. И действительно, его слова, сказанные в 1911 году:

*Мир рвался в опытах Кюри  
Атомной, лопнувшей бомбою, —*

стали пророческими. Напророчил и В. Хлебников:

*Плыл я на «Курске» судьбе поперек.*

О. Мандельштам предпочитал говорить не о пророчестве, а о понимании. В. Л. Рабинович в статье, посвященной «Времени Кандинского



в большом времени XX века», написанной совместно с А. Н. Рылевой, называет В. В. Кандинского не пророком, а таймером века. Авторы представляют время художника (думаю, это же относится к выдающимся поэтам) двубытийно: время как категория его художественной и рефлексивной практики и собственно время его жизни как особого произведения на фоне жизни его же века. Так *жизнь текста* становится *текстом жизни* [Рабинович, Рылева 1999: 46]. Разумеется, текстом жизни не только самого художника, поэта, ученого. По словам В. В. Набокова, жизнь подло подражает художественному вымыслу. К счастью, не только подло... В этом круговороте трансформаций жизни текста в текст жизни и текста жизни в жизнь текста решающую роль играют то ли прекрасные, то ли творческие порывы души. Хотя их происхождение таинственно и неожиданно, без них подобные трансформации невозможны.

Вернемся к смерти, которая, несмотря на убеждение подавляющего большинства людей, что умирают только другие, присутствует и в настоящем:

*Когда б не смерть, то никогда бы  
Я не узнал, что я живу.*

О. Мандельштам

Замечательно удивление поэта:

*Неужели я настоящий,  
И действительно смерть придет.*

По поводу смерти А. Н. Скрябина О. Мандельштам писал: «Она не только замечательна как сказочный посмертный рост художника в глазах массы, но и служит как бы источником этого творчества, его телеологической причиной. Если сорвать покров времени с этой творческой жизни, она будет свободно вытекать из своей причины — смерти, располагаясь вокруг нее, как вокруг своего солнца, и поглощая его свет» [Мандельштам 1990, 2: 157].

Сказанное о смерти соответствует не очень оптимистическому заявлению Р. М. Рильке, что человек рождается со своей смертью и всегда носит ее с собой. Поэт хотел умереть *своей смертью*. В. Хлебников, как мне кажется, вполне серьезно написал в «Автобиографической заметке»: *Вступил в брачные узы со Смертью и, таким образом, женат*. Рильке и Хлебникову вторит Т. Элиот: *В моем начале мой конец*. В.С. Соловьев в поэтическом пристрастии к смерти увидел светлую сторону:

*Безумье вечное поэта —  
Как старый ключ среди руин ...  
Времен не слушаешь запрета,  
Он в смерти жизнь хранит один.*



Не буду спорить с *философом*, умершим в 1900 г. Его посмертная и очень не простая на Родине судьба продолжается в новом тысячелетии, и конца ей не видно. Смерть тоже себе на уме, заботится о *полноте* своего времени:

*Тысячелетняя отповедь небытию!  
Разве что смерть, мастерица молчать и считать,  
время ссужая нам, выгоду помнит свою.*

Р. М. Рильке

И. Бродский со свойственной ему категоричностью сказал: *Время создано смертью*. Давние оксюмороны *мертвая жизнь* и *живая смерть* имеют смысл, который до конца еще не разгадан. Во всяком случае, смерть щедрее посредственности, которая, если бы могла распознать талант, задушила бы его в колыбели.

Так или иначе, но, благодаря отчетливому или смутному осознанию неотвратимости конца, смертные все же догадались подарить бессмертие богам, сотворив для себя виртуальные вечность и бесконечность вместе с достаточно призрачной надеждой сохраниться в памяти потомков: *На века творили вечность мы веками* (И. Бродский). И создали для себя захватывающее зрелище, называемое культурой. И об этом же: *Смотрю в века, живу в минутах* (Н. Гумилев). Так что иногда надежда и приложенный к ней труд все же себя оправдывают.

Смерть достаточно устойчивый сюжет поэзии потому, что, несмотря на памятование о ней, сама она остается непонятной. Парадокс в том, что в непонятности смерти О. Мандельштам увидел силу культуры [Мандельштам 1987: 161], ибо творчество, по его словам, все же происходит:

*В сознании минутной силы,  
В забвении печальной смерти.*

Причина этого состоит в том, что в моменты — периоды творчества человек испытывает ощущения-чувства собственной порождающей активности (М. М. Бахтин), в предельных случаях — одержимости, вдохновения, он сам находится в потоке деятельности или деятельность — течет через него. А там, где рождение, нет места смерти.

О. Мандельштам говорил о *пространства внутреннем избытке*. Равным образом, в человеке присутствует и внутренний избыток времени, даже, возможно, в большей степени, чем пространства. Возможно, что время, действительно старше и больше пространства и умнее. Когда человек не умеет его укрощать, избыток превращается в дефицит времени. Но этот же избыток времени собирается в *мгновении — длении*,



в вечном мгновении, в бесконечной одновременности, в вечном теперь; благодаря ему возникают *состояния абсолютной временной интенсивности* (Г. Г. Шпет), возникает *актуальное будущее поле* (Л. С. Выготский), или *мир чудовищной актуальности* (М. К. Мамардашвили), когда *меньше года длится век* (Б. Л. Пастернак). М. М. Бахтин такие состояния называл *вневременным зиянием между двумя моментами времени*. По-видимому, именно в таком зиянии или в зазорах длящегося опыта зарождаются превращающиеся в текст порывы. В. Л. Рабинович предложил для подобных удивительных мгновенных состояний удачное наименование — *Мегамиг*. М. К. Мамардашвили идентифицировал такие мгновения с моментами «здесь и теперь», с актами «когито»: «Акт «когито» — это момент привилегирования настоящего, на которое поляризуется мир, и это настоящее в строгом смысле слова не есть один из моментов течения времени, где есть будущее, перетекающее в настоящее и из настоящего перетекающее в прошлое. Отнюдь. Здесь имеется в виду полнота акта в вертикальном разрезе по отношению к горизонтам течения времени» [Мамардашвили 2000: 235]. И далее М. К. Мамардашвили оптимистически разъясняет, что нашим бодрствованием, нашим вертикальным стоянием будет скован поток. Во всяком случае, такого шанса он не отвергает. Иное дело, как им воспользуется отдельный человек или целое поколение?!

Бахтинское пограничье, где располагается культура, справедливо и для времени. В. Л. Рабинович пишет: «⟨...⟩ все то, что *на границах* встретилось здесь. *Здесь и теперь* как свершения всех времен — *прошедшего и будущего, но в пафосе настоящего...*» [Рабинович, Рылева 1999: 41]. Разумеется, не все настоящее столь пафосно. Есть и обыденность, когда, несмотря на все перечисленное, среди разнообразных цепей *будет время тянуться годами* (Р. М. Рильке).

Актуальное время вбирает в себя прямую и обратную временные перспективы. Они могут быть весьма обширными, даже беспредельными, могут и съеживаться, сжиматься. Напомню вечно актуальное для России:

*А вы, часов кремлевские бои,  
Язык пространства, сжатого до точки.*

О. Мандельштам

Симультанное восприятие пространства (предметного мира) — не новость. Симультанность распространяется и на восприятие времени. Прислушаемся или вчитаемся в воспоминания П. А. Флоренского о своем детстве: «На Аджарском шоссе я с детства приучился видеть землю не только с поверхности, а и в разрезе, даже преимущественно





в разрезе, и потому на самое время смотрел сбоку. Тут дело совсем не в отвлеченных понятиях, и до всего указываемого мною, чрезвычайно легко подойти, руководствуясь рассуждениями. А дело здесь в воссавшихся спервоначала и по-своему сложивших всю мысль привычках ума: известные понятия, вообще представляющиеся отвлеченно возможными, сделались во мне приемами мышления, и мои позднейшие религиозно-философские убеждения вышли не из философских книг, которых я, за редкими исключениями, читал всегда мало и притом неохотно, а из детских наблюдений и, может быть, более всего — из характера привычного мне пейзажа... В строении моего восприятия план представляется внутренне далеким, а поперечный разрез — близким; единовременность говорит и склонна распастыся на отдельные группы предметов, последовательно обозреваемые, тогда как последовательность — это мой способ мышления, причем она воспринимается как единовременная. Четвертая координата — времени — стала настолько живой, что время утратило свой характер дурной бесконечности, сделалось уютным и замкнутым, приблизилось к вечности. Я привык видеть корни вещей. Эта привычка зрения потом проросла все мышление и определила основной характер его — стремление двигаться по вертикали и малую заинтересованность в горизонтали» [Флоренский 1992: 99]. Это детское мышление можно обозначить как разумное, отличающееся от обыденного и от рассудочного. «Единовременная последовательность» — это не «от сих — до сих» и не «почему сие есть в пятых?» Примечательно, что в детских наблюдениях пространство трансформировалось в хронологию, во время, которое становилось средством интерпретации пространства. Хронос и топос сливались в одно, в хронотоп. Весьма существенно, что такой тип мышления порожден вниманием и любовью к природе.

Приведу близкое по смыслу автобиографическое признание О. Мандельштама, сделанное им в «Разговоре о Данте»: «Черноморские камушки, выбрасываемые приливом, оказали мне немалую помощь, когда созрела концепция этого разговора. Я откровенно советовался с халцедонами, сердоликами, кристаллическими гипсами, шпатами, кварцами и т. д. Тут я понял, что камень как бы дневник погоды, как бы метеорологический сгусток. Камень не что иное как сама погода, выключенная из атмосферического и упрятанная в функциональное пространство. Для того чтобы это понять, надо себе представить, что все геологические изменения и самые сдвиги вполне разложимы на элементы погоды. В этом смысле метеорология первичнее минералогии, объемлет ее, омывает, одревливает и осмысливает.

Прелестные страницы, посвященные Новалисом горняцкому, штейгерскому делу, конкретизируют взаимосвязь камня и культуры, выращивая культуру как породу, высвечивают ее из камня — погоды.



Камень — импрессионистский дневник погоды, накопленный миллионами лихолетий; но он не только прошлое, он и будущее; в нем есть периодичность. Он алладинова лампа, пронцающая сумрак будущих времен.

Соединив несоединимое, Дант изменил структуру времени, а может быть, и наоборот: вынужден был пойти на глоссалию фактов, на синхронизм разорванных веками событий, имен и преданий именно потому, что слышал обертона времени» [Мандельштам 1990: 251].

Тот же ход мысли, связанной с камнем, мы находим у Р. М. Рильке:

*И окаменелость выдает  
небывалое — и тем неожиданней  
вечное безмолье всех созданий  
громогласным действием предстает.*

О. Мандельштам сочувственно излагает ход мысли А. Бергсона, который «рассматривает явления не в порядке их подчинения закону временной последовательности, а как бы в порядке пространственной протяженности. Его интересует исключительно внутренняя связь явлений. Связанные между собой явления образуют как бы веер, створки которого можно раздвинуть во времени, но в то же время он поддается умопостигаемому свертыванию» [Там же: 173]. При таком ходе мысли место проблемы причинности занимает проблема связи явлений, что делает возможным сохранение единства в вихре перемен. Это же дает возможность человеку сохранять свою идентичность (если она была найдена, построена) в том же вихре перемен.

У о. Павла такой тип мышления сложился в детские годы. Думаю, что и у О. Мандельштама он сложился довольно рано. Его первая книга стихов называлась «Камень». Может быть, это название от Петербурга — *petros* — камень, а может быть, и от халцедона или сердолика. Поэт, как и ученый, увидел в камне четвертое измерение, задумался о его происхождении. Это и есть теоретическое отношение к предмету. Флоренский и Мандельштам как бы построили модели предметов возможного научного исследования. Именно о развитии такого мышления в начальной школе заботились В. В. Давыдов и Д. Б. Эльконин.

Теоретическое мышление о корнях, истоках, о происхождении и развитии — это живое мышление, так как оно само вырастает из живого движения, живого созерцания, предметного действия и до-теоретического живого знания. В конечном счете — из *живой жизни*.

Время имеет не только астрономическое, но и энергичное измерение: силы притяжения прошлого и будущего не равны. Есть *цепь, связывающая с прошлым, и луч — с будущим* (В. В. Кандинский). Оно содержит и аффективную, порой трагическую составляющую:



*Прошлое страстно глядится в грядущее.  
Нет настоящего. Жалкого нет.*

А. Блок

Бл. Августин говорил о том, что только через напряжение действия будущее может стать настоящим. Без напряжения действия будущее навсегда останется там, где оно есть. Августин, конечно, имел в виду потребное будущее: непотребное приходит само, становясь жалким настоящим. Бывало и такое, что независимо от воли и желания индивида ли, социума ли «Кол из будущего надвигался на улицу, полную запаха вчерашних слов и понятий. Лишь верхние чердаки спаслись от потопа других времен. Подвалы были затоплены» [Хлебников 1987: 571]. Поэт оказался поразительно точен. Большевики вначале запретили бессознательное (1925 г.). А в 1929 г. — год «великого перелома» (*перемола*) — «светлое будущее» затопило *верхние чердаки*, и время лишилось сознания. Чтобы его вернуть, мало осудить прошлое. Необходимо покаяние, что значительно труднее.

В менее трагических случаях будущее через напряжение действия тоже должно идти навстречу прошлому, искать его, самоутверждаться с его помощью, вписываться в него.

*Настоящее и прошедшее,  
Вероятно, наступают в будущем,  
Как будущее всегда наступало в прошедшем.  
Если время всегда настоящее,  
Значит, время не отпускает ...  
Ненастившее и настившее  
Всегда ведут к настоящему.*

Т. Элиот

Противопоказано лишать настоящее и будущее прошлого. Боязнь влияния, боязнь зависимости — это боязнь (и болезнь) дикаря, но не культуры, которая вся — преемственность, вся эхо, — говорил И. Бродский. И он же: *Настоящему, чтобы обернуться будущим, требуется вчера*. История культуры — это *летопись не прошедшего, а бессмертного настоящего* (О. Фрейденберг). Такое настоящее должно длиться, оно ожидает подобного же от будущего, иногда, правда, слишком долго. Образы прошлого и будущего входят друг в друга, преодолевая *перегородок тонкоробрость*, взаимно обогащают друг друга или пугают...

*Но учти, узы будущего и прошедшего  
Сплетенных в слабостях ненадежного тела,  
Спасают людей от неба и от проклятия,  
Которых плоти не вынести.*

Т. Элиот



Когда спасают, а когда и губят:

*Как в прошедшем грядущее зреет,  
Так в грядущем прошлое тлеет —  
Страшный праздник мертвой листвы.*

А. Ахматова

Все сказанное позволяет поверить в идею В. Хлебникова о существовании *Государства времен*. Примечательно, что о таком государстве писал замечательный поэт России, *в пространствах которой затерялось время* (А. Фет). Хлебников говорил, что он связал время с пространством. В *Государстве времен* будущее познается в настоящем. Время и пространство обмениваются своими функциями, время переходит в пространство: «Мой основной закон времени ... когда будущее становится благодаря этим выкладкам прозрачным, теряется чувство времени, кажется, что стоишь неподвижно на палубе предвидения будущего. Чувство времени исчезает, и оно походит на поле впереди и поле сзади, становится своего рода пространством» [Хлебников 1987: 14]. Но теперь уже пространством овремененным, осмысленным. По сути, поэт описал то, чему примерно в те же годы А. А. Ухтомский дал наименование *хронотопа*. «Государство времен» Хлебникова можно назвать *хроноутопией*. Ее место он нашел в *языковом пространстве*, становящемся единством *пространства — времени*. Сейчас трудно судить о мотивах, побудивших В. Хлебникова бороться за главенство времени, за свое время. У его современника, поэта Бориса Несмелова были аналогичные мотивы, вызванные тем, что «в борьбе с пространством инженерами случайно задавлен щенок времени» [Терехина 2001: 131]. Отсылаю читателя к упомянутой выше статье В. Л. Рабиновича и А. Н. Рылевой, в которой анализируется и воссоздается *Время — Пространство* Кандинского. Его «Синий всадник» соединяет в себе пространство и время, но является символом того же хронотопа, который беспредельно расширяется, что неминуемо влечет за собой задачи определения и изображения беспредельного. К беспредельности, конечно, стремятся не только художники. Такое стремление, видимо, в природе человека, хотя оно и не безопасно:

*И если — гибель, то виною  
Наш беспредельный к беспредельности порыв.*

Р. Фрост

Этот мотив хорошо знаком и русской поэзии: *Есть упоение в бою; стремление к краю: Постою на краю...* (В наше время порыв к беспредельности, к несчастью, сменяется практикой беспредела...)



Впоследствии хронотопу было найдено место в организации поведения и деятельности, сознательной и бессознательной жизни человека, в художественном произведении. В сочинениях М. М. Бахтина имеется множество примеров хронотопического изменения бытия — сознания. Это точки кризисов, переломов и катастроф, когда миг по своему значению приравняется к *биллиону лет*, т. е. утрачивает временную ограниченность (точки *на пороге*). Сюда же относится возможность в одно мгновение превратить ад в рай, перейти из одного в другой и т. п. Абсолютная временная интенсивность вызывает ассоциации с черной дырой, втягивающей в себя пространство. В жизни сознания это может быть «светлая дыра», не столько втягивающая в себя пространство и время, сколько открывающая их вкуче со смыслом. Вне смыслового измерения активный хронотоп в принципе невозможен:

*Ведь смысл, он размышлений плод,  
лишь краешек надкусит тот,  
кто мыслит до конца.*

Р. М. Рильке

Мысль об обмене пространства и времени замечательна сама по себе. Например, развернутое в пространстве и времени сукцессивное перцептивное действие сворачивается в симультанный, как бы лишенный координаты времени образ предмета или ситуации. Затем симультанный образ разворачивается в сукцессивное пространственное исполнительное действие, реализуемое посредством *живого движения*. В таких ситуациях имеет место не только обмен пространства на время, но и преодоление этих суровых определений бытия. Механическое движение есть перемещение тела в пространстве, а живое — преодоление пространства. Условием этого является преодоление самого себя, своих инерционных сил, своей апатии.

В. Хлебникова волновал общий строй времени:

*Помимо закона тяготения  
Найти общий строй времени,  
Основную мелкую ячейку времени и всю сеть.*

В поведении, в деятельности, в сознании человека такими ячейками являются действие, образ и слово. Они же конституируют *сеть*, а не горизонтальную ось или вертикальную ось содержательного времени, в которой — по справедливому замечанию Хлебникова — хронологическое время течет не линейно, а по запутанному переплетению различных ручьев. Возможно, хлебниковская сеть времени входит в многослойную ткань сознания или даже является ее основой. Проиллюстрируем



работу этой сети: «Время — чистая и неприкрашенная субстанция александрийца. Распределение времени по желобам глагола, существительного и эпитета составляет автономную внутреннюю жизнь александрийского стиха, регулирует его дыхание, его напряженность и насыщенность. При этом происходит как бы “борьба за время” между элементами стиха, причем каждый из них подобно губке старается впитать в себя возможно большее количество времени, встречаясь в этом стремлении с притязаниями прочих» [Мандельштам 1990: 163].

Аналогичное происходит в берущих начало от Н.А. Бернштейна кольцевых (преобразующихся сегодня в спиральные рефлексивные) моделях построения движений и действий. Они насыщены, даже перенасыщены различными когнитивными функциональными компонентами (узлами). Каждый из них имеет свою постоянную времени, и все они опутаны не только системой прямых и обратных связей, но и паутиной смыслов. Там тоже происходит *борьба за время*, обмен функциями, благодаря чему пространство образа трансформируется во время движения. В них не так-то просто определить, где начало, а где конец, а время (процесс организации движения) течет именно так, как описывал Хлебников [Гордеева 1995]. Любой сколько-нибудь сложный организм, от биологического до социального и космического, имеет гетерархическую, клеточную (ячеистую) структуру и, соответственно, множество времен.

В образе, по сравнению со словом и действием, происходит максимальная концентрация времени. Художники даже претендуют на изображение Вечности. Спрессованность, абсолютная временная интенсивность, внутренняя динамика, которые характеризуют образ и позволяют ему развертываться в действие, подобны закону развертывания математического числового ряда. Эта аналогия принадлежит Г. Г. Шпету. Близкие мысли мы встречаем и у О. Мандельштама: «Поэтические образы, так же как и химические формулы, пользуются знаками неподвижности, но выражают бесконечное движение» [Мандельштам 1987: 160]. Начальная энергия возможного развертывания, например, зрительного образа накапливается в процессе его формирования. По мере воплощения образа она может прирастать в действии, что представляет собой особую проблему.

Видимо, слово, образ и действие имеют не только свои постоянные времена. Они творят свое время, реорганизуют его. И. Бродский писал, что мы (поэты) здесь для того, чтобы узнать не только, что время делает с людьми, но что язык делает с временем. Бродский также приходит к мысли В. Хлебникова о том, что в «пространстве языка» осуществляется единство «пространства — времени». Бродский следующим образом комментирует строчку У. Х. Одена *Время боготворит язык*: «⟨...⟩ “обожествление” — это отношение меньшего к большему. Если время богот-



ворит язык, это означает, что язык больше, или старше, чем время, которое, в свою очередь, старше и больше пространства. Так меня учили и так я чувствовал. Так что, если время, — которое синонимично, нет, даже вбирает в себя божество, — боготворит язык, откуда тогда происходит язык? Ибо дар всегда меньше дарителя. И не является ли тогда язык хранилищем времени? И не поэтому ли время его боготворит? ... язык играет, чтобы реорганизовать время» [Бродский 1998: СLXIII]. Этот удивительный пассаж поэта, разумеется, не следует понимать буквально. С точки зрения любого поэта, пожалуй, кроме Гёте, «вначале было слово». Тора и Библия, где это впервые артикулировано, — тоже ведь поэтические сочинения. Бродский говорит о том, что чудесные превращения времени, происходящие в человеческой жизни, теснейшим образом связаны с природой языка. Я бы все же прислушался и к Гёте: «В деянии основа бытия». Действие — первый преобразователь времени, так как оно осуществляется в прямой и обратной временной перспективе. Их стягивание, схождение преобразует точку на стреле содержательного времени в *дление*.

Если читателю для описания индивидуального поведения человека «государство времен» Хлебникова покажется слишком торжественным или невероятным, пусть попробует возразить Л. Кэрроллу по поводу того, что *время — действующее лицо* со своим голосом, цветом, обликом, запахом... Ведь лицо (личность) выше государства! А раз лицо, то с ним, как минимум, следует быть вежливым.

*Время не любит удил.  
И до поры не раскроет свой рот.*

В. Хлебников

Оно имеет свой нрав. Лицо времени может быть беззаботным, хмурым, обремененным заботами. Время и бремя не только созвучны: *Золотая забота, как времени бремя избыть* (О. Мандельштам). У А. Блока и Н. Гумилева они почти синонимы. О лице времени нужно помнить всем, кто причастен к исследованию развития человека во времени. Вне категории развития психология как наука едва ли возможна, поскольку человек никогда не равен самому себе. Он либо больше, либо меньше самого себя и своего времени. Если больше, то ему приходится преодолевать не только пространственные, социальные, но и *хронологические надолбы и рвы* (Г. А. Адамович), выбираться из *хронологической провинции* (С. С. Аверинцев), т. е. из бездумного или безумного стоящего или вспять текущего времени. Чтобы отстоять *свое* время от посторонних посягательств! Не всем хочется социализироваться, становиться современниками и, *задрав штаны, бежать за комсомолом*:



*Нет, никогда ничей я не был современник,  
Мне не с руки почет такой.*

О. Мандельштам

Правда, одно исключение поэт сделал, публично воскликнув: *Я — современник Ахматовой.*

В свете сказанного вся психология должна была бы быть психологией развития. Но мы весьма смутно представляем себе, что такое возраст, что такое возрастная норма и есть ли она вообще. «Норма развития», действительно звучит странно, так как норма родственна границе, пределу, стандарту, наконец. Но ведь то, на что способно человеческое тело, никто еще не определил, и никто не опроверг это давнее утверждение Спинозы. А если оно к тому же еще и *мыслящее тело*? Значительно продуктивнее говорить о развитии как норме.

Мы, конечно, знаем, что есть время астрономическое, есть время содержательное, мерой которого являются наши аффекты, мысли и действия, есть время психологическое, в котором присутствует весь человек, со всем своим прошлым, настоящим и будущим, есть время духовное, доминантой которого являются представления человека о вечности, о смысле, о ценностях. Соответственно есть и *духовный возраст*, к изучению которого психология развития почти не прикасалась.

Астрономическое время и содержательное, событийное время горизонтальны. Первое — непрерывно, второе, идущее параллельно первому, — дискретно. Дискретизация физического времени есть очеловечивание его, превращение в живое:

*Вас убивает на вземной орбите  
отнюдь не отсутствие кислорода,  
но избыток Времени в чистом, то есть  
без примеси вашей жизни виде.*

И. Бродский

Содержательное время складывается из непрерывного физического времени и собственного времени индивида. Если представить физическое время как течение, то плывущий по нему индивид подобен дельфину. Он время от времени выпрыгивает из астрономического времени или ныряет... в себя, в глубину времени, в собственное время. При всех своих неоспоримых достоинствах это небезопасная акция. Можно нырнуть в себя, погрузиться в свое Я и не вынырнуть, или ...вынырнуть в доме скорби.

Поведение и деятельность начинают осуществляться во внешнем, физическом времени. Выпадения из него — начало его преодоления, начало события (со-бытия), поступка, начало свободы. Такие выпадения в собственное содержательное время получали различные наименова-





ния: *деятельное мгновение, активный покой* (А. А. Ухтомский), упомянутое выше *вневременное зияние* (М. М. Бахтин), *зазоры длящегося опыта* (М. К. Мамардашвили). Выпадение из астрономического времени не происходит автоматически: «Пока не найдешь действительной связи между временным и вневременным, до тех пор не станешь писателем не только понятным, но и кому-либо и на что-либо кроме баловства нужным» [Блок 1963: 162].

*Человеческое любопытство обследует  
Прошлое и грядущее и прилепляется  
К этим понятиям. Но находить  
Точку пересечения времени  
И вневременного — занятие лишь для святого,  
И не занятие даже, но нечто такое,  
Что дается и отбирается  
Пожизненной смертью в любви,  
Горении, жертвенности и самозабвении.*

Т. Элиот

В. В. Кандинскому удалось нащупать *эпицентр пересечения и схождения* времен, поэтому «Синий всадник» и «О духовном в искусстве» стали образом культуры XX века. В этом образе нашлось место для прообраза неклассической психологии XX века, связанной с именами Г. Г. Шпета и Л. С. Выготского.

Конечно, возникающее на пересечении времен событийное время, выпадая из астрономического, человеческого, исторического времени, остается «привязанным» к нему. В. Хлебников даже сформулировал закон времени, согласно которому *событие делается противособытием, возмездием*. Согласно А. А. Ухтомскому, предупредить подобную трансформацию закона бытия в закон возмездия (обращаю внимание читателя на буквальное совпадение терминологии у поэта и ученого) призвана *интуиция совести*, проникающая в подлинный смысл вещей, в их правильную оценку [Ухтомский 1997: 124]. Интуицию совести или *душевные интегралы* ученый наделял даром предвиденья ситуаций, когда нарушение законов бытия, вносимое проектами действительности, превращает эти законы в законы возмездия. Например, когда идея овладевает массами, она, по справедливому замечанию И. Губермана, превращается в свою противоположность и в точном соответствии с положением Маркса, становясь материальной силой, мстительно крушит все на своем пути.

Наиболее сложной и интересной проблемой является строение событийного времени. Возможно, именно его имел в виду О. Манделъштам, говоря, что время имеет поперечный разрез, в котором кристаллизуется вечность. В такой кристаллизации поэт видел метафизическую сущность



гармонии. Действительно, насыщенность, интенсивность и продуктивность *вечного мгновения* настолько поразительна, что его трудно представить себе точкой на оси астрономического времени или даже точкой на параллельной оси содержательного времени. Здесь нужен какой-нибудь другой образ, более плотный, чем точка, который помог бы представить, как возможно

*В одном мгновеньи видеть вечность,  
Огромный шар — в зерне песка;  
В единой горсти — бесконечность  
И небо в чашечке цветка.*

У. Блейк

Как возможно мгновенное видение ситуации, мгновенное озарение пониманием? Как возможно, чтобы вся жизнь промелькнула перед глазами: мгновенно и картинно, как у Ф. М. Достоевского перед несостоявшейся казнью? Не только поэт, как говорил И. Бродский, но и многие другие в каждый момент времени обладают языком во всей его полноте. А у поэта еще строфика, синтаксис... Такие мгновения не могут быть просто точкой в *мире содержательного времени*. Здесь ближе подходит мандельштамовский *кристалл в поперечном разрезе вечности* или хлебниковские *крылатые и шумящие паруса времени*. Для своего лишнего пространства государства времени В. Хлебников искал разные образы: «Мы зовем в страну, где говорят деревья, где научные союзы, похожие на волны, где весенние войска любви, где время цветет как черемуха и двигает как поршень, где зачеловек в переднике плотника пилит времена на доски и как токарь обращается со своим завтра» [Хлебников 1987: 603].

У О. Мандельштама поэзия — плуг, взрывающий время так, что глубинные пласты времени оказываются сверху. Тогда, по словам поэта, может даже впервые *родиться вчерашний день*. Невольно напрашивается аналогия с психоанализом, в сеансах которого актуализируется неосознанное, забытое, вытесненное прошлое. Возможны и другие образы.

Психологическое (автобиографическое) и духовное время перпендикулярны непрерывному астрономическому и дискретному событийному времени. Перпендикулярность означает выход из горизонтального времени, а то и разрушение его. И. Бродский заметил, что *нигде время не рушится с такой легкостью, как в уме*. Он, видимо, разделял мысль В. Хлебникова о одновременном существовании всех когда-либо живших, последовал его призыву советоваться с *духами великими*. Хотя, может быть, он просто позавидовал беседовавшему с А. С. Пушкиным В. В. Маяковскому и сам стал современником Горация. «В мои дни, — не без горечи пишет ему Бродский, — расстояние между Каспием и Элладой,



не говоря уже о Риме, было в некотором смысле больше, чем две тысячи лет; оно, откровенно говоря, было непреодолимо. Поэтому мы не встретились» [Бродский 1998: CCLXXXII]. После эмиграции Бродскому все же удалось преодолеть это расстояние — и реальное (пространство), и виртуальное (время). Впрочем, все перечисленные поэты, хотя и каждый по своему, проиллюстрировали дантовское *стояние времени*, в котором соединяется несоединимое.

На перпендикулярной оси (осях?) времени строится высокий ли, низкий ли внутренний человек. Высота зависит от того, окажется ли человек на пересечении множества времен в *точке* абсолютной временной интенсивности, испытает ли ощущение собранности себя, своего Я в этой точке или запутается в сетях времени, в *паутине смыслов*, сотканной человеком из собственного материала (бытия), паутине, сквозь которую он смотрит на мир и на себя самого. В. Хлебников и О. Мандельштам такие *точки* называли *узлами времени* или *узлами жизни*. (Узлы социального времени распутывает А. И. Солженицын в «Красном колесе».) Развязав свой узел, человек сможет выбрать (построить) осмысленный вектор дальнейшего движения (роста, развития, деятельности). Запутавшись в нем, он окажется заложником, пленником внешних обстоятельств, захлебнется в течении хронологического времени или без руля и без ветрил будет носиться по его поверхности и не сможет подняться над ней. Такой человек потеряет многое, если не все, ибо:

*Звуки бежали вместе с минутами.*

*Ряд минут составлял время.*

*Время текло без остановки.*

*В течении времени отражалась туманная Вечность.*

Л. Л. Правовой, комментируя эти строки А. Белого, пишет: «Примечательно, что временной поток “действует” как подобие водной поверхности, обретая способность давать отражение Вечности как “статической” модификации темпоральной составляющей континуума (т. е. хронотопа. — В. З.)» (см. [Правовой 2000: 101—102]). Лишь поднявшись над потоком времени, человек может, если не *по-знать*, то хотя бы *со-знать* Вечность (термины А. Белого) или сковать время и держать его при помощи мысли (М. К. Мамардашвили), а затем повторить вслед за Рильке: “*Мы вечной нескончаемости суть*”. Пожалуй, к этому следует добавить, что, занимая виртуальную позицию наблюдения за временем, глядя на него сверху, человек оказывается на вершине *светового конуса*. Если ему удастся занять такую позицию, он создает новое представление о Вселенной, точнее, — конструирует свою собственную Вселенную. Смысл этого добавления станет ясен в конце главы.



Выше шла речь о том, что П. А. Флоренский симультанно воспринимал время, — время в разрезе, — глядя на него сбоку. А. Белый воспринимал течение времени, глядя на него сверху. Аналогичны навеянные Венецией размышления И. Бродского: «Ведь вода, если угодно, это сгущенная форма времени. Если мы будем следовать Книге с большой буквы, то вспомним, что там сказано: «и Дух Божий носился над водою». Если Он носился над водою, то значит отражался в ней. Он, конечно же, есть Время, да? Или Гений времени, или Дух его. И поскольку Он отражается в воде, рано или поздно H<sub>2</sub>O им и становится. Доотражалось то есть. Вспомним все эти морщины на воде, складки, волны, их повторяемость... особенно, когда вода — серенького цвета, то есть именно цвета, какого и должно быть, наверное, время. Если можно себе представить время, то скорее всего оно выглядит, как вода. Отсюда идея появления Афродиты-Венеры из волн: она рождается из времени, то есть из воды» (см. [Волков 2000: 205—206]). Несколькими строчками ниже мы встречаем у Бродского еще одно замечательное наблюдение: «Полет над водой — особенный, это полет с налогом на отражение». Значит время обогащает, а то и трансформирует, отражаемое в нем, трансформирует и отражающего, трансформируется и само.

Говоря об этом, И. Бродский имел в виду время в метафизическом смысле, со своим собственным лицом, собственным развитием: «Время к вам поворачивается то той стороной, то этой; перед нами разворачивается *материя* времени, (...) И вопрос в том, понимает ли поэт, литератор — вообще человек — с чем он имеет дело? Одни люди оказываются более восприимчивы к тому, чего от них хочет время, другие — менее. Вот в чем штука» [Там же: 152].

Такое персонифицированное время «в конце концов, понимает, *что* оно такое. Должно понимать. И давать о себе знать. Отсюда — из этой функции времени — и явилась Цветаева» [Там же: 45]. Значит контакт человека со временем двусторонний. У поэта он диалогичен. Бродский поясняет это следующим образом: «Время — источник ритма. Помните, я говорил, что всякое стихотворение — это реорганизованное время? И чем более поэт технически разнообразен, тем интимнее его контакт со временем, с источником ритма. Так вот Цветаева — один из самых ритмически разнообразных поэтов. Ритмически богатых, щедрых. Впрочем «щедрый» — это категория качественная, давайте будем оперировать только количественными категориями, да? Время говорит с индивидуумом разными голосами. У времени есть свой бас, свой тенор. И у него есть свой фальцет. Если угодно, Цветаева — это фальцет времени. Голос, выходящий за пределы нотной грамоты» [Там же]. Метафизическая персонификация времени не новость. «На ты» со временем был В. Маяковский.



О. Мандельштаму на плечи бросался век-волкодав. У его времени было не лицо, а звериный оскал...

Значит, чтобы не подчиниться времени, не быть им задавленным, вступить с ним в диалог, нужно сравняться, а возможно, и подняться над ним. Последовать примеру И. Бродского:

... по плоскости прокладывая путь,  
я пользуюсь альтиметром гордыни... —

и таким образом отыскать свой *горизонт по вертикали*. М. К. Мамардашвили, говоря о многих измерениях времени, также выделял «истинное время», «связное время», «вертикальное мгновение-деление». Как такое возможно, и если возможно, то как достигается? Утешает, конечно, интересная мысль В. Л. Рабиновича, тоже персонифицирующего время, что оно само томится по вечности. Но и — по вертикали. Так что будем надеяться, что возможно встречное содружественное движение человека и времени.

Когда и как начинает строиться вертикальная ось психологического, автобиографического, творческого времени, на которую как бы перескакивают и нанизываются события, происходящие на горизонтальной оси содержательного времени? Вслед за В. Л. Рабиновичем и А. Н. Рылевой, можно назвать его временем начала, «т. е. культурного акта *in status nascendi*; иначе: культуры, понятой как череда начинаний в поле начинаний. Это, по сути дела, время при нуле времени (вибрация секундной стрелки вокруг нуля или, что то же, — “речка движется и не движется”))» [Рабинович, Рылева 1999: 44]. Когда она, наконец, «задвигается», можно последовать призыву В. Хлебникова и начать *строить крылатые паруса времени около его вертикальной оси*. Или последовать совету Р. Фроста и сделать *жизнь исканием исканий*. Есть, казалось бы, прелестное место, где речка совсем не движется, где биографическое время не нужно. Это, конечно, рай. И. Бродский, вслед за О. Мандельштамом, не любит рая и, как и он, не боится ада. Оба натерпелись на земле. И. Бродский не слишком оптимистически говорил, что в раю *безработица, там тупик, там часы не бьют* и, видимо, там время не бежит, поэтому люди вздыхают о нем, хотя мало кто согласился бы жить вечно:

ибо рай — это место бессилия. Ибо  
это одна из таких планет,  
где перспективы нет.

И. Бродский

Поэт, конечно, имеет в виду временную жизненную перспективу, которая парадоксальным образом уничтожается перспективой вечности:



*...человек есть конец самого себя  
и вдается во Время.*

И. Бродский

Возможно, это мотив О. Мандельштама, написавшего в Воронеже: *Я глубоко ушел в немеющее время...* Но память о поэте пережила *немоту* *паучью*.

А. Ремизов не менее категоричен, чем И. Бродский: «человеку в райском безвременном состоянии задумываться не полагается: мысль и время одно, а время — смерть: “я мыслю, значит я умру”» [Бродский 2000: 27]. Может быть, мысль и время — одно, но сама-то мысль вне времени или не из времени, возможно, из *чертога теней* (?), и она должна пересечься со временем, например, с действием, словом, чтобы действительно воплотиться. А рай — тоже вне времени, так что пересечение невозможно. Или... нужна провокация змия?

У Евы время, ее время и ее биография все же начались, но лишь после изгнания из рая:

*...с той поры, когда из круга  
вечности, влюбленная подруга  
вышла, чтобы время началось...*

Значит, чтобы начать *свое* время, нужно осознать, помыслить (ощутить, почувствовать) его конечность. Без этого вечность, бесконечность безразличны, безличны, не имеют своего лица. Ева нашла в себе силы, чтобы сделать свой выбор:

*Что сравнится с женской силой?  
Как она безумно смела!  
Мир, как дом, сняла, заселила,  
Корабли за собой сожгла.*

Б. Пастернак

*Еве начать свое время помог Адам:  
Но сказал ей муж, упрям и строг, —  
И пошла, с ним умереть желая,  
И почти не знала, кто он — Бог.  
Хотя это было ему нелегко:  
Он с трудом переупрямил Бога;  
Бог грозил: умрешь в своей гордыне.  
Человек не уступил, и будет  
Женщина рожать ему отныне.*

Р. М. Рильке



Так мог поступить человек, уже начавший (и, видимо, не без помощи Евы) свое время, помысливший о нем. Мы и на собственном опыте знаем, что люди стремятся начать новое время, хотя бы мысленно, в мечтах, изменить свое время, порой они это делают любыми средствами, не слишком задумываясь о последствиях. Это своего рода жажда события, «охота к перемене мест», желание испытать себя или нечто на себе. Для того чтобы началось собственное время, нужно выйти из райского круга вечности или из тысячелетнего круга рабства. Вспомним еще одно проклятие, на сей раз — еврейское: «Чтоб тебе быть рабом у раба». Другими словами, нужно начать строить собственное время, стать участником бытия.

Без этого скука, пустота, беспомыслие. «Удивительно устроена человеческая память. Ведь вот, кажется, и недавно все это было, а между тем восстановить события стройно и последовательно нет никакой возможности. Выпали звенья из цепи! Кой-что вспоминаешь, прямо так и загорится перед глазами, а прочее раскрошилось, рассыпалось, и только одна труха и какой-то дождик в памяти. Да, впрочем, труха и есть. Дождик? Дождик?» И далее конкретизация: «Так прошло много ночей, их я помню, но все как-то скопом, — было холодно спать. Дни же как будто вымыло из памяти — ничего не помню... но все это как-то смылось в моей памяти, не оставив ничего, кроме скуки в ней, все это я позабыл» [Булгаков 1978: 394, 398]. Время, заполненное одиночеством, печалью, неприкаянностью, неподвластно памяти: *Я мертвенных дней не считаю* (А. А. Ахматова).

Но это не просто провал, пустота. Память героя Булгакова Максудова заполнена скукой, возможно, тоской:

*И вот тоска: забытья без тревоги  
и потерять во времени приют.*

Р. М. Рильке

Это напоминает гоголевские «дни без числа». Уж лучше булгаковское «С числом недействительно», т. е. время сатанинского бала. Лишенное событийности физическое время — это время распада, разложения. Оно не удерживается человеческой памятью, которая событийна, а не хронографична.

Человек живет и действует в принадлежащем ему времени. Конечно, в развитии человека немалую роль играет случай, судьба, но еще большую собственное усилие. Далеко не каждому выпадает оказаться в нужное время, в нужном месте, когда (где?) сходятся пространство и время. То есть в точке их пересечения. *И географии примесь к времени есть судьба* (И. Бродский). По мнению поэтов и художников, именно в таких точках



рождается красота, а возможно, и порывы. В этот же ряд нужно поставить «Час души» М. Цветаевой и ее призыв не пропустить сей час: *Дитя, и час сей благ / И час сей бьет.*

Мне уже приходилось извлекать полезные для психологии уроки из творчества О. Мандельштама. Приведу еще один из эссе поэта «Разговор о Данте»: «Данте никогда не вступает в единоборство с материей, не приготовив орган для ее уловления, не вооружившись измерителем для отсчета конкретного капающего или тающего времени. В поэзии, в которой все есть мера, и вращается вокруг нее и ради нее, измерители суть орудия особого свойства, несущие особую активную функцию. Здесь дрожащая компасная стрелка не только потакает магнитной буре, но и сама ее делает» [Мандельштам 1987: 114]. Так и человек делает свое время, свою бурю (часто в стакане воды), придает времени свою человеческую форму. Или... бесчеловечную. Или никакую. Как бы то ни было, человек создает свои измерители, свою, порой безумную компасную стрелку, свои «орудия особого свойства». А. А. Ухтомский заметил, что механизмы поведения и деятельности человека — это не «механизмы первичной конструкции». Он создает дополнительные органы и орудия, которые получали разные наименования: функциональные органы индивида, артефакты, артеакты, усилители—амплификаторы, новообразования. К их числу относятся наши предметные действия, образы мира, знания, творческий разум, функциональные состояния, одним из которых, согласно А. А. Ухтомскому, является даже личность. Создаваемым человеком функциональным органам-орудиям нет числа. Объяснение этому дал В. В. Кандинский: «внутреннее требует частой смены инструмента». Отсюда, между прочим, полифония сознания и мышления. Подобные накопленные в течение жизни психологические приобретения — новообразования *становятся неколебимей, чем недвижимость* (И. Бродский). Казалось бы, такая прочность входит в противоречие с утверждением О. Мандельштама: «Поэтическая речь создает свои орудия на ходу и на ходу же их уничтожает» [Там же: 143]. Это похоже на метафоры Н. А. Бернштейна: каждое ударное движение (молотобойца) есть монолит, а серия таких движений, наложенных одно на другое, есть паутина на ветру.

В создании подобных органов, новообразований собственно, и состоит суть развития. О. Мандельштам, например, умел *слышать* время. Он описал его *шум*. В этом же ряду — *духовный взор, око души, внутренний глаз духа*. А. Дюрер говорил, что у художника после усвоения правил и мер в работе должен появиться *в глазу циркуль и угольник, а в руках — расчётливость и навык*. Создание функциональных органов — результат огромного труда, совершавшегося в истории человечества и совершаемого каждым индивидом:





*Так, век за веком — скоро ли, Господь? —  
Под скальпелем природы и искусства,  
Кричит наш дух, изнемогает плоть,  
Рождая орган для шестого чувства.*

Н. Гумилев

Рождение и развитие органов-новообразований — предмет истории культуры и культурно-исторической психологии, которые, конечно, имеют дело с разными масштабами времени,

*Но скорость внутреннего прогресса  
больше, чем скорость мира.*

И. Бродский

Не только скорость, но и интенсивность внутреннего развития, и его вполне ощутимые и выраженные вовне результаты:

*И это — жизнь. И вдруг из мглы вчерашней  
из всех минут тишайшая всплывет  
и с новой улыбкой, всех бесстрашней,  
пред вечностью замрет.*

Р. М. Рильке

Это мгновение, становящееся откровением (Рильке), пастернаковское моментальное навек, остановить и передать которое мечтают художники. «Настоящее мгновение может выдержать напор столетий и сохранить свою целостность, остаться тем же “сейчас”. Нужно только вырвать его из почвы времени, не повредив его корней — иначе оно завянет» [Мандельштам 1987: 105]. В таких остановленных и неповторимых мгновениях мы находим удивительное сочетание чистой чувственности, незамутненного смысла и пронизательной мысли.

Функциональный орган индивида — это временное сочетание сил, способное осуществить определенное достижение (А. А. Ухтомский). Он существует лишь в исполнении и подобен ложноножке амебы. Так и функциональный орган, существующий виртуально, актуализируется в нужное время, в нужных обстоятельствах, а затем вновь скрывается, уступая место другому. Это в идеале. А в реальности можно поторопиться, можно и опоздать: человеку ведь свойственно ошибаться, поэтому с силами, хотя бы и собственными, следует обращаться осмотрительно не только в пространстве, но и во времени. Психологи, исповедующие идею интериоризации, не замечали положения Л. С. Выготского о том, что источником возникновения высших психических функций, т. е. тех



же функциональных органов — новообразований, может быть не только внешняя предметная деятельность, но и сознание. Направленность (вектор) действия функциональных органов двоякая: на внешнее предмета и на его внутреннее. Последнее — это известное гётевское «видение изнутри». Человек в этом смысле похож на удивительного осьминога, который может своими щупальцами не только охватить весь предмет снаружи, но и запустить их внутрь него, чтобы увидеть невидимое. Бывает, что душа и сознание назначают к созданию органы себе на погибель:

*Душу сражает, как громом, проклятие:  
Творческий разум осилил — убил.*

А. Блок

Идея виртуальности функциональных органов принадлежит А. А Ухтомскому. Задолго до него в поэтической форме она высказана У. Блейком:

*Все, что мы видим, есть видение,  
Генерированное органами, ушедшими тогда же, когда они пришли,  
Но вечными в воображении,  
Принимаемыми за ничто обычным человеком.*

М. К. Мамардашвили, комментируя эти строки, пишет, что в них «сказано все, что вообще можно было сказать. И три тома «В поисках утраченного времени» написаны также в состоянии понимания того, что в книгу должны входить только те «видения», которые рождаются некими органами, которые исчезают. Органы ухватить нельзя: они в один миг появляются, и генерируют, и в тот же миг исчезают; у нас, простых людей, их не остается — я ими владею не так, как моей рукой, моим глазом или моим ухом» [Мамардашвили 1995: 274]. Точнее сказать, что простые люди владеют ими так же, как и творцы. У нас они тоже исчезают, выполнив свою функцию, породив образ, действие, мысль, видение. Только у творцов органы и результаты другие. Они порождают, например, видение, в котором *обман немислим* (О. Мандельштам). И эти органы, как и действие, умирают в продукте. Поэтому-то так сложен анализ творчества, акты которого не оставляют видимых следов, а оставляют лишь результат. Когнитивная психология, озаботившись тем, что происходит в познавательной сфере в микроинтервалы времени, медленно приближается к их пониманию.

Одна из самых больших загадок — собирание прошлого и будущего в настоящем. Откуда приходят прошлое и будущее в настоящее, откуда берется само настоящее? Как они все сливаются в одновременность, в дление? Есть ли у человека щупальца, которые он может запускать в прошлое, настоящее и будущее?



Ответ на этот вопрос можно найти также у Р. М. Рильке, в стихотворении «Орфей. Эвридика. Гермес», в котором поэт дал свой пересказ известного мифа. Он описывает обратный путь героев из Аида. Орфей идет впереди. Он не должен нарушать божественный запрет и оборачиваться назад, иначе Эвридика вернется в Аид. Приведу строки об идущем Орфее:

*Казалось, его чувства раздвоились:  
ибо, покуда взор его, как пес, бежал впереди,  
поворачивался, возвращался и замирал, снова и снова,  
далекий и ждущий на следующем повороте тропы,  
его слух тащился за ним, как запах.  
Ему казалось иногда, что слух тянулся  
обратно, чтобы услышать шаги тех двух других,  
которые должны следовать за ним на этом восхождении.*

Нужно согласиться с И. Бродским, подробно анализировавшим это стихотворение, что Р. М. Рильке поразительно психологически точен. Действительно, есть раздваивание и сдвигание чувств Орфея (зрения и слуха). Взор бежит впереди, слух тащится за ним (как запах), тянется обратно (у Рильке: *Плененный аромат приотстает*). Но взор и слух сдвигаются и вместе определяют душевное состояние Орфея. Значит, взор направлен в будущее, слух и обоняние — в прошлое. (Как сказала Б. Ахмадулина: *Уходят запахи и звуки*.) Продолжим этот ход мысли: осязание, тактильная и кинестетическая чувствительность, вкус дают знание настоящего. Разумеется, все органы чувств обладают памятью. В когнитивной психологии слуховую память обозначили как «эхо—бокс», без которого невозможно понимание речи. Эхо—бокс, вобрав в себя произнесенную часть речевого высказывания, хранит ее некоторое время и даже посылает вперед в будущее, что обеспечивает антиципацию восприятия очередной части речевого высказывания. Иначе ведет себя глаз:

*...следуя дальше, чем тело, взгляд  
глаз, уходя вперед,  
станет назад посылать подряд  
все, что в себя вберет.*

И. Бродский

Таким образом, органы чувств — это еще и щупальца времени. Это интересный и не встречавшийся мне аспект взаимодействия органов чувств. Конечно, остается вопрос, как и где интегрируются их данные о времени? Если верить И. Бродскому, поэзия в течение двух тысячелетий прививала зрение к слуху, сплавляла видения Назона с размерами



Горация. Для человеческой жизни это многовато. Человек, правда не подозревая об этом, интегрирует их в своем действии.

И все же в восприятии времени, особенно отдаленного, доминирует зрение. Примечательно в этом отношении описание О. Мандельштамом анатомии «дантовского глаза, столь естественно приспособленного лишь для вскрытия самой структуры будущего времени. У Данта была зрительная аккомодация хищных птиц, не приспособленная к ориентации на малом радиусе: слишком большой охотничий участок.

*К самому Данту применимы слова гордеца Фаринаты:  
Мы видим, как подслеповатые.*

(Ад, X, 100)

То есть: мы — грешные души — способны видеть и различать только отдаленное будущее, имея на это особый дар. Мы становимся абсолютно слепы, как только перед нами захлопываются двери в будущее. И в этом своем качестве мы уподобляемся тому, кто борется с сумерками и, различая дальние предметы, не разбирает того, что вблизи» [Мандельштам 1987: 131].

Если органы чувств — это щупальца времени, то действие и мысль — его зачинатели, создатели и строители:

*Всеми своими тремя временами  
Глаголы однажды взойдут на Голгофу.*

И. Бродский

О. Мандельштам уподоблял мысль гигантским световым щупальцам, шарящим в пустоте времен — всех времен. Конечно, орган чувств, мысль не только ориентируются во времени, проникают в него или шарят в нем. Они способны на большее, они порождают его вкупе с пространством. Как это происходит? Неутомимый и неутолимый *Одиссей возвратился, пространством и временем полный* (О. Мандельштам). Человеческая мысль прозорлива: «Мысль совершается как акт, вбирающий в себя пространство и время, и вместо разорванных пространственно-временных мест, где и когда что-то происходит, сам акт становится источником событий и мыслей» [Мамардашвили 2000: 293]. Философ ставит вопрос, а где же и когда они происходят, и отвечает: «Во-первых, происходит не то, что я вижу, во-вторых, происходит не там, где я вижу это происходящим, и, в-третьих, происходит не тогда, когда я вижу это происходящим... Так вот, акт мысли ведет нас от кажущихся эффектов к действительно происходящему, он является построением, созданием чего-то, чтобы мыслить, или созданием текста сознания» [Там же: 295]. И это созида-



ние, этот текст имеет свои пространственно-временные измерения, свою материю и плоть. М. К. Мамардашвили ссылается на Декарта, говорившего, «что человек есть метафизическая материя, имея в виду некоторую абсолютно телесную конкретность совершенно особого события, которое является превращением времени в историю» [Там же: 359]. И в этом превращении достойное место занимает *cogito*, которое само есть акт, действие, деяние, поступающее мышление, поступок и т. д. Конечно, дальше мы можем по-разному размышлять и оценивать наставшее или становящееся историческое время, восхищаться или ужасаться историей, иронизировать по поводу нее, говоря, что история — это история выживших, в том числе и из ума. Но это уже другой сюжет.

Мне важно подчеркнуть, что действие, мысль, сознание строят и держат *свое* временное пространство, когда это не удастся, так или иначе адаптируются к текущему времени. Если человек не творит свое время, оно полностью подчиняет себе его. Наука, не без влияния идеологии, называет это социализацией личности. Конечно, можно было бы назвать это чистейшим вздором, что, кстати, было бы вполне справедливо, поскольку социализация до сих пор остается практикой, пренебрегающей индивидуальностью. Р. М. Рильке следующим образом пишет о начале социализации:

*Тебя, как нитку новую, вдевали  
в череду картин, где ты очнулся в срок,  
но быть самим собой уже не мог.*

Уже поздно: время утрачено! И он же о ее итоге:

*Взрослый народ — неживой, никакой, деревянный —  
Взрослое время в воловьей упряжке тянул.*

Индивидуация, как минимум, должна дополнять социализацию, а лучше — противостоять ей. Мысль, конечно, не новая. В частности, она артикулировалась В. В. Кандинским, анализ творчества которого привел В. Л. Рабиновича и А. Н. Рылеву к заключению, что необходимо «*проложить*, например, новый путь от *массовой культуры* к *культуре* (культурам!) *индивидуальных миров* в качестве, как любят теперь изъясняться, новой парадигмы цивилизации» [Рабинович, Рылева 1999: 59]. Для начала нужно хотя бы признать не только право на существование индивидуального, субъективного мира, но и его объективность.

Путь к индивидуации, к свободе — это тяжкий труд, который за человека никто не сделает. На первых порах можно прислушаться к совету Р. Фроста и удлинять поводок между собой и социумом:

*Смейтесь: я просрочил обещанный уход.  
Связан с вами, хотя и не прибил к стаду.*



*Пониманию не обойтись без острот,  
Но и мятежа мне приписывать не надо.*

Для действия (а мысль — тоже действие) три координаты времени столь же важны, как координаты пространства. Иное дело, как действие обращается с пространством и временем. Вернемся к Рильке, описывающему движение Орфея:

*Впереди — стройный человек в синей накидке,  
Уставясь в тупом нетерпении, прямо перед собой.  
Его шаги пожирала дорогу крупными кусками,  
Не замедляя ход, чтоб их пережевать...*

Знакомая картина! То же и с пожиранием времени, когда *живущие*, по словам поэта, *не делаются переживальщиками*. Переживание превращает существование в жизнь, в бытие. А это особая работа души, для которой требуется время:

*... жизнь  
в сущности есть расстояние между сегодня и  
завтра, иначе — будущим. И убыстрять свои  
шаги стоит только, ежели кто гонится по тропе  
сади: убийца, грабители, прошлое и т. п.*

И. Бродский

Строки поэта относятся не только к спешащему Орфею. Бродский уподоблял время *платью*, а если так, то его нужно шить по мерке и не слишком — на вырост: Пренебрежение этим — пагубно. Это сюжет и В. Л. Рабиновича, рассматривающего «Авангард как нескончаемое начало». К нему же относится и большевистско-советский, парасоциальный, пара-культурный эксперимент — попытка обогнать время, *обитопать* естественный ход событий: «Вспомним катаевское “Время вперед!”, “Пятилетку в четыре года”, “Белый квадрат” “светлого будущего”, оставившего страну без будущего и — как *утопию* — в *нигде*. Так время, как выпавшее из самого себя, совпало с пространством в *нигде* (=утопии). И потому и то и другое (купно) аннигилированы *навсегда* и *навезде* в наказание за *никогда* и за *нигде* — за пятилетку в четыре года, за *Октябрьскую* революцию в *ноябре*, за шолоховское *черное* солнце над страной (в занебесье), за платоновский “Котлован” в подземелье; за апофеозы бесконечно случайных встреч, взломавших все причинно-следственные связи в нормальном времени и упорядоченном пространстве (“Доктор Живаго”)... За бесчетные — и в самом деле гоголевские “дни без числа” [Рабинович, Рылева 1999: 45]. К этому можно добавить: за «Нам нет преград...», за знамя, которое «Мы пронесем через миры



и века...», за абсурдную последовательность, как будто начертанную Д. Хармсом: «Соберем и посеем и вспашем». А главное: за «... нечего терять, кроме своих цепей» (*и совести, если на то пошло*, — добавил И. Бродский), т. е. за убогость духа и пустоту души. Прыжок из царства необходимости в царство свободы оказался подобен попытке преодолеть пропасть в два прыжка. О. Мандельштам резонно заметил: «Мы не летаем, мы поднимаемся только на те башни, которые сами можем построить» [Мандельштам 1987: 172]. Время действительно не любит удил. Оно требует переживания, осознания и, как действующее лицо — уважения и вежливого обращения.

Мы видели, что сюжет о различиях между проживанием, переживанием, прозябанием, существованием не оставляет поэтов. О. Мандельштам как бы поясняет:

*И день сгорел, как белая страница:  
Немного дыма и немного пепла!*

Примерам нет числа. Далеко не каждый может повторить вслед за великим тружеником В. Хлебниковым: *Время катится недаром*. Есть еще одна, предусмотренная И. Бродским, возможность — *засорение времени*. Известно, что имеется тесная связь между движением и временем. Такая связь есть не только в механике. Механическое движение пожирает, убивает время. Живое движение, напротив, оживляет и даже создает, строит живое время. Живое движение души может одухотворять историческое время, членить, ритмизировать его, образовывать в нем зазоры, периоды активного покоя, остановки, соединять его с пространством. Мертвящая история если не убивает душу и дух до конца, то сильно деформирует их. Чтобы не бередить душу читателя мрачными и близкими примерами, сошлюсь на Зазеркалье, превосходно изображенное Льюисом Кэрроллом: «Одно хорошо, — продолжала Королева, — помнишь при этом и прошлое и будущее». — «У меня память не такая, — сказала Алиса. — Я не могу вспомнить то, что еще не случилось». — «Значит у тебя память неважная. (...) Возьмем к примеру Королевского Гонца. Он сейчас в тюрьме, отбывает наказание, а суд начнется только в будущую среду. Ну а про преступление он еще и не думал» («Алиса в Зазеркалье»). Память самого Кэрролла, видимо, была такой же, как у его героев: он помнил и прошлые и будущие системы правосудия, в том числе и ставшие нормой в XX веке и процветающие по сей день.

\* \* \*

Человек всегда находится в живом, жизненном времени, которое отличается от хронологического времени жизни. Жизненное время определяет



и жизненное пространство, жизненный мир человека. Их зависимость, разумеется, взаимная. Художник Р. Пуссет-Дарт назвал одну из своих композиций так: «Время есть разум пространства. Пространство есть плоть времени». Не менее афористичен М. Пруст, писавший, что у пространства есть геометрия, а у времени есть психология. Вместе они составляют хронотоп, являющийся результатом и условием развития сознательной и бессознательной жизни. Хронотоп, как и все живое, упорно сопротивляется концептуализации. Его образ дал С. Дали в своих растекшихся часах на картине «Упорство памяти». Он же его и прокомментировал: «... это не только фантастический образ мира; в этих текучих сырах заключена высшая формула пространства — времени. Этот образ родился вдруг, и, полагаю, именно тогда я вырвал у Иррационального (вслед за Данте и многими другими героями этой главы. — В. З.) одну из его главных тайн, один из его архетипов, ибо мои мягкие часы точнее всякого уравнения определяют жизнь: пространство-время сгущается, чтобы, застывая, растечься камамбером, обреченным протухнуть и взрастить шампиньоны духовных порывов — искорки, запускающие мотор мироздания» [Дали 1998: 401]. Перед таким образом, действительно, привычные часы *умирают в безмолвной печали* (Р. М. Рильке) или, как у А. Блока: «*Длятся часы, мировое несущее*». Не идут, а *длятся*. Во время такого дления порывы превращаются в текст! Или пропадают втуне! К чему время относится с олимпийским спокойствием:

*Но времени себя не жалко  
На нас растрачивать. Скажи спасибо, что — неспесиво,  
Что совершенно не брезгливо.*

И. Бродский

Возможно, такое спокойствие объясняется тем, что у Времени слишком много времени

*... и так уж повелось,  
что время не найдет никак  
того, кто в суть вещей, Всеблаг,  
врос до корней волос.*

Р. М. Рильке

Приведенные образы времени, пространства, хронотопа не так-то просто имплантировать в тело психологии, в том числе и в тело психологии развития. Развитие человека не линейно, не поступательно. «Устойчивое развитие» — это технократическая и экономическая химера. Такая же нелепая как одновременные «перестройка и ускорение». О. Мандельштам писал, что *Прообразом исторического события — в природе служит*





гроза. Прообразом же отсутствия событий можно считать движение часовой стрелки по циферблату. Тот же мотив у И. Бродского:

*Неподвижности прогресс,  
То есть — ходиков тик-так.*

Это полностью относится и к развитию культуры, в которой, согласно Ю. М. Лотману, сочетаются постепенные и взрывные процессы. Это же относится и к развитию отдельного человека. Оно, если оно происходит, событийно, в нем имеются незапланированные грозные события, взрывы, взлеты, падения, новые рождения и, конечно, запланированные возрастной психологией кризисы. Сказанное столь же несомненно, сколь и трудно поддается изучению, поскольку траектория развития каждого человека уникальна, неповторима, непредсказуема. В этом сложность и прелесть науки о развитии человека, она, вопреки всему сказанному, все же существует.

Наука о психическом развитии человека представляет собой итог усилий многих поколений ученых, которые понимали драматичность и трагичность человеческого развития, вынося это понимание за скобки изложения своих результатов. Психолог — не художник, он не может последовать совету В. В. Кандинского *говорить о материи языком мистерии*. Трагедия и драма — это все же прерогатива искусства. Но знать этот язык он обязан. Романтический философ Ф. Шлегель когда-то советовал: *Если ты хочешь проникнуть в тайны физики, ты должен посвятить себя в мистерии поэзии*. Если бы физики прислушивались к этому совету, возможно, они не стали бы сами авторами, пусть даже невольными, величайших мистерий XX века. Видимо, им недоставало интуиции совести. Какой поучительный урок для психологов и психологии, разрушительная сила которой набирает обороты. Совершенствуются техники зомбирования, манипулирования людьми и их сознанием, техники имиджмейкерства и — харизмейкерства... И все это происходит несмотря на предупреждения и хлопоты гуманистической психологии! Физики, конечно, виновны, но заслуживают снисхождения. Они не обладают пророческим даром, хотя вовсе не чужды поэзии.

На этом можно (а возможно, и нужно было бы) поставить точку. Но, как известно, прогресс, кажется, не только в нашей стране, происходит благодаря тому, что люди заняты не своим делом. Частично я продемонстрировал это своим вторжением в область поэзии и философии. Однако поэтической антропологии мне мало, тем более что антропологические время и пространство в поэзии переплетаются с космологическим. Есть дантовский планетарий, говорящие звезды М. Лермонтова, солнцам и лунам вообще нет числа. О времени и пространстве многое было сказано



выше. Наиболее интересный сюжет: пересечения, таинственные временные перекрестки — эпицентры схождения пространства и времени. Именно в них локализуются Мегамиги Рабиновича со всеми их необыкновенными свойствами, о которых шла речь выше. Дальнейшее следует воспринимать *cum grano salis*.

Рискну предположить, что имеется глубокая аналогия между поэтическими образами абсолютной точки интенсивности, где сходятся, пересекаются пространство, время и смысл (активный хронотоп), и современными космологическими гипотезами о происхождении Вселенной. Суть гипотез состоит в том, что в некий момент времени сошлись независимые до того пространство и время. В просторечии это звучит так, как будто пространство и время оказались в нужное время в нужном месте. Значит, их свела судьба. Благодаря их встрече произошел Большой Взрыв и через миллиардную долю секунды образовался *конформный пространственно-временной интервал*. Последний сохранял *световой конус*, что и привело к рождению Вселенной и ее вещества [Пригожин 2000: 155]. Не берусь судить, так ли это происходило или иначе. Но для поэзии, философии и для психологии подобная метафора не новость. Есть состояния молниеносного озарения пониманием, инсайта, сатори (японский эквивалент озарения), вызывающие бурный прилив духовной энергии, создающие свой световой конус.

Приведу еще одну попытку понимания «человеческого мига», на сей раз применительно к мышлению: «Значит, мы мыслим в некоторых естественных и крупномасштабных единицах, которые не нужно понимать наглядно и буквально. В действительности это может быть и бывает для нас чаще всего мигом, то есть состоянием, которое нельзя повторить и продлить. Будучи не в силах его продлить и искусственно составить, мы называем его мигом, хотя в каком-то реальном или божественном измерении он может быть целым миром. И поэтому миг — неизмеримое, или безразмерное, естественное свободное действие (наши измерения здесь не годятся). Главное здесь для нас — естественность, а не умственная произвольность и эмпиричность» [Мамардашвили 2000: 297]. В этом пункте разрыва с произвольным и эмпирическим Мамардашвили вводит продуктивное воображение. Можно добавить вдохновение, творчество, выливающееся в создание своей собственной Вселенной. Забегая вперед, скажу, что естественность, непосредственность, произвольность как черты вдохновения и творчества точнее, чем бессознательность. Скорее, это духовный пыл (Декарт) или «воспламененное сознание», как определил поэзию один французский поэт [Мамардашвили 2000: 207]. Проиллюстрирую это, замечанием О. Мандельштама о Б. Пастернаке: «Набрал в рот вселенную и молчит. Всегда-всегда молчит. Аж страшно.



*Набравши море в рот,  
Да прыскает вселенной»*

[Мандельштам 1990: 376].

Б. Пастернак подтвердил это:

*И сады и пруды и ограды  
И кипящее белыми воплями  
Мирозданье — лишь страсти разряды,  
Человеческим сердцем накопленной.*

Создаваемая человеком вселенная может включать в себя множество миров, которые в разной степени осознаются, объективируются, выражаются вовне. Особая работа — овладение ими. *Я — создатель миров моих*, — сказал О. Мандельштам. Его *дуговая растяжка, трансцендентальный привод, зарядка бытия, событие и гроза*, как и активный хронотоп А. А. Ухтомского и М. М. Бахтина — все это аналоги конформного интервала и светового конуса. Или последние — аналоги первых?! Таинственным для поэтов, художников, для гуманитарного и естественнонаучного знания остается возникновение конформного интервала, мига, момента встречи. Всем нам пока придется довольствоваться парадоксальным ответом Томаса Элиота: *настал миг времени не из времени*:

*На гонимых ветром барханах и горах,  
где ветер разносит снег.  
Безвидность и пустота. Безвидность и пустота,  
и тьма над бездною.  
Тогда в предназначенный миг  
настал миг времени и во времени.  
Миг не из времени, этим мигом сотворено  
время то, что зовут историей:  
ибо без смысла нет времени,  
а этот миг времени придал ему смысл.*

Т. Элиот

Миг времени не из времени! И тем не менее этим мигом завязывается человеческая судьба, человеческая история, а если верить космологам, Вселенная. *Мгновенье длится этот миг. Но он и Вечность бы затмил*, — сказал Б. Пастернак. Значит вечность присутствует в глубине мига жизни.

Приведу и другой взгляд на Творение, выраженный В. Рабиновичем в стихотворении «Стихия воздуха»:



*Глазные напрягая мускулы,  
Как это делал Левенгук,  
Я видел воздуха корпускулы,  
Не видя ничего вокруг.*

*И было видимо-невидимо  
Безвидных тех первоначал...  
Как выяснилось, я, по-видимому,  
Невидимое обличал.*

*И обличил... В пустынной ауре  
Теперь не пусто. Там плывут  
Шары оранжевые в мареве,  
И ангелы им в такт поют.*

*Плывут, своё имея мнение  
Прельщать и тихо искушать...  
Но — вскользь замечу тем не менее —  
Тем воздухом нельзя дышать.*

*Зато тот перехват дыхания,  
Всеобщего и ничьего...  
И это всё воспоминание  
О творчестве из ничего.*

«Творчество из ничего» — это, конечно, Божественное дело, хотя, если верить Льву Шестову, оно иногда свойственно и людям. Именно так он назвал свою статью, посвященную творчеству А. П. Чехова.

Миг времени не из времени! Или: *глубокий час души и ночи, не числящийся на часах* М. Цветаевой. Все это порывы, которые превращаются в тексты. Такая неразличимость поэтических метафор и космологических гипотез при изображении *актов творения* еще раз подтверждает возможность мифологического и символического понимания мира как единого организма, имеющего внешние и внутренние формы, и такого же понимания человека, искусства и языка. Именно в этом смысле мир соприроден человеку, а человек соприроден мир. Можно предположить, что это еще одна символическая, поэтико-метафорическая размерность введенного космологами антропного принципа устройства мира. Согласно ему, дружественный Универсум поддерживает жизнь, в том числе и человеческую.

Гулы живых поэтических метафор А. Ахматовой, А. Белого, В. Хлебникова, О. Мандельштама, Б. Пастернака, Р. М. Рильке, Т. Эллиота, М. Цветаевой, И. Бродского и др. (см. эпиграф) доносятся до космологии, антро-



пологии и других наук. Но и гул имитафор Вадима Рабиновича — поэта, химика и гуманитария купно. К сожалению, эти гулы меньше слышны в психологии. Время покажет, насколько психология сумеет ими воспользоваться. Подозреваю, что психологам придется построить специальные функциональные органы, *орудия особого свойства* для их уловления. Если они это сделают, то откроют для себя новые страницы и новые пути увлекательного познания человека и приблизятся к его целостному пониманию в контексте не только культуры, но и Космоса.

Читатель, видимо, догадался, что моя интенция состояла в том, чтобы не закрыть, а открыть тему времени в психологии. Вслед за поэтами и философами, мысли которых приведены в тексте, я стремился не разрешить тайну времени, а лишь — всмотреться в нее. Главный урок, который Универсум преподносит людям, — это необходимость конформных интервалов во встречах пространства и времени, поскольку именно такие встречи порождают Вселенную, жизнь, человека, сознание и обеспечивают если и не слишком благополучное, то — относительно длительное их существование. Беда человека, авансом присвоившего себе гордое имя Homo sapiens, не в том, что он разъединяет пространство и время, а в том, что он, разъединив, далеко не всегда может соединить их со смыслом в активный хронотоп. Прелестна ироничная версия эйнштейновской Вселенной, которую предложил И. Бродский:

*...Масса  
увы, не кратное от деляня  
энергии на скорость зренья  
в квадрате, но ощущение тренья  
о себе подобных. Вглядись в пространство!*

К этому можно добавить: взглядишь и вслушайся во время! Это имеет смысл! А еще лучше помысли о связи мысли и вечности. Так, как, например, о них размышлял Мамардашвили: *«Мысль есть наш способ приобщения к некоторой динамической вечности или к вечному настоящему, к тому, что есть всегда, или всегда становится или осуществляется. Мы к этому можем приобщиться актом, который и есть мысль. А если этого акта не совершаем, то наша душа и мы сами разрушаемся в потоке»* [Мамардашвили 2000: 207]. Автор говорил об этом в контексте обсуждения евангелического образа, мелькнувшего в речи апостола Павла о «поколении, которое не пройдет». Разъясняя этот образ, он продолжает: «Мы хотим прежде всего *жить*, но жить так, чтобы быть принятыми миром и другими людьми именно в том, что считаем в себе самым живым, искренним и честным. Вот этот клубок вещей можно условно назвать динамической вечностью, потому что мы, как конечные существа, не можем пре-



бывать внутри этой вечности, не совершая усилия. Ведь человеческое достоинство не есть качество, которое может быть однажды завоевано и положено нами в карман. Его приходится все время рождать заново, или впадать в него. И то же самое мысль — ее нельзя иметь. Мысль есть нечто, во что мы заново, снова и снова должны впадать, «как в ересь», как впадают в любовь...» [Мамардашвили 2000: 208—209].

Напомню, что Мамардашвили говорил о культуре как об усилии человека быть, состояться, исполниться, реализовать себя в полноте своих сил. И снова о поколении: «⟨...⟩ не проходит поколение, которое состоит из людей, способных держать мысль и время, — поток-то течет, все унося, — чтобы тем самым сковать его вечностью, наложить на него какие-то обручи. Сковать поток вечностью — это означает стать вертикальным» [Там же].

Итак, мы снова вернулись к потоку, к необходимости его остановить или сковать посредством усилия, держания мысли, вертикального измерения времени. Этот сюжет будет продолжен в следующей главе, посвященной геному духовного развития и духовной вертикали.

## ГЛАВА 4

### ГЕНОМ ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ

*О, улитка,  
Взбираясь к вершине Фудзи,  
Можешь не торопиться.*  
Исса

Нельзя сказать, что демонстрация поэтических образов живого времени упростила понимание проблематики сознания. Скорее, привела к постановке новых вопросов, что не так плохо, поскольку предостерегает от легких решений. Самый трудный вопрос — это вопрос о хронотопии сознательной (и бессознательной — ?) жизни. Я не отказываюсь от его обсуждения в более «академической», по сравнению с поэтической, форме. (Хотя, на мой взгляд, поэтические формулы стоят формул математических.) Однако предпошлю такому обсуждению разговор о духовном развитии, его медиаторах или о «духовном оборудовании», вне которого невозможно представить и развитие сознания. Духовность — это атмосфера, в которой живет общество со всеми его институтами. П. А. Флоренский называл ее духосферой или пневмосферой (ср. с «*globus intellectualis*» Н. Кузанского, «семиосферой», «когитосферой», «сферой сознания», «техносферой»). Сравнение духосферы с земной атмосферой довольно точно, поскольку предполагает ее изменчивость, силу и разнонаправленность потоков и вихрей, возникновение дыр, подобных озоновым и пр. Но, пожалуй, главное — предполагает ее реальность и необходимость для существования человека и человечества. Духовность есть устремление, неутоленность — *духовной жаждою томим*, беспокойство, напряженность, энергия, направлена как на поиск истины, так, к сожалению, и на сохранение заблуждений. А. А. Ухтомский писал: «Люди не столько велики тем, что «перedefьывают мир», сколько тем, что открывают новые области, в мире до сих пор неизвестные!» [Ухтомский 1997: 398]. Духовность — это практическая деятельность, направленная, прежде всего, на самосозидание, переделку самого себя, на создание духовного мира и собственного духовного организма. Подобное бесплатно не



дается и не заучивается. Ухтомский, драматически описывая свой опыт укрепления духа, заключает: «Дух будет вполне и а priori силен против всякого давления “мира” тогда, когда религиозный мир откроется ему не как насильное создание представлений и идей, но как явная психологическая действительность, более “действительность”, чем какой-либо “материальный мир”» [Ухтомский 1997: 93].

Трудно удержаться, чтобы в связи с разговором о реальности духа, не привести пассаж Германа Мелвилла: «О, как несущественно все существующее! Что есть воистину существующее, помимо невесомых мыслей!» («Моби Дик или Белый Кит»).

В описании Ухтомского замечательно понятие «духовный возраст», которое относится к отдельному человеку и может быть отнесено к наукам о нем. Духовный возраст не совпадает с биологическим и психологическим возрастом. Духовный возраст, разумеется, менее прозрачен с научной точки зрения, чем психологический, зато эта как бы непосредственная интегральная характеристика человека более наглядна и интуитивно убедительна. Раз есть духовный возраст, то есть и духовное рождение и духовная смерть. Рождение, развитие, рост, возраст и смерть относятся к духовному организму в не меньшей степени, чем к телесному. Согласно А. А. Ухтомскому, духовный организм может возникнуть или быть построен при наличии особой доминанты души. Такой доминантой должно быть внимание духу: «Это постоянное бодрственное прислушивание к тому, что желается в нашем духе, как он болеет, поднимается и растет. Тут источник тех «сокровищ ведения», о которых говорили святые отцы» [Там же]. В таком деле нужны огромные индивидуальные усилия.

Ухтомский понимал, что библейская последовательность творения «Дух — Жизнь — Разум» — вовсе не гарантия наличия духа, жизни, разума в каждом человеке. Жизнь автономизируется от духа, утрачивает ценность, обесмысливается, разум автономизируется от жизни, превращается в рассудок. Потом возникают (если возникают?) задачи поиска духа, смысла, разума, постройки дома своей души, решение которых не гарантировано. Поэтому-то внимание к состоянию духовной атмосферы в обществе, забота о ее оздоровлении и развитии есть задача и забота всего общества и всех его институтов, включая религию. Но никто и никогда не давал религии монопольного права на владение духовностью. Ее состояние и развитие — не меньшая забота светских институтов общества. Духовное бытие человека, духовно-практическая деятельность — это не только широкий контекст проблематики развития сознания, но и источник сознания как такового.

Думаю, что Ухтомский, еще в молодые годы поставивший перед собой цель познания физиологии человеческого духа, полагал реальность духа не в его трансцендентном в себе бытии, а в слове и деле. А ценность слова





универсальна и для духа, и для сознания. «Слово — универсально, как само сознание, и потому-то оно — выражение и объективация, реальный, а не только условно признанный репрезентант всего культурного духа человечества: человеческих воззрений, понимания, знания, замыслов, энтузиазмов, волнений, интересов и идеалов» [Шпет 2007: 165]. Отсюда Шпет делает вывод о том, что дух народа определяется по его литературе, а не есть нечто, из чего можно было бы ее объяснить. Вся реальность духа — продолжает Шпет — только в его объективном, культурно-историческом проявлении; вне этого, в его потенции дух не реален, он не действует, его нет, — есть только одна чистая и абсолютная материя — лишь возможность бытия. «Дух начинает быть и есть только в выражении, он есть само выражение, — вот это внешнее, материальное выражение! Диалектически: чистая материя, ничтожество, дух в потенции, — его становление, одухотворение ничтожества, — осуществление в материальном выражении, материальная реальность исторического бытия» [Там же: 169—170]. Не напоминает ли эта характеристика духа нашего разговора об объективности сознания и его онтологии, который был в предыдущих главах? Мне важно подчеркнуть, что Шпет сближает народный дух с народным самосознанием и литературным сознанием, которое есть само историческое сознание, сознание историческим родом или, что то же, народом своего собственного культурно-исторического становления и бытия.

Соответственно, развитие духовности и развитие сознания имеют в качестве важнейшего источника именно литературу: «Народ, не имеющий литературы, остается до — историческим, до — культурным. Обратное, почему данный народ не пишет? — Ему не о чем писать! У него нет литературы, пока ему нечего запечатлеть, пока его историческое бытие — сомнительно, эфемерно, неоправданно» [Там же]. Напомню, что Главная книга человечества — Библия — тоже литература, притом превосходная, поэтическая. Эти вводные слова о духовности есть своего рода предупреждение читателю, что далее речь будет идти о вполне конкретных психологических условиях ее развития.

\* \* \*

Памятуя о полифоническом мышлении как наиболее адекватном средстве понимания сознания, я не буду чураться образов. Более того, буду апеллировать к визуальному мышлению читателя. Напомню, что успехи в развитии органической химии, атомной физики, генетики в XX веке обязаны визуальному мышлению исследователей, породивших образы бензольного кольца, планетарной модели атома, двойной спирали генетического кода. Признаюсь, что в поисках образа духовного (оно же культурно-историческое) развития, я не рассчитывал на свои достаточно



скромные способности к визуальному мышлению, а, как часто бывает в подобных случаях, искал подсказку. Я сразу отбросил сами собой напрашивающиеся метафоры пути, подъема по лестнице, в гору и т. п., хотя понимал, что без подъема по вертикали не обойтись. Отбросил биологические и магические метаморфозы: куколка — в бабочку, лягушка — в царевну, гадкий утенок — в лебедя. Меня интересовали не только превращения и преобразования живых форм, а и новообразования и работа по их созданию, производству, конструированию.

Начну с двух близких по смыслу к искомому образу развития метафор. Хотя обе принадлежат поэтам, они носят технический характер и, возможно, требовательному читателю покажутся не слишком эстетическими. Однако 80 лет тому назад, когда самолеты и ракеты были в новинку, подробное ощущение едва ли могло возникнуть. Первая метафора принадлежит М. Волошину:

*Наш дух — междупланетная ракета,  
Которая, взрываясь из себя,  
Взвивается со дна времен, как пламя.*

Здесь интересны образы полета, свободы, саморазвития, в котором есть место как произвольности, так и спонтанности: «взрываясь из себя». Второй образ развития принадлежит О. Мандельштаму. В «Разговоре о Данте» он размышляет о развитии «поэтической материи»: «Развитие образа только условно может быть названо развитием. И в самом деле, представьте себе самолет, — отвлекаясь от технической невозможности, — который на полном ходу конструирует и спускает другую машину. Эта летательная машина так же точно, будучи поглощена собственным ходом, все же успевает собрать и выпустить третью. Для точности моего наводящего и вспомогательного сравнения я прибавлю, что сборка этих выбрасываемых во время полета технически немислимых новых машин является не добавочной и посторонней функцией летящего аэроплана, но составляет необходимейшую принадлежность и часть самого полета и обуславливает его возможность и безопасность в не меньшей степени, чем исправность руля или бесперебойность моторов.

Разумеется, только с большой натяжкой можно назвать развитием эту серию снарядов, конструирующихся на ходу и вспархивающих один из другого во имя сохранения цельности самого движения» [Мандельштам 1990, 2: 229—230].

Говоря современным языком, О. Мандельштам дал образ многоступенчатой ракеты, ступени которой конструируются не на земле, а по ходу полета. Если к этому добавить отмечаемое поэтом свойство поэтической материи, называемое обрацаемостью или обратимостью, благодаря кото-



рому происходит непрерывное превращение поэтического субстрата, и то, что этот субстрат сохраняет свое единство и стремится проникнуть внутрь самого себя, можно заключить, что эта невозможная с технической точки зрения метафора представляет собой весьма правдоподобный и интересный образ развития человека, обладающего сознанием и самосознанием. В этом образе при замене понятия поэтической материи понятием психологической реальности получается образ саморазвития человека. Речь идет именно о саморазвитии, поскольку оно не происходит автоматически.

О. Мандельштам, правда, с сомнением относится к тому, чтобы конструирование на ходу серии снарядов называть развитием. Нужно сказать, что он вообще с недоверием относился к понятиям «развитие», «прогресс» (Н. Я. Мандельштам пишет, что когда маленький Мандельштам услышал слово «прогресс», он заплакал). Он предпочитал понятия «рост», «конструирование», которые вполне адекватны предмету настоящего изложения. В науках о человеке понятия самосозидания, самостроительства, роста не менее распространены, чем понятие развития.

Ключевым в метафоре Мандельштама является не межпланетность, как у Волошина, а многоступенчатость, конструирование на ходу и заглядывание внутрь самого себя. Символика полета распространена в искусстве не меньше, чем символика пути. Художники как бы недоумевают, почему человек, рожденный летать, ползает. Это не только недоумение, но и наука, поучение: «⟨...⟩ произведение искусством чего-то есть нечто такое, посредством чего мы можем начинать двигаться, понимать, видеть и т. д. — двигаться через колодец души. Сначала внутрь, чтобы потом вернуться — перевернувшись», — пишет М. К. Мамардашвили, делая следующий шаг в расшифровке дантовского символа полета: «Многие комментаторы отмечают странное свойство топографии дантовского Ада, Чистилища и Рая, всего этого движения. Поскольку Данте начинает движение, спускаясь вниз из определенной точки, когда голова у него находится так, что он видит, как мы с вами, то же небо, солнце, деревья. А возвращается через ту же самую точку, но голова его уже обращена к другому небу, к другому миру. Разные миры. Тот назовем условно непонятный мир, а этот — понятный. Другой мир, другая реальность. Как же это возможно? Как можно было так двигаться и оказаться в той же точке, чтобы перевернутым оказалось небо? Значит, ты должен был, продолжая двигаться, перевернуться. Мир не перевернулся — перевернулся Данте. И если вы помните, на пути Данте есть точка, где, как он выражается, «сошлись стяженья всей земли», то есть сошлись силы тяготения всей земли, и там — чудовище Герин, вцепившись в шкуру которого движется Данте, — он переворачивается и начинает совершенно непонятным образом уже восходящее движение» [Мамардашвили 1995: 23].



М. К. Мамардашвили, вслед за Данте и Прустом, настойчиво повторяет, что двигаться можно только путем произведения, т. е. особого рода работы внутри жизни. Он понимает произведение в широком смысле и видит в нем органы нашей жизни, т. е. нечто такое, внутри чего действительно производится жизнь.

Духовное развитие, или рост, человека проходит большее или меньшее число ступеней, на каждой из которых происходят заглядывание, движение внутрь самого себя и «вспархивание» вовне. Назовем их узлами. Это название заимствовано из строчки О. Мандельштама: *Узел жизни, в котором мы узнаны и развязаны для бытия*. Здесь удивительно точно характеризуется ситуация развития, которая представляет собой не только завязывание узлов (ср. «узелок на память» или «узлы» А. И. Солженицина), но и их развязывание. Последнее не менее важно и порой представляет собой значительно большие трудности. Невозможность развязать узел нередко означает конец развития, а то и смерть. Трудности же в развязывании жизненных узлов сопровождаются кризисами роста и развития. Метафору узла развития использовал и М. Пруст: «Мы с эмоцией вспоминаем слова, которые друг нам сказал, считая их драгоценным вкладом в нашу жизнь, хотя мы вовсе не здания, к которым снаружи можно добавлять камни... Мы вовсе не дома..., а скорее деревья, которые из собственного сока извлекают следующий узел своего ствола» [Цит. по: Мамардашвили 1995: 217].



Рис. 2. Узел развития

На рис. 2 схематически изображена единица, клеточка, или узел развития. При всей кажущейся простоте узел представляет собой сложнейший акт развития или конструирования ступени развития. К его действительной сложности будем идти постепенно.



Акты развития неоднородны. Это связано с тем, что они могут совершаться внутри различных форм совместной и индивидуальной деятельности человека. Поэтому каждому узлу соответствует своя опосредующая развитие форма деятельности или действия. Деятельность осуществляется с помощью тех или иных орудий, средств, которые выполняют не только свою непосредственную роль ее оснащения, но и являются медиаторами и стимуляторами роста, развития человека. В узле развития представлены также уже знакомые нам функциональные органы. На рис. 2 слева указан функциональный орган, который выступает в роли материала, точнее, материи развития. Этот же функциональный орган выступает в роли средства той или иной формы деятельности. В горниле этой деятельности с помощью медиатора происходит конструирование нового функционального органа (на рис. 2 справа), выступающего в роли произвольного результата или сознательной цели деятельности. Когда акт развития совершился, т. е. когда получен результат, и один функциональный орган (материал) трансформировался в другой (цель), последний может стать материалом и средством для нового этапа или витка развития.

На следующем витке произойдет подобное только что описанному и появится новый функциональный орган — новообразование, сконструированное в другом акте деятельности. Доминантой предложенной схемы является саморазвитие индивида, понимаемое как открытый процесс. Индивид открыт к усвоению новых видов деятельности, новых медиаторов роста, к конструированию все новых и новых функциональных органов, т. е. к созданию и совершенствованию своего собственного предметно-телесно-духовного организма, включающего внешний и внутренний миры.

Из характеристики узла развития, который, возможно, лучше назвать узлом жизни, должно быть ясно, что развитие представляет собой серию узлов (ступеней, снарядов), нанизанных на некоторую ось. Она показана на рис. 3. По отношению к горизонтали, на которой разворачивается время человеческой жизни (стрела содержательного времени), на схеме представлена гипотетическая, хотя многими постулируемая, вертикаль духовного роста или духовного развития. Схема включает семь узлов или ступеней (многоступенчатой ракеты) восхождения к вершинам духовного развития человека.

Полное раскрытие схемы потребовало монографического обоснования и изложения [Зинченко 1997]. В книге была сделана попытка объединения достижений физиологии активности (психологической физиологии) А. А. Ухтомского и Н. А. Бернштейна, в которой развито учение о функциональных органах индивида; учения Г. Г. Шпета о внешних и внутренних формах слова; психологической теории деятельности, действия и сознания А. В. Запорожца, А. Н. Леонтьева, С. Л. Рубинштейна,



в которой развиты представления о видах и формах деятельности, их структуре и роли в формировании психики и сознания; семиотики, в особенности учения о знаковых, семиотических системах и семиосфере Ю. М. Лотмана; философии, в особенности представлений А. Ф. Лосева о культуре, мифе и символе и представлений М. К. Мамардашвили о форме превращенной и топологии пути к самому себе; наконец (или в первую очередь), культурно-исторической теории развития психики и сознания Л. С. Выготского, его представлений о зоне ближайшего развития ребенка. Здесь дана лишь краткая характеристика основных принципов, логики построения схемы духовного развития человека. При этом узлы и переходы от узла к узлу описываются с различной степенью подробности, что отражает реальное состояние наук о человеке и его развитии.

Рис. 3 иллюстрирует представление (и мечту) Л. С. Выготского о вершинной, или акмеистической, психологии, т. е. психологии, ориентированной не только на глубины, но и на вершины развития сознания и личности. Магическое число узлов (семь) подчеркивает гипотетичность схемы.

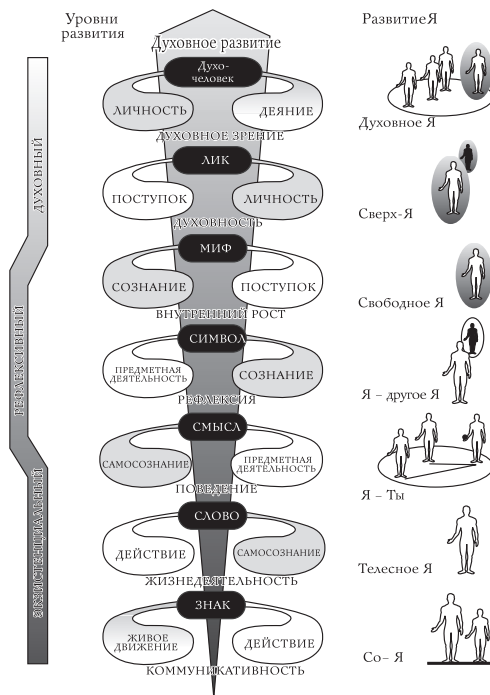


Рис. 3. Вертикаль развития



Теоретически их может быть больше, а практически — всегда меньше. На схеме представлены не обязательные, а желательные или потенциально возможные узлы развития. Нет нужды пояснять, что до вершин духовности поднимается далеко не каждый человек. Не надо забывать, что противоположностью духовного роста является падение человека, утрата им благоприобретенной (или врожденной?) человечности. Известно, что падение может быть как мгновенным, так и постепенным. Здесь тоже возможны ступени, ведущие вниз. У Данте было 9 кругов Ада, но это уже другая сказка. Да и духовный рост — это не только подъем по восходящей линии. Он может (а возможно, и должен?!) сопровождаться падениями, кризисами, переживаниями, страданиями, большой работой на каждой ступени, работой, которую К. Маркс называл духовно-практической деятельностью.

Критичным для схемы является понимание духовности. Как писал Гегель, дух не есть нечто абстрактно простое, а есть система движения, различающая себя в моментах. Согласимся с М. Фуко, как бы дополняющим то, о чем писал А. А. Ухтомский, и назовем духовностью те поиски, практику и опыт, посредством которых субъект производит в себе самом изменения, необходимые для того, чтобы получить доступ к истине. «Духовностью» в таком случае будет называться совокупность этих поисков, практик, опытов; это могут быть практики очищения, аскезы, отречение, обращение, изменение образа жизни и т. п., и из них складывается та цена, — причем дело уже идет не о познании, а о самом существовании субъекта, — которую он должен заплатить, чтобы получить доступ к истине [Фуко 2007: 27—28]. Согласно Фуко, истина не дается субъекту просто так, а лишь ценой введения в игру самого существования субъекта. Ибо такой, какой он есть, он не способен к истине. Не может быть истины без преобразования и обращения субъекта. Обращение может происходить в *форме движения*, которое изымает его из наличных обстоятельств (или возвышается сам субъект или, напротив, истина нисходит к нему и озаряет). Фуко условно называет это движение, восходящее или нисходящее, эротическим (erôs — любовь). Ухтомский говорит о любви не условно, а вполне определенно: «Любовь в качестве руководительницы к познанию и к истине не понятна тем, кто знает лишь критерий самоутверждения и самосохранения. Тут заранее и a priori она исключена, и под ее именем разумеется что-то другое, — преимущественно дела половых инстинктов!» [Ухтомский 1997: 399]. Вторая крупная форма движения, в рамках которой может и должен преобразовываться субъект, чтобы получить доступ к истине — это труд. Наконец, развиваемый Фуко постулат духовности говорит о том, что открываемый, благодаря духовному усилию, доступ к истине производит «эффект обратного воздействия» истины на субъекта: «Истина — это то, что озаряет субъекта, истина — это то, что дает ему



блаженство, истина — это то, что приносит покой его душе. Короче, есть в истине и в приближении к истине что-то такое, что придает завершенность самому субъекту, позволяет сбыться или преображает его» [Фуко 2007: 29].

Итак, духовность — это не сумма знаний, как и нравственность — не сумма нравов. Нравственность — это сущность данного лица, позволяющая ожидать от него определенных поступков. Духовность — это не просто «Познай самого себя» или «Построй свою Я-концепцию». Это труд всех сил души — не только познания, но и чувства, и воли. Это не столько работа, направленная на познание самого себя, сколько на сознание (осознание) и созидание самого себя, т. е. на творчество в прямом и точном смысле этого слова. Фуко называет такую работу заботой о себе, но не в смысле эгоизма, ухода в себя и т. п. Понятие «забота о себе», судя по историческим документам древности, включало в себя принцип «познай самого себя» и было опорой целого круга чрезвычайно насыщенных и богатых смыслами понятий, практик, форм поведения, способов жизни [Там же: 24]. Для Ухтомского такой практикой было молитвенное чтение своей души, в котором большую роль он придавал сознанию: «Рассматривая себя в зеркале (души), переводи своих тайных внутренних врагов в свет сознания; вплетай их в его оздоравливающую, регенерирующую ткань» [Ухтомский 1997: 138]. Принцип «Познай самого себя» был лишь, как сказали бы сегодня, средством самоконтроля за успехами и неудачами «заботы о себе».

Обращу внимание еще на одну существенную особенность развития духовности. Хотя это и вполне практическая работа, труд, она не преследует прагматической пользы, ведется не «для», не «ради» папы с мамой, или церкви, государства, народа. Прислушаемся к размышлениям Г. Г. Шпета: «... три смены интеллигенции, руководившей русской образованностью, суть три смены утилитарного ее направления: дух нам нужен был последовательно (в основном, разумеется, и типически) — для церкви, для государства, для народа, но не для себя самого, не для того, чтобы церкви, государству, народу можно было жить в нем и им. Тут не государство, церковь и народ существуют для манифестации и воплощения духа, а дух должен работать на них. Нужно, однако, признать в то же время, что не случайно ни одна из этих смен ни на минуту не торжествовала при полном молчании голоса культурной совести, всегда взывавшей к духу во имя сознания уже не высокой, а позорной «ненужности», бесплодности, бездарности «людей», духа лишенных по тому одному уже, что они заставляют его себе служить» [Шпет 1989: 318—319]. И далее Шпет выступает в необычной для него роли оптимиста: «⟨...⟩ Пушкин, невзирая на зубоскальство дикарей, запечатлел раз и навсегда о всяком творческом духе: “Мы рождены для вдохновенья, для звуков сладких и





молить». Из истории русской культуры никакие электрификаторы и никакие Сальери отныне уже не вытравят этих слов, и эти слова будут волновать русского человека, пока не будет упразднен сам язык русский» [Шпет 1989: 319]. Травят, травят, а вытравить не могут, о чем свидетельствует история государства Российского от Гостомысла до наших дней. Будем разделять оптимизм расстрелянного Шпета.

Пора (в который раз!) осознать, что духовность сама по себе есть величайшая ценность и ее нужно развивать ради нее самой, а не ради посторонней и часто сомнительной пользы. Дух сам находит, в чем опредметиться. Ведь дух веет, где хочет. Он свободен и в этом его непреоборимая сила.

Итак, главное в духовности — преобразовательная и творческая деятельность, в чем она сходна с деятельностью предметной. Принято считать, что если последняя направлена вовне, то духовная направлена на самого субъекта, она изменяет его самого и его представления о самом себе. Такое различие соответствует эмпирическим наблюдениям психологии обыденной жизни. Но на это следует посмотреть иначе. Ведь усвоение предметов, «вещей» культуры также меняет меня самого. А духовность, если она у меня есть, направлена и вовне, она изменяет мир и окружающих людей. Если она остается только внутри, то это равносильно ее отсутствию. Духовность — это не какие-то воспарения, не витающий в нашей духовной жизни пар, а материя. Поэтому не случайны сравнения живого духа и его движения с машиной, самолетом, ракетой и т. п., которые произведены им же и стали орудиями человеческой деятельности.

На рис. 3 показано, что восхождение к духовности опосредствовано различными формами внешней и внутренней активности субъекта: коммуникацией, жизнедеятельностью, поведением, рефлексией и т. д. Все они являются необходимым условием, фундаментом, на котором возникает и произрастает духовный опыт.

Помимо форм активности имеется особый класс медиаторов в собственном смысле этого слова. К числу главных медиаторов, вне всякого сомнения, относятся знак, слово, символ и миф. Естественно, каждое из этих обозначений следует понимать как практически безразмерное обобщение. За «знаком» и «символом» скрываются все мыслимые и символические системы, за словом — литература, предания, за мифом — не только мифы в собственном смысле слова, но история, «написанная выжившими» (Эм. Левинас), в том числе и выжившими из ума. Все они в разной мере выступают как артефакты, средства, инструменты, орудия развития индивида и социума. Их существенной особенностью является двойственная природа. Они совмещают в себе вполне реальные материальные свойства и свойства идеальные, метафизические. Сакральный символ, согласно П. А. Флоренскому, одновременно и вещь, и идея. Например,



крест, икона. Это же относится и к светским символам. Медиаторы обладают энергией, которой их заряжают создатели, пользователи, почитатели. Коммунистическая и фашистская символика и мифология приобрели такую энергию, что, как черная дыра, едва не втянули в себя великую культуру народов России и Германии. Роль главных медиаторов в развитии (и в деградации) многократно исследовалась и описывалась в психологии и философии.

Кроме знака, слова, символа и мифа, в схеме в качестве медиаторов присутствуют смысл, лик и духочеловек, что нуждается в специальной аргументации. Включить их в схему заставила логика ее конструирования. Схема состоит не из четырех, а из семи (магическое число) узлов. Смысл не обладает столь же очевидными вещественными свойствами, как символ, поэтому остановимся на нем специально. Смысл — это идеальное, но вместе с тем и живое образование. Гипотеза (и вместе с тем оправдание его включения в число медиаторов) состояла в том, что смысл, будучи идеальным, все же, по словам Г. Г. Шпета, укоренен в бытии, т. е. он несет на себе, часто в превращенной форме, черты бытия, его ценностей. Поэтому он может выполнять функцию медиатора. Более того, идеальные смыслы реализуются в деятельности, воплощаются в ее продуктах, объективируются. О бесспорности объективации смыслов писал П. А. Флоренский. Об этом же писал и Л. Витгенштейн, отождествляя смысл с неким возможным фактом.

Напомню, что функциональный орган выступает не только в качестве материала и средства для конструирования, но и в качестве цели конструирования. А цель непременно должна быть связана со смыслом, т. е. быть осмысленной. Таким образом, смысл вполне можно рассматривать в качестве медиатора, притом не готового и усвоенного, а конструируемого самим субъектом развития. Заметим, что процесс конструирования и его результат — построенный смысл — далеко не всегда осознаются и еще реже обнаруживаются. (В приличном обществе не принято спрашивать о смысле жизни.)

Место смысла могут занимать идеи, идеалы и идолы, укорененные не в бытии, а в идеологии. Не обладая непосредственными вещественными свойствами, смысл, подобно мысли (верной или ложной), обладает собственной жизненной энергией.

Имеются аргументы в пользу признания роли медиаторов за ликом и духочеловеком. Первый исследователь психологии личности Бл. Августин называл посредником между человеком и Богом Иисуса Христа. Идея посредника пронизывает все его творчество. С нее начинается его «Исповедь». В логике Августина посредник нужен не только потому, что в нем «сокрыты все сокровища премудрости и ведения», что через него говорит истина. С помощью посредника пробуждаются человеческая актив-



ность, поиск, искание. Примечательно: Августин назвал Христа Главным Посредником, так как все остальные медиаторы являются производными от него. Христос вочеловечил Божье Слово, донес его человеческим голосом. И поскольку Христос идентифицируется с Богом, а Слово — это Бог, то Христос также может быть идентифицирован со Словом.

Не нужно специальной аргументации, чтобы допустить возможность и реальность идентификации Христа и Символа. Он действительно символ, символ веры. Христос — это Знак, «посланный» людям Богом. Согласно А. Ф. Лосеву, личность — это миф и чудо. Следовательно, Христос может быть идентифицирован с мифом. В итоге мы получаем любопытную ситуацию: все главные медиаторы — знак, слово, символ, миф — связаны с Богочеловеком, так как он концентрирует и комплицирует их в себе. Когда же он отделяет их от себя, то вочеловечивает и одухотворяет. (Видимо, поэтому Августин назвал Христа истинным посредником.) Это, впрочем, не мешает отделившимся от Христа медиаторам потом окаменевать, становиться бесчеловечными даже в пределах одной религии, не говоря уже о религиозном фанатизме.

Таким образом, в логике теологии Богочеловек является посредником. В светской логике такие функции могут быть свойственны другой персоне или приписаны ей. Поскольку данный текст следует светской логике, то в нашей схеме мы поместили человека духовного. Рангом ниже размещается лик, герой (в положительном смысле). В лике может быть представлен внешний облик, например когда-то модная маска Наполеона, может быть представлен и внутренний облик или образ идеи, который, согласно М. М. Бахтину, неотделим от образа человека — носителя этой идеи. Медиатором может быть представленный или помысленный нами лик судьбы. Оставим простор воображению читателя для размещения на схеме «гения могил», «диктатора-выродка», маски, личины, идола. В этом же ряду находились и «Безликие лики вождей».

Восхождение к духовности начинается с живого движения, в котором неразличимы его внешняя и внутренняя формы. Можно предположить, что живое движение, во всяком случае в его исходных «бесформенных формах», представляет собой допсихическое образование, своего рода строительный материал, из которого строятся, лепятся вначале элементарные, а затем сложнейшие функциональные органы — действия. В ходе развития и трансформаций действия происходит выделение, дифференциация его внешних и внутренних форм, вплоть до их относительной автономизации и превращения в самостоятельные внешние и внутренние действия (формы, функциональные органы).

Это означает, что в развитии и функционировании внешних и внутренних форм действует особая порождающая логика. Например, живые движения младенца (плач, улыбка, движения) очень скоро становятся



знаками для взрослого, который научается их читать. Знаки появляются раньше, чем сформируются утилитарные, исполнительные акты младенца. Интенция к схватыванию предмета, выражаемая движением всего тела младенца, наблюдается раньше, чем само схватывание. Таким образом, первые действия младенца — это знаковые действия, за которыми появляются и предметные действия — манипуляции. Известны случаи, когда младенцы-близнецы, которых недалекие взрослые лишили общения, порождали только им самим понятный язык. Исследователи, к которым попадали эти гении, вынуждены были расшифровывать их язык, как расшифровывают язык дельфинов.

Знаковые и предметные действия, осуществляющиеся во внешней форме, превращаются во внутренние формы, интериоризируются, что приводит к порождению самосознания. Развитие самосознания, в свою очередь, обогащает действие, и в итоге последнее трансформируется в деятельность. Деятельность, совершенствуясь как внешняя форма, порождает новую внутреннюю форму — сознание.

Если внимательно проанализировать вертикаль развития, то можно увидеть вполне регулярное чередование внешних и внутренних форм или внутренних и внешних видов активности. Внешние формы — действие, деятельность, поступок — порождают внутренние формы — самосознание, сознание, личность. Столь же справедливо и обратное. Внутренние формы — самосознание, сознание, личность — порождают внешние формы — деятельность, поступок, деяние. Такая наблюдаемая на схеме регулярность чередования внешних и внутренних форм не была «запланирована» при начале работы над схемой и обнаружилась по ее завершении. Регулярность чередования оказалась свойством, которое служит основанием для заключения о ее правдоподобности.

Не нарушают эту регулярность и крайние, так сказать, образования — живое движение и деяние. О первом уже говорилось как о «бесформенной форме», о недифференцированном еще единстве внешнего и внутреннего, без чего вообще невозможно живое. Вверху схемы находится деяние, которое можно назвать «формой форм». Это, напротив, единство внешних и внутренних форм, их гармония. Что касается промежуточных функциональных органов, то их формы, будь они внешними или внутренними, далеки от гармонии, от равновесного состояния. Единство внешней и внутренней форм преходяще и обманчиво. Обе рвутся из плена мнимого единства. Это справедливо для живого движения, которое дифференцируется, порождая всё новые формы. Это же справедливо и для узлов более высокого уровня. Сошлемся на мудрого историка М. Я. Гефтера, не чуждого психологии и литературы. Его многие годы волновала «Трагедия о принце Датском»: «Сцилла и Харибда трагедии — мысль и поступок. Гамлет мнимого начала в плену их единства.



Дальше — разлом, дальше — загадка совместимости. Мысль обгоняет муками внутренней речи, доискивающейся собственного предмета и обнаруживающей с пронзительной силой, что предметом-то и является поступок. Буквальный, неотложный. Единственный и неизвестный — никому на свете» [Гефтер 1991: 23]. В этом отрывке «мысль» эквивалентна сознанию Гамлета. Именно сознание, согласно логике схемы, порождает поступок, который М. Я. Гефтер психологически точно отождествляет с предметом, который надо найти внутри и построить вовне. Таким же предметом является и действие, которое порой построить значительно более трудно, чем построить вещь. Ведь «содейть действие» — это построить или перестроить самого себя. Поэтому трансформация форм из внешней во внутреннюю и из внутренней во внешнюю — это не только когнитивный, но и аффективный процесс, требующий усилия, труда, настойчивости, воли.

Из регулярности чередования вытекает еще одно интересное следствие. Согласно культурно-исторической теории происхождения психики и сознания и психологической теории деятельности, вся психическая жизнь является опосредованной орудиями, культурой, средой, общением, деятельностью и т. д. В принципе, такой взгляд на психику верен, но лишь частично. Он справедлив по отношению к формированию психики и ее функциональных органов, как бы мы их ни называли: внутренними действиями, формами превращенными, психическими функциями, артефактами, артеактами и т. п. Что же касается их жизни, развития, функционирования, такая трактовка психики, как минимум, нуждается в ограничении и коррекции.

Однажды возникнув или сформировавшись по законам дифференциации и экстерииоризации, внутренняя форма сохраняет лишь генетическую преемственность и родство с породившей ее внешней формой. В своем же существовании и развитии это новообразование оказывается вполне самостоятельным, утрачивает черты сходства с породившим его источником, в том числе утрачивает и внешние черты опосредованности. Новообразование проявляет себя непосредственно. Оно живет, созревает, развивается, взрослеет, перестает оглядываться назад в поисках своих корней и истоков, а если и оглядывается, то далеко не всегда может их обнаружить, вспомнить. Эти новообразования подвергаются деятельностно-семиотической переработке. Они могут вытесняться, погружаться в «глубины бессознательного», потом могут восстанавливаться с помощью психоанализа.

Подчеркнем еще одну важную особенность процесса превращения внешней формы во внутреннюю. Это всегда творческий акт создания новой формы, нового языка описания внешнего мира, собственной внешней формы действия, т. е. собственного поведения. В конце концов,



новообразование приобретает собственные порождающие возможности и способности. Другими словами, новая форма, возникнув как артефакт, становится вполне автономным «натуральным» фактом, способным породить новый артефакт, который может иметь как внутреннюю, так и внешнюю форму своего существования.

Конечно, здесь много неясного. Так, например, до сих пор остается загадочным возникновение поступка, о котором была речь выше. Кажется, что он подобен рождению Афродиты из пены морской. С трудом принимается взгляд на поступок как на порождение сознания, а тем более как на итог всей жизни человека. Сознание находит свой предмет, «взрывается» поступком. При этом меняется и оно само, кончается его раздвоение.

При совершении поступка исчезает различие между внешним и внутренним. Человек реализует себя в нем как целое, к тому же как новое целое, как «собранный человек». Б. Пастернак употребил выражение «гений поступка». Постороннему наблюдателю поступок нередко кажется беспредпосылочным, необъяснимым. Таким же он может выступать и для совершившего его субъекта. Последующая рефлексия относительно совершенного поступка рождает в человеке уверенность в себе, веру в свои силы и возможности, меняет представление о самом себе. Другими словами, поступок рождает личность, которая, сформировавшись, также проявляет себя вовне как целое. Поэтому она воспринимается не только как нечто единичное, индивидуальное, но как нечто единственное, являющееся одновременно и разомкнутой, и замкнутой целостностью. Жизнь личности — это «хронический поступок», т. е. личность соединяет в себе и «поступающее мышление» и деяние. Эти бахтинские мотивы соответствуют более ранним мотивам А. А. Ухтомского, характеризовавшим личность как своего рода функциональный орган индивидуальности: «Индивидуальность, как исключительное в мире и в истории замещается постепенно личным, как всеобъемлющим. Для этого оно проходит чрез стадию безлично всеобщего» [Ухтомский 1997: 405]. Личность — это преодоление индивидуального (и индивидуализма). Не является преувеличением характеристика личности как человека исторического.

М. М. Бахтин в один узел завязывает единственность личности, должную ответственность личности за свое бытие, этику и поступающее сознание: «Ответственный поступок и есть поступок на основе признания должностующей единственности. Это утверждение не-алиби в бытии и есть основа действительной нудительной данности-заданности жизни. Только не-алиби в бытии превращает пустую возможность в ответственный действительный поступок (через эмоционально-волевое отнесение к себе как активному). Это живой факт изначального поступка, впервые создающий ответственный поступок, его действительную тяжесть, нудительность, основа жизни как поступка, ибо действительно



быть в жизни — значит поступать, быть не индифферентным к единственному целому» [Бахтин 1995: 46].

Альтернативой этому, конечно, может быть пассивность, попытка доказать свое алиби в бытии, распространенные в России самозванство и добровольное рабство, т. е. отказ человека от своей *долженствующей ответственности*. Важно понять: «Непосредственно этично лишь самое событие поступка (поступка-мысли, поступка-дела, поступка-желания и пр.) в его живом совершении и изнутри самого поступающего сознания; именно это событие завершается извне художественной формой, но отнюдь не его теоретическая транскрипция в виде суждений этики, нравственных норм, сентенций, судебных оценок и пр.» [Там же: 60].

Приведенное положение взято из работы М. М. Бахтина, посвященной художественному творчеству, поэтому в нем речь идет о художественной форме. Тем не менее оно полностью относится и к форме реальной, внешней. Здесь автор вполне определенно указывает на то, что поступок возникает «изнутри поступающего сознания». Столь же определенно он говорит о том, что вполне достоверна лишь внешне выраженная этика, а не сентенции и суждения о ней.

Конечно, движение от сознания к поступку не является односторонним. В. Франкл пишет: «Я не только поступаю в соответствии с тем, что я есть, но и становлюсь в соответствии с тем, как я поступаю» [Франкл 1990: 114].

Важнейшей чертой поступка является то, что он сам о себе говорит, что он есть на самом деле и не допускает произвола интерпретации. Такое не так часто случается в человеческой жизни, не говоря уже о науках о человеке.

Обратимость внешней и внутренней форм есть одновременно обогащение, видимо, в том числе энергетическое, и развитие каждой из них.

Еще раз подчеркнем, что назначение внешней и внутренней форм не исчерпывается тем, что они обуславливают, опосредуют функционирование друг друга, порождают и обогащают одна другую. Они могут вести относительно автономную жизнь, претерпевать изменения, развиваться. Подобное зависимое и относительно независимое существование и развитие имеют своим следствием то, что российский биолог-эволюционист А. Г. Гурвич, изучавший формообразование органических форм, назвал «неудержимостью онтогенеза». Аналогом этого являются «энтелехия», или жизненная сила, у Аристотеля, «жизненный порыв» у А. Бергсона.

Неудержимостью онтогенеза характеризуется не только развитие органических, но и психических форм. Можно предположить, что логика развития последних в некоторых отношениях подобна логике развития органических форм. И там и там нельзя перепрыгивать через ступени. Каждая из ступеней (или каждый узел) обладает непреходящей ценно-





стью для развития целого. Учитывая это, А. В. Запорожец рекомендовал следовать стратегии амплификации, обогащения детского развития, не упрощать его, не проявлять неразумной торопливости в обучении и воспитании ребенка, не перепрыгивать через ступени. Он противопоставлял амплификацию изолированной акселерации отдельных психических функций и способностей [Запорожец 1986, 1: 257].

Вернемся к проблеме опосредованности — непосредственности психики, ее искусственности или естественности, к артефакту или факту. Это один из ключевых вопросов психологии развития. При его обсуждении полезно учитывать некоторые очевидные вещи. Общеизвестно, что историческое не совпадает с логическим, логика изложения далеко не всегда повторяет логику исследования. Очень часто в случаях озарений, открытий логика исследования, приводящая к ним, остается скрытой для исследователя. Они, как и интуиция (в том числе и «интуиция совести», по А. А. Ухтомскому), инсайт, кажутся беспредпосылочными, хотя на самом деле рождены огромной внутренней работой. Озарение — это такой же взрыв во внутренней деятельности, как поступок — во внешней.

Продолжим примеры. Развернутое во времени сукцессивное восприятие трансформируется в симультанный акт. Здесь функционирование не повторяет развития. То, что было последним в ходе формирования и развития, оказывается первым при функционировании. Смысл может извлекаться из ситуации до ее расчлененного восприятия, а тем более запоминания. Здесь ситуация напоминает восточную поговорку: «Когда караван поворачивает, хромой верблюд становится первым». Это (и многое другое) позволяет предположить возможность и необходимость трансформации опосредованного в непосредственное, артефакта в факт, искусственного в естественное, притом в настолько естественное, что оно производит впечатление чуда.

Вообще, с точки зрения психологической теории деятельности более точно говорить не об артефактах, а об *артеактах*, т. е. об искусственных, выращенных действиях. Любую психологию, равно как и культурную, а не догматическую теологию, должны интересовать не столько факты, сколько акты, совершаемые человеком.

Как уже говорилось, сам человек — не факт, а акт, притом искусственный. Природа не делает людей. Они делают себя сами. Каждый рожденный матерью человек должен родиться второй раз. Он сам в ответе за свое второе рождение и поэтому в ответе за себя. Но человек — не искусственный цветок не только потому, что он сохраняет природные черты, но и потому, что имеется обратная трансформация искусственного в естественное. В этом состоит сложность и прелесть исследования психической жизни. Сложность толкает исследователей к различного рода редукции психики, к тому, что психикой не является. Но и в





пределах психической реальности выведение не симметрично сведению, редукции.

Может быть, нам и удастся (с грехом пополам) вывести психическую и духовную жизнь из живого движения, но свести ее к живому движению едва ли возможно. Да в этом и нет необходимости. Если бы такое сведение оказалось возможным, то оно означало бы отрицание уникальности, неповторимости индивидуального развития, отрицание саморазвития и самосозидания человека, отрицание свободы человека в выборе собственного пути, в том числе и свободы остаться на той или иной ступени развития или свободы спуститься на предыдущую ступень. Последнее напоминает эксперименты, проводившиеся в научной школе Курта Левина по определению уровня притязаний человека при решении интеллектуальных задач. Когда испытуемым дается возможность самим выбрать задачу среди множества задач, ранжированных по трудности, то одни начинают с самой легкой, другие — с середины, третьи — с самой трудной. Если задача решается, то испытуемый поднимается по шкале трудности, если нет, возвращается к более легким задачам.

Имеется и поэтическая аналогия такому возврату:

*Если все живое лишь помарка / За короткий выморочный день, / На подвижной лестнице Ламарка / Я займу последнюю ступень.* О. Мандельштам имел в виду не интеллектуальную сложность. Здесь речь идет о нравственной позиции поэта, его собственного Я.

На рис. 3, справа от вертикали духовного роста, показано развитие человеческого Я. Это особый сюжет, который можно лишь обозначить. Каждый человек знает, что у него имеется, как минимум, Я первое и Я второе. Возможно и большее число Я. М. Пруст писал о множественном Я, или «роистом» Я. В. С. Библер говорил о «множайности». Человеческое Я не остается неизменным, оно эволюционирует (и инволюционирует, «занимает последнюю ступень»). Пути его возможного развития показаны на схеме. Несомненным в этой логике развития является лишь исходная стадия неразделенного еще совокупного Я. Совокупного со взрослым, которое постепенно автономизируется и дифференцируется. По мере своего развития, Я не утрачивает прежних приобретений.

В сравнении с возможной динамикой Я более важно представить себе, что же оно такое. Интересные и неожиданные для психологии соображения по этому поводу высказал М. К. Мамардашвили: «И вот все эти роистые «я» есть «я» в той мере, в какой они обладают сознательным телом. «Я» определено, если определено сознательное тело, то есть тот комплекс ощущений, который для каждого из нас является сознательным телом. Причем это сознательное тело не совпадает с видимым телом. Дифференциация происходит не по внешнему пространству наблюде-



ния — скажем у вас одно тело, а у меня другое... Различие тел, как носителей «я», происходит в измерении невидимого мира желаний, добавленного к видимому миру как некоторая дополнительная степень свободы» [Мамардашвили 1995: 370].

Конечно, в такой невидимый мир входят не только желания, но и мотивы, намерения, смыслы и т. п. Поэтому-то так сложно внешнему наблюдателю проникнуть в чужое Я.

М. К. Мамардашвили поясняет, что подобные состояния являются секретами тела, но тела не анатомического, а созерцательного. Напомним, что мы говорили о функциональных органах индивида. «Тело желания» есть не анатомическое, а функциональное тело, функциональный орган, с чем соглашался и А. А. Ухтомский. В логике Мамардашвили невидимый функциональный организм представляет собой «созерцательное тело». Он добавляет, это тело не есть тело как предмет сознания. Действительно, предметом нашего сознания могут быть желания, мотивы, мысли, намерения, образы и другие состояния сознательного тела, но не оно в целом. Впрочем, и тело в собственном смысле слова, т. е. анатомическое тело, не дано целиком нашему сознанию. Мамардашвили ссылается на Пруста, обратившего внимание на парадоксальную вещь: в каждый данный момент мы вовсе не обладаем полнотой нашей души. Иное дело, что мы выделяем ее отдельные свойства, которые не можем потом сложить в целое и даем этим свойствам или ощущению целого эмоциональную оценку. Наше знание о собственной душе, о собственном сознании, о собственном Я — все это есть знание до знания, знание о живых, не поддающихся концептуализации формах. Поэтому-то так живучи предрассудки, связанные с локализацией души, сознания в анатомическом теле.

До настоящего времени остается проблемой, когда и как «завязывается» человеческое Я. Его возникновение по-разному локализуется на временной оси жизни. Поэтому его развитие представлено отдельно и как бы параллельно духовной вертикали. Включению Я в нее мешают его разные ипостаси (при всей сохранности самоидентификации). Имеются резоны для ранней автономизации Я от мира: разделение мира на Я и не Я; для ранней автономизации Я от Мы или от совокупного Я ребенка со взрослым. Имеются резоны и для более поздней локализации, связывания его возникновения с самосознанием и сознанием социальной ответственности за свои поступки. Этому соответствуют обряды инициации, конфирмации, которые в разных религиозных конфессиях укладываются в интервал от 7 до 16 лет. Все это разные Я.

На рис. 4 дана предложенная В. И. Слободчиковым схема жизненного пути, на которой остроумно показано возникновение «узелка Я» или открытие себя. Автор на схеме фиксирует переход от овладения ребенком обстоятельствами своей жизни к собственному жизнестроительству



[Слободчиков 1991]. Принимая в принципе логику автора, важно иметь в виду, что «открытие себя» занимает не кратковременный (хотя бы и в несколько лет) период времени, а представляет собой серию актов рождения множественного или «роистого Я», происходящих на протяжении всей жизни.

\* \* \*

Предложенная схема и ее описание имеют существенный изъян, который может заставить усомниться в ее правдоподобности в целом. Речь идет о том, что на схеме представлено развитие изолированного индивида, своего рода робинзонада, которая неоднократно и справедливо критиковалась и даже высмеивалась, так как она противоречит реальному ходу развития, протекающему в социуме, в культуре, во взаимодействии, в совместной деятельности и общении с другими людьми. Об этом написаны сотни книг, которые нельзя свести лишь к указательному жесту на наличие в схеме коммуникативной деятельности. Остается открытым вопрос о том, как участвуют социум, культура, цивилизация в развитии индивида. Разумеется, они обеспечивают контекст развития, но можно ли реально представить себе механизм участия этого контекста в развитии отдельного человека? Ответ на этот вопрос заключен в схеме, но для того, чтобы он был понят и принят, необходима ее небольшая трансформация и некоторые пояснения.

Реальная, а не мандельштамовская технически невозможная ракета, преодолевая земное притяжение, летит не в пустоте, а в вакууме, который, по мнению некоторых современных физиков, имеет сложную структуру. Представляется, что образ сложноорганизованного социокультурного вакуума, уже использовавшийся в контексте психологии В. А. Лефевром, довольно точно описывает ситуацию человеческого развития. Назовем условно духосферу и все другие сферы, о которых говорилось выше, культурой. Человек может находиться в культуре и оставаться вне ее. Может быть таким же пустым местом, как для него культура, смотреть на нее невидящими глазами, проходить сквозь нее, как сквозь пустоту, не «запачкавшись» и не оставив на ней своих следов. Последнее, может быть, не самый худший вариант обращения с культурой. Это и означает — быть в культуре, как в вакууме. Вакуум может ожить, опредметиться лишь благодаря человеческому усилию, в том числе не всегда очевидному: «Это ведь действие — пустовать», — сказала М. Цветаева. Далекое не каждому

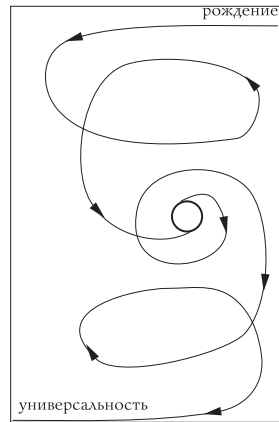


Рис. 4. Возникновение «узелка Я» [Слободчиков 1991]



дано светить в пустоте и в темноте, как Б. Пастернаку, писавшему в цикле стихов, который, кстати, называется «Второе рождение»:

*Перегородок тонкоробрость  
Пройду насквозь, пройду, как свет.  
Пройду, как образ входит в образ  
И как предмет сечет предмет.*

«Образ входит в образ» — это замечательная иллюстрация внутренней деятельности и ее плодотворности. Кстати, именно так Б. Пастернак определял культуру, называя ее плодотворным существованием.

Конечно, культуру не следует идеализировать. Затрудняясь в поисках смысла и истины мироздания, она нередко конструирует и навязывает социуму утопические и трагические варианты его переустройства. «Жизнь подло подражает художественному вымыслу», — заметил В. В. Набоков. Но... у нас нет другой, лучшей культуры. Смиримся с тем, что ей, как и человеку, свойственно ошибаться.

Как бы то ни было, культура плодотворит, производит идеальные (и реальные) формы и оплодотворяет человеческое развитие. Каков механизм этого оплодотворения, результатом которого может стать плодотворное существование человека. Наличие культуры есть условие развития, а мое плодотворное существование есть условие проникновения, вхождения в культуру. Попытаемся разомкнуть этот круг. В одной из лекций Л. С. Выготский, рассматривая специфические особенности психического развития и сравнивая его с другими типами развития (эмбрионального, геологического, исторического и т. п.), говорил: «Можно ли себе представить... что, когда самый первобытный человек только-только появился на Земле, одновременно с этой начальной формой существовала высшая, конечная форма — «человек будущего» и чтобы та идеальная форма как-то непосредственно влияла на первые шаги, которые делал первобытный человек? Невозможно это себе представить... Ни в одном из известных нам типов развития никогда дело не происходило так, чтобы в момент, когда складывается начальная форма... уже имела место высшая, идеальная, появляющаяся в конце развития и чтобы она непосредственно взаимодействовала с первыми шагами, которые делает ребенок по пути развития этой начальной, или первичной, формы. В этом заключается величайшее своеобразие детского развития... Это, следовательно, означает, что среда выступает в развитии ребенка, в смысле развития его личности и ее специфических человеческих свойств, в роли источника развития, то есть среда играет здесь роль не обстановки, а источника развития» [Выготский 1982—1984, 4: 395].

В свете приведенных рассуждений важнейшая функция культуры состоит в создании идеальных (в прямом и переносном смысле слова)



форм. В последних представлена зона ближайшего и более отдаленного — в пределе бесконечного развития человека.

Это относится и к сознанию, к его интенциональным актам, вообще к субъективности, понимаемой в широком смысле слова. Все они представляют собой не только качества личные, но и родовые, сверхличные, являющиеся источником первых.

Мысль о наличии идеальной формы в начале развития не нова. Э. Шпрангер утверждал, что соотношение действительной и идеальной структур, реальной и идеальной формы не только определяет понятие развития, но и выступает в качестве его движущей силы. Конечно, существуют и более ранние источники: «В начале было Слово...»; «Логос прежде был, нежели стать земле» и т. д.

Речь должна идти не об оригинальности понятия «идеальной формы», а о реальных функциях ее в развитии. Это вопрос не праздный, так как приписывание культуре, идеальной форме, среде функций источника или движущей силы развития, вынуждает культуру, помимо ее воли, быть агрессивной, оставляет неясной роль в развитии самого развивающегося индивида. А он не только не пассивен, но в конце концов сам становится источником и движущей силой развития культуры, цивилизации, порождения новых идеальных форм, переосмысления старых. К несчастью, он иногда слишком энергично вносит вклад в изменение окружающей среды, в том числе и культуры, используя ее возможности и пренебрегая ограничениями. Для дальнейшего полезно привести соображения об отношении организма и среды, принадлежащие О. Мандельштаму: «Никто, даже отъявленные механисты, не рассматривают рост организма как результат изменчивости внешней среды. Это было бы уж чересчур большой наглостью. Среда лишь приглашает организм к росту. Ее функции выражаются в известной благосклонности, которая постепенно и непрерывно погашается суровостью, связывающей живое тело и награждающей его смертью.

Итак, организм для среды есть вероятность, желаемость и ожидаемость. Среда для организма — приглашающая сила. Не столько оболочка, сколько вызов» [Мандельштам 1990: 122].

Если принять этот взгляд, то отношения организма и среды, человека и культуры (идеальной формы) следует признать взаимно активными, коммуникативными, диалогическими. Диалог может быть дружественным, напряженным, конфликтным, он может переходить и в агрессию. А. А. Ухтомский не возражал даже против дрессуры человечества, лишь бы она была исполнена благоволения к нему.

Человек может принять вызов со стороны культуры или остаться равнодушным. Культура также может пригласить, а может оттолкнуть или не заметить. Другими словами, между идеальной и реальной формами



существует разность потенциалов, что и порождает движущие силы развития. Таким образом, они находятся не в культуре и не в индивиде, а между ними, в их взаимоотношениях. Что касается потенциала культуры, то хотя он огромен и едва ли измерим, но в принципе он известен и понятен. Что же касается собственного потенциала человека, то природа его, равно как и его количественные характеристики, остаются таинственными, загадочными. М. Цветаева писала о безмерности человека, живущего в мире мер, а по словам О. Мандельштама, «нам союзно лишь то, что избыточно». Парадокс состоит в том, что благодаря безмерности, благодаря «избытку внутреннего пространства» человек только и может стать «мерой всех вещей». Можно с уверенностью утверждать, что его возможности должны быть соизмеримы с потенциалом культуры, а порой в каких-то сферах и превосходить его. Известно, что слух младенца открыт к восприятию и усвоению фонем любого из более чем семи тысяч языков, существующих на Земле. Правда, спустя месяцы, «створки» закрываются за счет развития фонематического слуха к родному языку. Известно также, что младенцы-близнецы, оказывающиеся в ситуации коммуникативной депривации создают лишь им самим понятный язык. Потом перед исследователями встает задача его расшифровки, подобная задаче расшифровки языка дельфинов. Не углубляясь в традиционные и безрезультатные споры о природе, измеримости, норме индивидуального потенциала развития, дадим его поэтический образ:

*И много прежде, чем я смел родиться  
Я буквой был, был виноградной строчкой,  
Я книгой был, которая вам снится.*

О. Мандельштам

Это тройное «был» в мыслящих устах поэта и есть необходимое условие не только вхождения в идеальную форму, но и залог возможного перерастания ее.

После этих пояснений обратимся к схеме «Онтологический и феноменологический план развития», представленный на рис. 5. Для ее построения совершена элементарная процедура. Вертикаль развития, изображенная на рис. 3, сохранена в своем первоначальном виде и названа реальной формой. Рядом с ней изображена эта же вертикаль, но повернутая на 180 градусов и совмещенная с первой. Она названа идеальной формой. Совмещение реальной и идеальной форм иллюстрирует и расшифровывает мысль Л. С. Выготского о непосредственном взаимодействии первых шагов по пути развития ребенка с высшей, идеальной формой.

Конечно, в жизни не всегда и не все так счастливо складывается, как изображено на схеме. Здесь вступает в силу Его Величество Случай, в



том числе и случайность рождения. В действительности идеальная форма, взаимодействующая с первыми шагами ребенка по пути развития, может быть весьма далекой от идеала. Может оказаться недостаточным и потенциал ребенка для достижения высоких ступеней развития.

Ситуацию развития, конечно, определяют не только конкретные обстоятельства рождения, ближайшего окружения, но и социальные обстоятельства.

Носителями идеальной формы являются реальные люди, язык, мир значений, символов и т. д., которые предсуществуют индивидуальному развитию. Богатство идеальной формы — это источник поливариантности индивидуального развития. Идеальная форма потенциально настолько богата, что она обеспечивает возможность практически любой реализации человеческого потенциала, конечно, если человек найдет себя в том или ином материале или в «материи» идеальной формы. Идеальная форма или культура — это приглашающая сила. Она существует, приглашает к развитию, но не навязывает себя. Другое дело, что носители идеальной формы могут ограничивать развитие индивида, препятствовать реализации потенциала человеческого развития, направлять его в нужное русло, формировать человека с заданными свойствами, вплоть до зомби.

А потенциал индивидуального развития действительно бесконечен. Во всяком случае, он не только позволяет подняться до вершин идеальной формы, но и превзойти их, так как производство культуры всегда индивидуально. Другое дело, что произведения индивидуального творчества могут приобретать надиндивидуальный или даже вневременной характер. Такие произведения входят сразу или со временем в тело, в плоть идеальной формы.

Обратимся к рис. 5. При небольшом воображении в нем можно увидеть сходство с двойной спиралью генетического кода. Таким образом, представленное взаимодействие реальной и идеальной форм можно рассматривать как своего рода Геном культурного и духовного развития человека. В правдоподобности этой схемы убеждает то, что в ее центре оказались сознание, символ и деятельность, то есть главные черты человеческого бытия.

Разумеется, на рис. 5, как и на рис. 3, показан не реальный, а возможный путь развития, который имеет огромное число вариантов. На рис. 6 представлен один из таких путей, когда индивид проходит в своем развитии не через все ступени, т. е. не использует возможности, заключенные в идеальной форме.

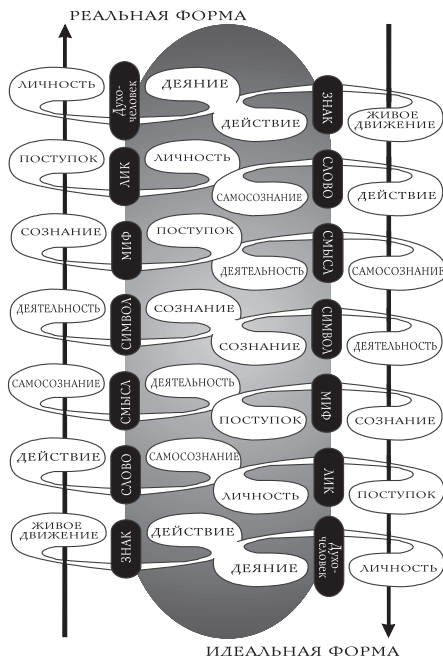


Рис. 5. Онтологический и идеальный феноменологический планы развития

Вообще, наиболее существенным является принципиальное построение схемы развития, а не ее концептуальное наполнение. Ведь в психологии не только все слова заняты, но каждое слово несет целый пучок значений и смыслов. Прочтение каждого понятия в схеме облегчается контекстом. Понятия, представленные на схеме, взаимно ограничивают произвольность в их интерпретации.

Схему следует воспринимать как «интеллигибельную материю», т. е. как некоторое наглядное пространство, облегчающее обсуждение проблемы развития человека.

Ко всем приведенным выше схемам вполне можно относиться как к гипертексту и даже как к метагипертексту, менять их концептуальное наполнение, связи между элементами, общую композицию. Можно и конструировать заново. Важно лишь одно — сохранение духовной вертикали.





## ГЛАВА 5

### ХРОНОТОПИЯ СОЗНАТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ<sup>1</sup>

Эту главу я начну словами благодарности другу и учителю — Мерабу Константиновичу Мамардашвили (1930—1990).

«Философия, — говорил Мераб Константинович, — это сознание вслух». Он всегда создавал вокруг себя напряженную зону сознания, считая сознание основным орудием и началом анализа. Сознание открывало ему, как философу, возможность личностной реализации не просто в виде достигнутой суммы знаний, а в виде именно мысли и бытия.

Те, кому посчастливилось его знать, видеть, слышать, навсегда сохранят в памяти событие его мысли и образ его личности. Но мы никогда не услышим его сознания, которое не только постоянно преодолевало пределы классической рациональности, но взрывало выморочный круг «правильного мировоззрения». Утешением является то, что его сознание выражено в текстах. Оно существует в культуре и потому необратимо. Тем обиднее, что в беседах с ним мы, психологи, жаловались на оскудение психологической культуры, на утраты наших достижений в области культурно-исторического анализа психики и сознания, на неразвитость науки о человеке, отсутствие целостных представлений о нем. Мы не отдавали себе отчета в том, что сознание Мераба Константиновича и его мышление были проникнуты страстной заботой о настоящем и будущем человека. Его волновали не культура и история сами по себе, а *человек в культуре и в истории*, человек, который должен постоянно превосходить себя, чтобы быть самим собой. В этом он видел скрытые предпосылки развития и существования культуры, т. е. ее скрытую пружину. Поэтому-то он и говорил, что «современного» человека не существует.

«В качестве «современной» может лишь восприниматься та или иная мысль о человеке. А сам он есть всегда лишь попытка стать человеком.

---

<sup>1</sup> Настоящая глава написана на основе ранее опубликованной статьи: «М. К. Мамардашвили открывает Декарта психологам» [Зинченко 1996]. Так как Мераб Константинович остается основным героем главы, ссылки на него обозначаются его инициалами — *М. К.*



Возможный человек. А это — самое трудное, так же, как жить в настоящем. И он всегда нов, так же, как всегда ново мышление — если мы вообще мыслим. Речь может идти лишь об историческом человеке, т. е. существе, орган жизни которого — история, путь... Мы — люди XX века, и нам не уйти от глобальности его проблем. А это есть прежде всего проблема современного варварства, одичания. Это угроза «вечного покоя», т. е. возможность вечного пребывания в состоянии ни добра, ни зла, ни бытия. Просто ничего. Сокровища культуры здесь не гарантия. Ибо культура — не совокупность готовых ценностей и продуктов, лишь ждущих потребления или осознания. Это способность и усилие человека быть...» [Мамардашвили 1990а: 189].

Он отчетливо понимал, какие люди нужны нам сегодня. Это люди, «способные на полностью открытое, а не подпольно-культурное существование, открыто практикующие свой образ жизни и мысли, благодаря которым могут родиться какие-то новые возможности для развития человека и общества в будущем» [Там же: 186, 187]. Именно такого человека мы потеряли — единственного в своей естественности.

## § 1. Понятие «хронотоп»

Понятие хронотоп (от греч. *chronos* — время + *topos* — место; буквально — времяпространство) помогает более конкретно представить взаимоотношения онтологического и феноменологического планов существования и развития человека. Хронотоп соединяет в себе, казалось бы, несоединимое, а именно: пространственно-временные в физическом смысле телесные ограничения с безграничностью времени и пространства, т. е. с вечностью и бесконечностью. Пространство и время — это самые суровые определения бытия, пожалуй, более суровые, чем социум. Преодоление пространства и времени и, разумеется, далеко не полное овладение ими — это экзистенциальная задача, которую человечество решает в своей истории, а человек в своей жизни. Человек субъективирует пространство и время, разъединяет, объединяет их, трансформирует, обменивает, превращает одно в другое. Мало этого, он создает свое собственное пространство и время жизни, ее хронотоп. Хронотоп — это живое синкретическое пространство и время, в котором они, казалось бы, нераздельны. Хронотоп двулик: это в такой же степени «овремененность пространства», в какой «опространственность времени». Тайна сочетания, изменения масштабов, превращаемости пространственно-временных форм осознавалось давно. А. А. Ухтомский дал ей имя — хронотоп.

Вначале Ухтомский ввел это понятие в контекст своих физиологических исследований, а затем (по почину М. М. Бахтина) оно перешло в гуманитарную сферу. Ухтомский исходил из того, что гетерохрония есть



условие возможной гармонии: увязка во времени, в скоростях, в ритмах пространственного действия, а значит, и сроках выполнения его отдельных элементов образует из пространственно разделенных групп функционально определенный «центр». Такая характеристика «центра» согласуется с определением функционального органа, под которым Ухтомский понимал временное сочетание сил, способное осуществить определенное достижение. Ясно, что эти силы не только распределены, но также и скоординированы в пространстве и времени.

Сказанное выше не противоречит здравому смыслу, принципу реальности и не содержит ничего нового, кроме названия хронотоп. Г. Минковский, на которого в своих размышлениях о хронотопе ссылался Ухтомский, говорил, что пространство в отдельности, как и время в отдельности лишь «тень реальности», тогда как реальные события протекают безраздельно в пространстве и времени, т. е. в хронотопе. Для физических событий это несомненно. Что касается событий психологических (оставим в стороне физиологические события), то здесь возникает вопрос. Человек обретает чувство реальности и утрачивает его, перемещается в мир теней. Он сам или его мысль при потере слова возвращается в чертог теней. Некоторые люди вообще сомневаются в реальности существующего: вспомним платоновскую пещеру. А может быть, это не только философские сомнения и фантазии? Может быть, реальность и ее тени одинаково необходимы для человеческой жизни?

Не уверен, нужны ли миру антимирь; это проблема физиков. Но история свидетельствует, что человечество, как и отдельный человек, без них не обходятся: *Он рвется к свету из ночной тени, / А свет обретши, ропщет и тоскует.* Булгаковский Воланд спрашивает Левия Матвея: «... что бы делало твое добро, если бы не было зла, и как бы выглядела Земля, если бы с нее исчезли тени? (...) Не хочешь ли ты (...) наслаждаться голым светом?» Не забудем, что по законам не только оптики, но и общества отбрасываемые тени бывают больше, чем предметы и люди, которые их отбрасывают. Человек не может жить без прошлого и без будущего, пусть трижды проблематичного или мифического. Настоящее без примеси прошлого и будущего вызывает ужас. В медицине это называют ретро- и антероградной амнезией. Человек не только «видит» будущее, но и организует в соответствии со своим «видением» свою деятельность. Это один из механизмов психического и личностного развития, называемый пролепсисом. М. Коул определил его как культурный механизм, переносящий «конец в начало». Почти как у Т. Элиота: *В моем начале — мой конец... В моем конце — мое начало.* Б. Г. Мещеряков предложил термин «гетеро-пролепсис» — родительское «видение» будущего ребенка и создание условий для его развития. Иногда такое видение оправдывается. Бывают и *промотавшиеся отцы* (в том числе, «отцы» нации), закладывающие будущее своих потомков.



Значит, хронотоп сознательной и бессознательной жизни соединяет в себе «три цвета времени»: прошлое, настоящее и будущее, — одновременно сосуществующие и разворачивающиеся в реальном и виртуальном (мире теней) пространстве. Это хорошо видно на материале художественного хронотопа. По Бахтину, «в литературно-художественном хронотопе имеет место слияние пространственных и временных примет в осмысленном и конкретном целом. Время здесь сгущается, уплотняется, становится художественно зримым; пространство же интенсифицируется, втягивается в движение времени, сюжета, истории. Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается, измеряется временем. Этим перечислением рядов и слиянием примет характеризуется художественный хронотоп. (...) Хронотоп как формально-содержательная категория (в значительной мере) и образ человека в литературе существенно хронотопичен» [Бахтин 1975: 235]. Существенно хронотопична реальная жизнь человека, поэтому для психологии бахтинская характеристика хронотопа имеет не меньшее значение, чем для искусства. Не только в литературе, но и в реальной жизни человека бывают состояния «абсолютной временной интенсивности», прообразом которой может быть закон развертывания числового ряда (Г. Г. Шпет). Бахтин даже замечает: «Если бы хронотоп образа совпал бы с хронотопом читателя (слушателя, зрителя), то он превратился бы в реальное событие его, читателя, жизни» [Бахтин 1996—2003, 6: 387]. Подобное превращение возможно благодаря тому, что, согласно Бахтину, в художественно неделимом соединении пространства и времени участвует третий — ценностный компонент. Последний может быть выделен из художественного хронотопа только в абстрактном анализе. Бахтин вводит понятие *хронотопических ценностей* разных степеней и объемов, которыми пронизаны искусство и литература [Бахтин 1975: 391—392].

Хронотопические ценности, несомненно, присутствуют и в реальной жизни. О них пишет Ухтомский: «Тот путь, на котором мы строили наши проекты и предвидения, так часто оказывается в конце не таким, каким мы его предполагали. Если мы вспомним, что у более сильных из нас глубина хронотопа может быть чрезвычайно обширной, районы проектирования во времени чрезвычайно длинными, то вы поймете, как велики могут быть именно у большого человека ошибки» [Ухтомский 1978: 88].

Итак, мы пришли к тому, что жизненный, активный хронотоп невозможен вне ценностного, а значит, и смыслового измерения, что, на первый взгляд, не способствует раскрытию его тайны. Если время — это 4-е измерение, то смысл — 5-е или первое. Попробуем в них разобраться. Предположим, что человек имеет дело с исключительно объективными, т. е. не освоенными, не субъективированными пространством и временем. Ясно, что подобная двойная дезориентация окажется для него губительной.



Ведь если при разворачивании действия оно будет подчиняться лишь объективному пространству — времени, то вместе с исчезновением субъективности, целей и смыслов действия, испарится и оно само.

Столь же гибельна ситуация, при которой пространство и время будут исключительно субъективными, виртуальными. В этом случае утрачивается связь с реальностью, теряется приспособительный и конструктивный характер действия. Конечно, счастливые часы не наблюдают, но их счастье, даже если оно кажется безграничным, случается в определенном и ограниченном пространстве. Нелепость обеих предложенных версий очевидна. На самом деле, в каждый момент разворачивания действия в нем должно присутствовать единство объективного и субъективного. В некоторый условный момент его разворачивания в нем присутствуют объективное время и субъективное пространство; в следующий момент происходит смена и образуется новое единство: субъективное время и объективное пространство. Действие может сохранять приспособительный смысл и осуществляться как таковое лишь при условии чередования объективности-субъективности пространства-времени. На психологическом языке это обозначает, что в различные моменты разворачивания действия образ ситуации трансформируется в образ и программу действия, а последние — в самое действие. Действие по ходу своего осуществления трансформирует ситуацию и строит новый образ измененной ситуации и т. д. В образе ситуации мы имеем дело с преобладанием субъективного пространства и объективного времени, в осуществлении действия — напротив — с преобладанием субъективного времени и объективного пространства.

В обоих случаях связкой между объективным пространством и субъективным временем, как и между объективным временем и субъективным пространством, служат ценность и смысл, т. е. третий компонент хронотопа. Они выполняют роль медиаторов-посредников. В свою очередь, смысл тоже двулик: он укоренен в бытии, т. е. объективен, но будучи найден или порожден индивидом, он становится субъективным, личностным.

Сказанное дает основания прийти к заключению, что хронотоп представляет собой гетерогенное образование, своего рода кентавр. Важно подчеркнуть, что действие, образ, символ, сознание принципиально хронотопичны, в них всегда присутствуют неотделимые друг от друга пространство-время. Их диссоциация, отделенность одного от другого на уровне отдельного человека — это предмет психиатрии, а на макроуровне (в социуме) оно означает кризис культуры и цивилизации. Движение во времени, отделенное от движения в пространстве, не становится событием. Для того, чтобы оно стало таковым, необходима прерывность движения, процесса, деятельности. Но этого мало. Процесс завершается, становится актом, образом с помощью того или иного медиатора,



обладающего в свою очередь не только смысловыми, пространственно-временными свойствами, но и энергетическими. Действие, деятельность в актерской игре, по мысли О. Мандельштама, спаяны словом, держатся на нем. «Слово для Яхонтова — это второе пространство... Яхонтов — единственный из современных русских актеров движется в слове как в пространстве» [Мандельштам 1990: 310]. Для того, чтобы действие, деятельность, история были осмыслены, они должны содержать в себе, в каждый отдельный момент своего существования, прямую и обратную временную перспективу, зафиксированную в теле того или иного медиатора (или их совокупности).

Анализ не только действия, но и когнитивной и эмоционально-аффективной сфер психики как средств трансформации пространства-времени в их субъектные формы есть необходимый шаг к пониманию вневременности и внепространственности идеального. Выше шла речь о том, что не следует так уж сильно подчеркивать субъективность пространственно-временных форм реальности. М. К. писал, что превращенно-цельные неделимые явления обслуживают практические нужды действующего, наблюдающего, оценивающего человека, т. е. они вполне реальны и для него существуют объективно. Человек не мог бы действовать, если бы он в каждый момент времени сознавал свою собственную смертность, как и пристрастность, неполноту, превращенность реальных пространственно-временных форм. Это не противоречит тому, что у человека не только имеется представление о смерти, но оно выступает одной из существенных детерминант его поведения и развития. Благодаря превращенности отражения реальных пространственно-временных форм, человек в каждый отдельный момент времени не мечется между жизнью и смертью, а, забывая о неизбежности последней, живет, активно действует, рискует, творит, бывает, что и тоскует. Пониманию того, как человек решает все эти задачи, в большей мере способствуют развиваемые и развитые мифопоэтические представления о пространстве и времени. Дополнимо сказанное об этом в третьей главе еще одним примером.

Реакция выбора — традиционный объект психологических исследований. Испытуемых ставили, в том числе, в ситуацию Буриданова осла и неизменно приходили к не слишком оригинальному выводу, что человек не осел. В. и В. Лефевры, детально изучавшие реакции человека в условиях равновероятного выбора, пришли к выводу, что выбор ассиметричен и подчиняется правилу золотого сечения. Это ценное наблюдение, но еще не полное объяснение.

Мы с В. А. Петровским, обсуждая их результаты, заключили, что человек в этой ситуации, выбирая одну возможность (охапку сена), сохраняет в идеальном плане и вторую возможность. Нечто подобное, критикуя теорию условных рефлексов, предполагал, применительно к живот-



ным, и физиолог И. С. Бериташвили. Он не отказывал им в способности к образам и представлениям. Это означает, что в буридановой ситуации осел — не такой уж осел, как принято считать. Говоря всерьез, человек имеет дело не со стимулами, а с образом мира и с чувством и пониманием своего присутствия в мире. А мир, приходится констатировать, далеко не прост. В него входят и другие люди. Его сложности должна противостоять сложность внутреннего мира человека, своего рода *пространства внутренний избыток*, включающий настоящее, прошлое и будущее, причем будущее не просто предвидимое, а его осмысленно построенный, сконструированный образ; путь к его реализации представляет собой довольно рискованное предприятие. Поэтому поведение, деятельность и судьба человека определяются не вероятностями, а превратностями. А встреча пространства с временем (хронотоп) далеко не всегда в наших руках. Приходится уповать на случай, который, по словам А. Пушкина есть *Бог — изобретатель*, а по словам В. Набокова — псевдоним судьбы. Его ведь нужно суметь распознать как судьбу, не пройти мимо. А распознав, еще суметь ее удержать, стать хозяином своей судьбы. Здесь уже не просто пересечение пространства с временем и смыслом, а пересечение их со сферой духа, о чем прекрасно написано В. Н. Топоровым в его книге «Эней — человек судьбы».

Автор показывает, что «энеевский человек» — это новая стадия в эволюции *homo mediterraneus*, обусловившая многие черты более поздних представителей «европейского человечества» (Достоевский). Появление предтечи «европейского человека» — личности исторической, обнаруженной или спроектированной, напророченной Вергилием, ознаменовало «тектонический сдвиг» в культуре и цивилизации человечества. Посмотрим, как его характеризовал В. Н. Топоров: «... хотя Энея, как и других, будущее и судьба интересовали в плане общих жизненных итогов, но знание их нужно было ему не для того, чтобы уметь приготовить себе подстилку к встрече с будущим, но для того, чтобы, изменяясь самому, изменять само будущее, изменять самую судьбу и встретить их человеком настолько им конгениальным, что они становятся воистину «своими», по его Энея мерке — своим будущим и своей судьбой» [Топоров 1993: III]. Топоров пишет, что такое тройственное пересечение пространства, времени и сферы духа случайным быть не может. А. А. Ухтомский называл подобное пересечение «активным хронотопом». В нем «присутствует нечто единое, которое — при разумно мыслимых возможностях — не может быть объяснено ни как одно возникшее из другого, ни как оба, возникшие из чего-то третьего, но только как черта, присущая некой духовной ситуации высокого напряжения» [Там же: II]. Только через такое духовное напряжение и соответствующее ему напряжение действия потребное будущее может стать настоящим. Разумеется, непотребное — приходит





само. На языке психологии это означает, что поведение определяется не оптическим, пространственным, а психологическим, т. е. *актуальным будущим полем* (Л. С. Выготский), в котором, разумеется, присутствует и прошлый опыт. Между прочим, так же ведет себя наука, которая без приличной теории и гипотезы слепа, а с ними способна делать открытия на кончике пера, находить в океане фактов островки, где факты научны.

Топоров отмечает еще одну немаловажную деталь. Эней выстраивает себя не по сиюминутным нуждам дня нынешнего, а по меркам не вполне ясно вырисовывающегося будущего, к которому относятся являемые ему и нередко двусмысленные знаки судьбы. Что это за «мерки», по которым выстраивает себя человек? Имеют ли к ним отношение «мерки», с которыми наука подходит к человеку? Оставим пока в стороне накопленные в классической психологии замечательные методы и результаты исследований, относящиеся к работе органов чувств, процессам восприятия, памяти, мышления, к аффективно-волевой сфере человека и т. д. Зададимся вопросом, можно ли измерить напряжение духа? Б. Спиноза даже сомневался в измеримости возможностей тела: «То, на что способно человеческое тело, никто еще не определил». Не определил и по сей день. Как никто не отменял древнего положения о том, что «человек — мера всех вещей». Он собой измеряет мир. Не права ли М. И. Цветаева, сказавшая *Я — безмерность в мире мер?* Безмерность самого человека и есть необходимое условие создания мер для мира, для культуры и цивилизации. Сама эта безмерность обеспечивается хронотопическими свойствами поведения, деятельности и сознания человека.

Безмерность есть условие свободы, разумеется, понимаемой не как вседозволенность. Вновь сошлюсь на В. Н. Топорова, который превосходно выразил «свободное ядро текста»: «Внутреннее (текстовое) пространство свободы неизмеримо сложнее, насыщеннее и энергичнее внешнего пространства. Оно таит в себе разного рода суммации сил, неожиданность, парадоксы. (...) Оно есть чистое творчество как преодоление всего пространственно-временного, как достижение высшей свободы. (...) Создание “великих” текстов есть осуществление права на ту внутреннюю свободу, которая и создает “новое пространство и новое время”, т. е. новую среду бытия, понимаемую “как преодоление тварности и смерти, как образ вечной жизни и бессмертия”» [Топоров 1983: 284]. Чтение таких текстов учит свободе, расширяет «пространство смысла и понимания», которое, надо надеяться, имеется у каждого человека. Несмотря на «преодоление всего пространственного временного», сам текст обладает плотью, может быть плотным (Ю. М. Лотман), порой даже — железобетонным (ср.: «*А слова его, как пудовые гири верны...*»). Одним из самых замечательных примеров художественного хронотопа является «Заблудившийся трамвай» Н. Гумилева:



*Шёл я по улице незнакомой  
И вдруг услышал вороний грай,  
И звоны лютни, и дальние громы,  
Передо мною летел трамвай.*

*Как я вскочил на его подножку,  
Было загадкой для меня,  
В воздухе огненную дорожку  
Он оставлял и при свете дня.*

*Мчался он бурей тёмной, крылатой,  
Он заблудился в бездне времён...  
Остановите, вагоновожатый,  
Остановите сейчас вагон!*

*Поздно. Уж мы обогнули стену,  
Мы проскочили сквозь роуцу пальм,  
Через Неву, через Нил и Сену  
Мы прогремели по трём мостам.*

*И, промелькнув у оконной рамы,  
Бросил нам вслед пытливым взгляд  
Нищий старик, — конечно, тот самый,  
Что умер в Бейруте год назад.*

*Где я? Так томно и так тревожно  
Сердце моё стучит в ответ:  
«Видишь вокзал, на котором можно  
В Индию Духа купить билет?»*

*Вывеска... кровью налитые буквы  
Гласят: «Зеленная», — знаю, тут  
Вместо капусты и вместо брюквы  
Мёртвые головы продают.*

*В красной рубашке с лицом, как вымя,  
Голову срезал палач и мне,  
Она лежала вместе с другими  
Здесь в ящичке скользком, на самом дне.*

*А в переулке забор дощатый,  
Дом в три окна и серый газон...  
Остановите, вагоновожатый,  
Остановите сейчас вагон!*



*Машенька, ты здесь жила и пела,  
Мне, жениху, ковёр ткала,  
Где же теперь твой голос и тело,  
Может ли быть, что ты умерла?*

*Как ты стонала в своей светлице,  
Я же с напудренною косой  
Шёл представляться Императрице  
И не увиделся вновь с тобой.*

*Понял теперь я: наша свобода  
Только оттуда бьющий свет,  
Люди и тени стоят у входа  
В зоологический сад планет.*

*И сразу ветер знакомый и сладкий  
И за мостом летит на меня,  
Всадника длань в железной перчатке  
И два копыта его коня.*

*Верной твердынею православья  
Врезан Исакий в вышине,  
Там отслужу молебен о здравьи  
Машеньки и панихиду по мне.*

*И всё ж навеки сердце угрюмо,  
И трудно дышать, и больно жить...  
Машенька, я никогда не думал,  
Что можно так любить и грустить!*

А. А. Брудный в книге «Психологическая герменевтика» привел это стихотворение и следующим образом прокомментировал его: «Ясно, что “Заблудившийся трамвай” — это образ движения человеческого духа во времени и пространстве, движения, не знающего преград и не приносящего счастья.

Движение в реальном мире, реальном пространстве ограничено и направлено фактами действительности, как ограничен и определен рельсами маршрута трамвая.

Но человеку дан и мир виртуальный, пространство семантическое. В нем можно стать свободным. Свобода есть полет. В Азию, в Африку, в прошлое, в будущее.

“Зеленная” — это образ будущего. Прозрение собственной смерти (не первое у Н. Гумилева).



“Индия Духа”, которая так неточно толкуется современными комментаторами, — из Гейне: “Мы искали физическую Индию и нашли Америку. Теперь мы ищем духовную Индию — что же мы найдем?” Всё, разумеется, зависит от маршрута.

Вагон описывает замкнутую кривую и — возвращается в Петербург.

Здесь поэту или его герою, в данном случае это все равно, открывается (“я никогда не думал...”) высшая ценность жизни: любовь. Он умрет. Любовь останется» [Брудный 1998: 209].

Лучше прокомментировать «Заблудившийся трамвай», чем А. А. Брудный, невозможно. Можно лишь перечитать это стихотворение, названное И. Бродским «золотом русской поэзии».

Существенно также приводимое Брудным воспоминание И. Одоевцевой об оценке «Трамвая» самим Гумилевым: «⟨...⟩ не только поднялся по лестнице, — говорил он, — но даже через семь ступенек перемахнул... Семь — число магическое, и мой “Трамвай” магическое стихотворение ⟨...⟩

Надеюсь все же, что мне удастся перемахнуть еще через семь ступенек, конечно, не сегодня, не завтра, а через полгода или год — ведь “великое рождается не часто”» [Там же: 205]. Семь, да еще семь ступеней говорят о потенциальной безграничности духовного развития человека.

## § 2. МАМАРДАШВИЛИ ОТКРЫВАЕТ ДЕКАРТА ПСИХОЛОГАМ

Возможен не только подобный приведенному выше макроанализ хронотопа, но и его экспериментальный микроанализ. В 1927 г. А. А. Ухтомский одобрительно отзывался об исследованиях Н. А. Бернштейна и характеризовал развитые им методы анализа движений как микроскопию хронотопа. Это микроскопия не неподвижных архитектур в пространстве, но микроскопия движения в текучеизменяющейся архитектуре при ее деятельности. Эти исследования, как исследования микроструктуры и микродинамики движения, нам понадобятся в дальнейшем, а сейчас обратимся к *феноменологическому микроанализу* хронотопа сознания, проведенному М. К. Мамардашвили.

Диалектический материализм, которым пропитывались многие поколения советских людей, учил, что сознание есть высшая форма движения материи. Гегель был еще щедрее. Он говорил, что сам дух не есть нечто абстрактно простое, а есть система движений, различающая себя в моментах. В обоих определениях подразумевалось не механическое, а живое, обладающее чувствительностью движение живого существа. Движение есть наиболее очевидный жизненный феномен, который сам себя показывает и воспринимается невооруженным глазом. Иное дело, что для выявления его биомеханических, функциональных,



в том числе психологических, свойств и качеств требуется серьезное «вооружение».

Соглашаясь с двумя приведенными выше определениями, можно сказать, что везде, где есть сознание и дух, там есть движение, но, разумеется, мы не можем сказать, что везде, где есть живое движение, там присутствуют сознание и дух. Тем не менее можно предположить, что чувствительность живого вещества и его способность к живому движению есть ключ к онтологии сознания и заслуживает того, чтобы к нему внимательнее присмотреться.

Живое движение, представляющее собой «материю», строительный материал реакций, рефлексов, действий, образов, представлений, слов (речи) и пр., осуществляется в пространстве и времени. Оно может быть медленным или быстрым, скользящим, дрейфовым или скачкообразным, непроизвольным или произвольным, эластичным или жестким, но в любом случае, чтобы быть функциональным, оно обрастает пристройками и надстройками. В простейшем случае — это тоническая (латентная, подготовительная) стадия, фазическая (собственно исполнительная) стадия и стадия контроля результативности фазической стадии и ее коррекции. Для выделения этих стадий достаточно просто наблюдения. Они и наблюдались задолго до возникновения экспериментальной психологии. «Семь раз отмерь, один раз отрежь», а потом еще проверь. Постепенно выяснялось, что планирование, контроль и коррекция присутствуют по ходу фазической части, чему способствует дискретность движения, наличие микропауз, динамики скоростных характеристик движения. Пришло понимание, что для описания живого движения недостаточно декартовых координат, требуется привлечение топологических категорий (Н. А. Бернштейн). К описанию живого движения недостаточно добавить координату времени, нужно добавление еще и координаты смысла. Активность живого существа вызывается не только внешними обстоятельствами, стимуляцией, она часто бывает беспричинной, спонтанной, мотивированной изнутри, внутренне оправданной даже при ее извне кажущейся бессмысленности. Для описания активности понятий «реакция» и «рефлекс» стало недостаточно, они стали вытесняться или дополняться понятиями акции, акта, действия, поступка, свободного действия. Акт стал наделяться когнитивными свойствами. Ч. Шеррингтон постулировал наличие на завершающих участках действия элементов памяти и элементов предвидения, которые в своем развитии становятся тем, что мы называем умственными способностями. По словам А. В. Запорожца, действие само становится умным, а не потому, что им руководит посторонний ему интеллект. Было замечено, что рука учит не только глаз, а и голову, затем, как говорил М. Горький, поумневшая голова учит руку. Пришлось признать, что сна-



чала возникает наглядно-действенное мышление (практический интеллект), затем конкретно-образное (визуальное) мышление и на основе обоих строится вербальное (дискурсивное, логическое) мышление. Если бы предметное действие не было умным, если бы не было «ручных понятий», «разумного глаза» или «глазастого разума», то нечего было бы интериоризировать, не из чего строить высшие психические функции, кстати, и нечего было бы осознавать. На косных инстинктах и близоруких рефlekсах, как их называл А. А. Ухтомский, далеко не уедешь. Ему вторил Л. С. Выготский, говоривший, что мы не кожаный мешок, наполненный рефlekсами, а мозг — не гостиница для них.

Отказаться от «абстракции простого движения» как идеального объекта, описывающего поведение [Василуок 2003: 62—63], легко (правда, далеко не всем), но как понять сложность действия, соединяющего в себе физику и метафизику, действие, деяние, в котором начало бытия (Гёте), в котором, по словам Гегеля, заключено истинное бытие человека, ибо в нем индивидуальность действительна. Как понять действие реальное и действие идеальное, или «парящее действие» (Новалис)? Без понимания не только физических, но и метафизических оснований действия невозможно «заземлить» метафизику сознания. Как говорили М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский, без онтологии тоска берет за горло. Начнем в этом разбираться издали — с понимания Р. Декарта психологами и физиологами.

В начале 1981 года М. К. делился своими размышлениями о философии Декарта в Психологическом институте. Эти «психологические и философские медитации» дали возможность не только философам, но и психологам освободиться от «того чудовищного вздора, который существует в комментариях по поводу наследия Декарта» [Мамардашвили 1993: 150]. В том числе и от вздора, существующего в психологии независимо от Декарта и его комментаторов, и о котором М. К. из природной вежливости умолчал в психологической аудитории.

Я не берусь оценить значение интерпретации М. К. декартовского понимания действия-акта, рефлексии, бытийственного сознания, эмпирического и когитального «я» и т. д. во всей полноте и для всей психологии. В большой степени это значение раскрыто автором, хотя и не самым прозрачным языком. В него нужно не только вслушиваться, вчитываться, но и «заглядывать в глубь строки». Моя задача скромнее. Мне хотелось бы, воспользовавшись «Картезианскими размышлениями», вернуться к проблематике хронотопических свойств живого движения, предметного действия, частично рефлексии, которые мы с М. К. начали обсуждать в совместных работах, опубликованных в журнале «Вопросы философии» (см.: [Зинченко, Мамардашвили 1977; 1991]). Судьба не позволила реализовать наш давний замысел — написать для психологов статью о хро-



нотопии сознательной и бессознательной жизни. Этот текст, конечно, не претендует на его полное осуществление.

Выше, как и в упомянутых работах, шла речь о ненаглядности хронотопа. В размышлениях о Декарте М. К. также неоднократно предупреждает о необходимости блокирования нашей мании к наглядным представлениям [Мамардашвили 1993: 196]. И тем не менее я в последние годы (с упорством, возможно, заслуживающим лучшего применения) пытался визуализировать хронотоп живого движения. Моим оправданием служит то, что М. К. сочувственно относился к визуализации планетарной модели атома, двойной спирали генетического кода, внутренней формы действия, относя подобные образы к «интеллигибельной материи», к «понимательным вещам». Да и Декарт использовал понятие «схемное видение». Я не претендую на большее, например, на «живописное соображение» (Н. В. Гоголь).

Эта попытка и будет представлена ниже. Конечно, она может иметь смысл лишь в том случае, если мне (и читателям) удастся совершить усилие и сблизить трактовку действия Декарта-Мамардашвили и трактовку действия, которая складывается в физиологии активности, которую все чаще называют психологической физиологией (А. А. Ухтомский, Н. А. Бернштейн), а также с психологической теорией деятельности (А. В. Запорожец, П. И. Зинченко, А. Н. Леонтьев, А. Р. Лурия). Из обоих указанных направлений начинает прорастать психология действия или, точнее, наука о действии, подобная наукам о зрении, памяти, мышлении и т. д. Эффективным катализатором ее кристаллизации и роста являются «Картезианские размышления».

Далеко не все философы имеют свой собственный образ или хотя бы отзвук в психологии. Декарту в этом отношении повезло. Едва ли найдется учебник психологии, где бы не упоминалось его имя да еще по нескольким поводам: дихотомия души и тела, *cogito...*, страсти души, автоматизмы в поведении животных (психологи ничтоже сумняшиеся прибавляли и человека) и, наконец, понятие «рефлекс». Чаще всего в памяти оседало последнее, и Декарт рассматривался как «предтеча» психофизиологического параллелизма или детерминизма. Рисовалась прямая линия: «От Декарта ... до Павлова» — как будто Декарт мыслил на уровне условных рефлексов. Не только И. П. Павлов не понял Декарта, хотя и поставил около своей лаборатории его бюст. Психологи брали из его учения детерминизм, оговаривая (в двух смыслах этого слова), что он механический.

Этот канонический образ, правда, изредка нарушался. Мое поколение помнит лекции П. Я. Гальперина по истории психологии (в 1951 г.), в которых он рекомендовал обратиться к Декарту, чтобы понять проблему свободы воли, а возможно, и свободного (не автоматического) действия.



Смушала и статья А. А. Ухтомского «Об условно-отраженном действии», написанная в 1938 г. В начале статьи А. А. Ухтомский замечает: как всегда зачаток будущего научного понятия в своем первоначальном зародыше содержит значительно более, чем впоследствии, когда школа выработает из него свой шаблон. Именно шаблон, а не декартовское представление о рефлексе, лег в основу всех рефлексологических течений в физиологии поведения и в психологии. Замечательный физиолог восстанавливает первоначальный богатый смысл понятий «рефлекс» и «отраженное действие», разъясняет, что живое отражение нельзя уподоблять физическому отбрасыванию и устранению воздействия внешней среды на организм, заменяет термин «отражение» термином «отображение», характеризуя последнее как рецепцию, направленную на адекватное воспроизведение внешней среды ради достаточного соответствия текущей деятельности текущим внешним условиям, т. е. динамике окружения.

А. А. Ухтомский аргументирует принципиальную роль активности ради точнейшего отображения реальности, идя от противного: «Научиться часами сохранять неподвижную позу для того, чтобы рассматривать предмет «наиболее объективно», как будто тебя самого тут и нет, это прежде всего достижение в области двигательного аппарата и его иннервационной дисциплины» [Ухтомский 1978: 253]. «Нужен уже высокий нервный аппарат, чтобы так внезапно перескакивать от состояния движения к такому «отсутствию себя в среде», бдительного ее наблюдения» [Там же: 255]; «...условие выделения себя как «субъекта» наблюдения из наблюдаемой среды невозможно для животного, пока оно всецело возится в среде как механический элемент и непосредственный участник» [Там же].

И, наконец, положение, буквально взрывающее ходячие (и до сего времени) представления о рефлексе и рефлекторной работе: «В своей рефлекторной работе организм сам деятельно идет навстречу среде, все далее и далее изменяя свое исходное состояние, обогащаясь умениями и расширяя границы рецепции» [Там же: 256].

Я привел эти выписки из А. А. Ухтомского для того, чтобы на знакомом психологам языке пояснить центральную для психологии проблему, рассматриваемую М. К. Мамардашвили в «Картезианских размышлениях». Это проблема «устройства» человеческого «действия-акта», а не действия-рефлекса, устройства «внутреннего акта», «внутреннего образа», «внутреннего слова», «*cogito*», наконец. Сердцевиной действия-акта, как и всей психической жизни вообще, является, согласно Декарту, не рефлекс, а рефлексия.

По словам М. К., Декарт, подобно Гамлету, ищет свой акт, который на самом деле представляет собой (по терминологии М. М. Бахтина) живой поступок, поступление, событийное мышление, действующее, поступающее, ответственное, участное в бытии сознание. Искомый единый и един-





ственный акт — это не ответ на внешний стимул. Он не вовне и не внутри (в привычном психологическом понимании внутреннего) человека, хотя он и составляет человеческое в человеке. Упомянув поиски Гамлета, М. К. подчеркивает, что «этим символом выявляется действительная индивидуализация и позитивная реальная сила человеческого самоопределения, включающая истинную бесконечность (а не просто безразличие в смысле свободы “от”) и являющаяся, как выражается Декарт, добавлением к реальной природе каждого человека» [Мамардашвили 1993: 29].

М. К., размышляя о начальных условиях осуществления действия, говорит, что оно было бы невозможно, если бы мир был неупорядоченным, если бы внутри его физических (пространственных) процессов сидели какие-то «мыслящие» агенты и творили чудеса. Именно с этим мы сталкиваемся сегодня в ряде моделей когнитивной психологии, которые на первых порах даже заселялись демонами и гомункулусами. Психологи, у которых выработался иммунитет к «рефлекторной детерминации психики», странным образом уживающейся с мистикой, сталкиваются с парадоксальным утверждением: «...крайний детерминизм Декарта (как и Демокрита), выражающийся в превращении всякого телесного действия животного или человека в машину, есть на самом деле и утверждение высочайшей человеческой свободы... То есть Декарт как бы говорит нам: в мире есть основания (вот детерминистическая цепь) для строгого, точного и последовательного мышления, и эти основания строгого и точного мышления таковы, что не только оставляют место для нашей воли и свободы выбора, но и делают их необходимыми в составе общей гармонии мира» [Мамардашвили 1993: 40].

Обозначим этот ход мысли как «свобода из порядка» и оставим пока без рассмотрения роль случайности, случая, на которой настаивали М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский, рассматривая эту детерминистическую цепь свободы. М. К. начинает анализировать ее как бы со «второго шага» или со второго звена. Первый шаг — это порядок из хаоса или творение, для которого вообще нет законов, возможно, первый шаг есть зачатие (ср.: А. Белый: культура — зачатие хаоса). С этой, по его словам, гениальной мыслью Декарта, видимо, поспорил бы И. Р. Пригожин. Но для психологической реальности эта мысль, несомненно, верна. (Ее бы хорошо усвоить изобретателям законов творческого мышления, творческой деятельности.)

Еще более отчетливо мысль о «законе внутри нас» и нашем свободном действии (если они нам свойственны) выступает при характеристике, можно даже сказать при определении последнего. Лучшего определения свободного действия я не встречал: «Представим себе, что действие есть некое сочетание разных шагов, например, сочленение нескольких шарниров, и оно происходит таким образом, что ни один из шарниров не про-



изводит никакого спонтанного неконтролируемого движения, не порождает самого действия. То есть внутри действия не только нет никакой “пляски святого Витта”, но и вообще не порождаются никакие другие движения, кроме одного. Такое действие, внутри которого нет никаких элементов, имеющих зависимое происхождение, и называется свободным, и такое действие безошибочно» [Мамардашвили 1993: 252].

Предупреждая возражения по поводу приведенного определения, скажу, что в нем речь идет о характеристике идеального свободного действия. В некотором смысле это похоже на ньютоновское определение идеального механического движения. И. Ньютон оставил будущим поколениям проблему: как движения управляются волей? В реальности ситуация осуществления действия, будь оно свободным или вынужденным, много сложнее.

Свободное действие, вопреки расхожим представлениям, не просто спонтанно, а действительно свободно, хотя оно контролируется решаемой задачей или достигаемой целью. Оно подчинено «закону внутри нас», то есть собственной логике, порождаемой в самом действии или самим действием. Оно осуществляется или разыгрывается на упорядоченной структуре. М. К., несомненно, говоря о шарнирах, имел в виду телесную биомеханику человека. Наконец, оно осуществляется в художественно, но упорядоченном мире. Остановлюсь на этом подробнее.

Открытие сложности человеческого движения и действия как таковых пришло в психологию из биомеханики и физиологии. А. А. Ухтомский и Н. А. Бернштейн шли к этой сложности от рассмотрения природы и устройства человеческого тела. Ее источник лежит в огромном и избыточном по отношению к каждому отдельному исполнительному акту числу степеней свободы кинематических цепей человеческого тела. Парадоксально, но эта избыточность представляет собой необходимое условие необыкновенных и далеко еще не раскрытых возможностей человеческого действия.

А. А. Ухтомский, Н. А. Бернштейн, А. В. Запорожец рассматривали движение и действие как свободные динамические системы. Выполненный ими анализ функционирования таких систем намного предвосхитил достижения теории необратимых процессов, диссипативных структур, неустойчивых динамических систем, которая представляет собой существенный вклад в современное естествознание. В 1960 г. А. В. Запорожец следующим образом резюмировал результаты исследований построения движений Н. А. Бернштейна [1947] и свои исследования развития произвольных движений: на их осуществление влияют множественность степеней свободы кинематических цепей человеческого тела, многозначность эффектов мышечных напряжений при непрерывно меняющемся исходном состоянии мышц, внешние и неподвластные организму



внешние и реактивные силы и многое другое. Поэтому «никакая, даже самым точным образом дозированная система пусковых эфферентных импульсов не может однозначно определить требуемое направление и силу выполняемого произвольного движения» [Запорожец 1986, 2: 22]. Отсюда и уникальность и неповторимость каждого живого движения. Оно не повторяется, а каждый раз строится.

В 1980 г. И. Р. Пригожин писал: «...в неустойчивых динамических системах невозможно задать начальные условия, которые привели бы к одинаковому будущему для всех степеней свободы» [Пригожин 1985: 6]. Отсюда и уникальность природных явлений.

Сходство этих фундаментальных выводов очевидно. Но далеко не очевиден механизм, посредством которого неустойчивые, свободные, динамические системы, находящиеся к тому же не в стационарных условиях, становятся на время своего функционирования устойчивыми, даже жесткими и в высшей степени эффективными. От неустойчивости системы остается лишь неустранимый разброс пространственно-временных и динамических характеристик действия при повторных воспроизведениях.

Нельзя сказать, что размышления М. К. упрощают проблематику построения движений и действий. Они вносят свой вклад в ее усложнение, помещая ее в более широкий контекст рефлексии, сознания, бытия, тем самым открывают новые возможности ее обсуждения.

Вернемся к порядку (закону) и свободе, возникающим на втором шаге. Здесь возможен «картезианский эксперимент», повторенный Кантом и получивший название «двойственного рассмотрения». Этот философский эксперимент «состоит в держании двух несовместимых, казалось бы, вещей. Вот мы вышли в зазор — это человеческая свобода. И в этом зазоре возникает вопрос. Есть ли вообще в мире такая сила, благодаря которой в этом мире мог бы быть хоть какой-нибудь порядок, хоть какое-то добро, хоть какая-то красота — по закону? То есть эксперимент состоит в попытке держать вместе свободу и закон» [Мамардашвили 1993: 39].

Зазор — ключевое слово, к которому М. К. многократно возвращается. Его мысль и слово все время бьются, чтобы читателям (слушателям) дать возможность не только понять, но и почувствовать, что он имеет в виду. Но вполне ему удастся, на мой взгляд, только второе. Попытаюсь пойти навстречу его пониманию и, так сказать, «сайнтифицировать» или психологизировать эту метафору или семейство метафор, окружающих первую.

«Размышление второе» начинается с этого слова. Философ в маске без гнева и упрека ушел куда-то. Это «куда-то» М. К. условно (с обещанием раскрыть по существу) называет *зазором*, несколько грубее *подвесом*, потом *отрывом*. Ссылается на выражение Ш. Фурье — «абсолютный зазор». (От себя в этот перечень вставлю «зияние», о котором, как мета-



форе души, писал представитель немецкой философской антропологии Арнольд Гелен.) Далее следует ссылка на декартовское «великое безразличие Бога и человека», которое может быть понято как отстраненность или остранение. Но оказывается, что безразличие — лишь некая точка, после которой начинается нечто другое. Эта точка называется фиксированной точкой интенсивности, в которой непонятным, но необходимым для автора образом присутствует избыточность. (Ср. с любимым М. К. О. Мандельштамом: *Нам союзно лишь то, что избыточно. / Впереди не провал, а промер.* «Промер» нам кое-что позже прояснит.) Не вызывает ли это ассоциаций с неизвестно кем (может быть, судьбой?) предназначенного мига времени не из времени, о котором писал Т. Элиот?

Представление об избыточности или условие избыточности необходимым образом входит в ткань свободного действия. Если ее нет, то нет выбора, вариантов, оно вынужденно, принудительно, несвободно.

Выше упоминалось, что живое движение, имеющее шанс приобрести форму свободного действия, есть преодоление избыточности кинематических цепей человеческого тела. Аналогично этому формирование адекватного миру зрительного образа есть преодоление избыточных степеней свободы образа по отношению к оригиналу. То же характеризует память, мышление и другие психические образования. Наконец, каждый из нас обладает избыточным числом своих собственных Я. Мало нам Я-первого и Я-второго, есть еще и «множайность». Это разъяснение нам понадобится в дальнейшем, но М. К. придает избыточности еще более возвышенный смысл.

Итак: зазор, подвес, отрыв, зияние, фиксированная точка интенсивности, избыточности. Пример такой точки — размышление о смерти. Не только размышление. Бог — такая точка. В таких точках нет утилитарной пользы. Именно в этом смысле они избыточны: «Но оказывается все же, что должны быть такие избыточные точки. Бессмысленная в своей избыточности интенсивность вокруг них меняет смыслы нашей жизни. Смыслы нам доступны и понятны, а сами эти точки недоступны и непонятны» [Мамардашвили 1993: 33].

Стоп. Здесь избыточность трактуется в новом смысле — не как условие свободы, свободного действия, а как избыточность самой свободы, порождающей лишь большую свободу и ничего более. Здесь эти точки подняты на такую высоту, что их уже не видно. Они недоступны науке. Спустимся вслед за автором пониже, рассмотрим временную (или пространственную?) размерность зазора-точки, хотя само это словосочетание не обещает легкости понимания. Если точка, то внутри чего зазор? Или сам зазор точка? Размышление в точке и о точке: «Акт мысли весь целиком находится в мгновении. В неделимом настоящем» [Там же: 41]. А раз неделимом, то зазору нет места? Воля и свобода выбора появляются (или



проявляются?) в *полную* силу в новой точке [Мамардашвили 1993: 40]. И здесь же ссылка на идею Декарта о «моменте» действия-акта. Наконец, картезианское сомнение упирается в твердую точку воли. Пока речь идет только о времени, хотя действие заслуживает и пространственной характеристики. Но это время весьма странное. Оно колеблется между мгновением и вечностью («концом света»). Хотя М. К. пишет: «В естественной природе акта, состояния мысли, состояния сознания не содержится возможности дления этого состояния, этого предмета или этого поступка. И более того — чтобы поступок длился, он должен все время длиться» [Там же: 42]

Это дление истинного акта или мысли поддерживается и непрерывно возрождается волей. Забегая вперед, замечу, что возможно Бог или судьба останавливают время в критических для человеческой жизни ситуациях. Такая аналогия все же облегчает понимание того, что М. К., вслед за Декартом, называет истинной бесконечностью, вечным актом, который есть нечто постоянное, растянутое в акте и в переживании которого нет признака дления. Он весь в настоящем.

Это все не более непонятно, чем непонятна жизненная психология. Академическая психология проще для понимания. И все же для понимания «вечности акта» (не означающей, впрочем, что он растянут на века) М. К. обращается к декартовой теории дискретности времени. В этой теории время не гомогенно, оно содержательно, в нем мы можем расставлять или выделять какие-то содержательные точки (опять точки!). И при этом «та точка, в которой я нахожусь или оказался, — она не вытекает из предшествующей временной точки. Как и точка впереди не вытекает из точки сейчас» [Там же: 45]. Но далее (держись, читатель, в мысли!) дискретное, содержательное (то есть обеспечивающее существование порядка) время характеризуется как непрерывное, континуальное, перманентное время. Правда, М. К. произносит не слово «время», а слово «творение». Но в следующей фразе он говорит, что порядок держится на непрерывно возобновляемом, постоянно длежащемся творении, то есть речь идет все же о длении, о времени. А раз время — творение, то естественно заключить, что оно держится на *усилии*, на вершине его волны. И если я нашел себе место (в жизни), то это и есть место усилия, место, где я могу творить то, что не может быть иначе. Вновь автор проводит над читателем философский эксперимент, заставляя вместе держать две несовместимые вещи: творение того, что должно быть, что не может быть иначе, оговаривая при этом, что это творение не только не по образцу, но и не по заранее установленному плану. Кстати, именно этим архитектор отличается от пчелы, которая строит по образцу, по заранее установленному плану. (Читателя может утешить лишь то, что и наш автор является не только субъектом, но и объектом этого философского эксперимента.)



«В Боге, говорил Декарт, нет никакого понятия необходимости. На уровне творения нет законов, ничто не творится по законам. Он шел не потому, что сознавал нечто необходимым, а, напротив, нечто стало необходимым потому, что Он шел; нечто стало истинно потому, что Он так поступил; нечто стало нужно потому, что Он так сделал. Потом — стало, т. е. на втором шаге» [Мамардашвили 1993: 48].

Мы вновь встречаемся со вторым шагом, который М. К. характеризует как основное онтологическое переживание, как метафизику апостериори, как переживание длительности и самого второго шага, выражаемого словом «потом». И здесь вновь всплывает зазор — то, что в промежутке между «сейчас» или «теперь когда» и «потом», на втором шаге. Этот промежуток М. К. называет *punctum cartesianum*, то есть зияние длящегося опыта, не имеющего никаких предметов. М. М. Бахтин, анализируя поэтику Достоевского, говорит о кризисном времени, в котором миг приравнивается к годам, к десятилетиям, даже к «биллиону лет». У него также встречается «вневременное зияние», «вненаходимость».

Я вслед за М. К. наращиваю набор ассоциаций и слов, чтобы понять, что такое зазор между первым шагом — творением, где нет закона, и вторым шагом, где появляется закон. При этом я сталкиваюсь с двусмысленностью изложения у самого М. К. Казалось бы, творение — это первый шаг, и нужно лишь понимание и интерпретация зазора. Но М. К. говорит об «эмпирическом движении», происходящем в зазоре, в «*punctum cartesianum*», которое он условно называет «движением Бога». Это «движение заранее не задано, не может быть предположено или *вымыслено*, а должно состояться де-факто, как то или иное, а *потом... А потом — даже существование «я» можно доказать...*» [Там же: 49]. М. К. еще больше нагружает смыслом эту точку интенсивности, называя ее точкой преодоления хаоса, распада, точкой переключения, которая и есть «я». Но все это «потом». А сейчас все не ясно, между чем зазор, если он дает основания толковать его как первый шаг, а «потом» — как второй. Оставим пока трудности с локализацией зазора, оставим и похожее на «активный покой» «движение Бога». Остановимся на «эмпирическом движении», происходящем в зазоре. Видимо, оно должно иметь какую-то собственную специфику по сравнению с движением, осуществляемым на первом и на втором шагах. Между этими движениями тоже должна быть разница.

Предположим, что эти шаги представляют собой длящийся опыт на оси содержательного времени. Их должно быть много, и между ними образуются зазоры, каждый из них — это вневременное зияние. Зазор может рассматриваться и как остановка, представляющая собой прежде накопленное движение (О. Мандельштам), то есть зазор — это не покой, а усилие (может быть, и покой, но в пушкинском смысле — «покой и воля»),



о котором говорил М. К., или в сценическом — держание паузы). Думаю, что с такой интерпретацией М. К. согласился бы. Важно, что зазор не представляет собой Ничто. Да и сам М. К. замечает, что «и Бог и человек есть лишь движение». И далее: «Людьми мы становимся — или не становимся лишь после того, как совершилось какое-то движение и наше взаимоотношение с вещами, которые не имеют, повторяю, оснований в природном мире: природа человека не рождает» [Мамардашвили 1993: 143].

Дополним это своими ассоциациями. Назовем «эмпирическое движение» «живым движением». Оно неповторимо, дискретно, содержит в своей биодинамической ткани волны и кванты; оно реактивно, чувствительно, то есть имеет собственную биодинамическую и чувственную ткань и способно поэтому ощущать самое себя, заглядывать внутрь себя. Продолжу метафоры: оно не слепо для самого себя, оно происходит из себя (М. Мерло-Понти); оно слепой и поводырь, садовник и цветок, лошадь и цыган (О. Мандельштам).

Напомню, что по словам Ч. Шеррингтона [1969], на завершающих участках движения (действия) имеется место элементам памяти и предвидения. А. В. Запорожец выделял в действии две фазы (между которыми, видимо, тоже должен быть зазор): практическую и теоретическую. Другими словами, действие, как и орган чувств, по Марксу, — тоже теоретик, наверное поневоле, поскольку нет гомункулуса. Может быть, эти завершающие участки и есть «потом», о котором говорит М. К.? В живом движении имеются остановки, паузы, которые полезно уметь держать. Может быть, это и есть аналог «зазоров длящегося опыта». С содержательным временем, в котором разворачивается эмпирическое, живое движение со всеми своими свойствами, включая и дискретность, с зазорами, казалось бы, все ясно. Если оставить в стороне эмпирическое движение Бога в зазоре, то все узнаваемо, во всяком случае с позиции психологической физиологии. Менее ясно со временем сплошной актуальности, с зазором в этом актуальном (и мгновенном) смысле, которые не укладываются на прямой содержательного времени. Актуальное время, на котором располагаются (или совпадают с ним) фиксированные точки интенсивности, видимо, должно быть перпендикулярно содержательному времени.

Нагрузим эти точки еще одним смыслом. Может быть, эти точки интенсивности и есть душа? Или более правдоподобно у Плотина — благодать, великодушие, душа есть грация, которую мы находим и в движении и в неподвижности. По А. Бергсону, красота — это застывшая грация. Воспользовавшись термином романтиков, ее можно уподобить «парящему действию» (ср.: «душой исполненный полет»). Ее страсти также связаны с действием. М. К. приводит психологически оправданное допущение Декарта, что все, что мы сейчас видим и чувствуем, переживаем, есть *страсти давно исчезнувших действий*, какие-то отражения давно





«умерших действий» [Мамардашвили 1993: 142]. Но есть и другой мир — «мир чудовищной актуальности».

М. К. мучительно ищет язык для описания странного человеческого мира — мира, как он говорит, сплошной актуальности. Это мир *действий*, а не страстей или, вернее, мир таких действий, которые одновременно являются и страстями, т. е. *состояниями*. И само действие он называет «состоянием». Приведу полный вариант описания этого мира: «Декартов мир есть мир какой-то странной и чудовищной сплошной актуальности, или мир действий, в который мы попадаем и выпадаем. Впадая в него, мы имеем другую, особую длительность, например, длительность «врожденных идей», длительность действия, т. е. *волевого* проявления (а оно может быть только *полностью* все целиком, потому что воля, в отличие от других явлений, неделима — так же, как и добродетель). И в таком мире не только все *актуально*, но актуально *все*: все в целом представлено «здесь и сейчас», «hic et nunc» [Мамардашвили 1993: 142, 143].

Это своего рода панегирик или, точнее, пролегомены к будущей психологии действия (не рефлекторной и не деятельностью, хотя в последней уделялось огромное внимание различным психическим действиям: сенсорным, перцептивным, мнемическим, умственным, исполнительным, эмоциональным), а возможно, и к новой психологии личности.

В Декарте, прочитанном М. К., просвечивает то, что заслуживает названия «вершинной», «акмеистической», может быть, даже романтической психологии, о которой в разное время мечтали Л. С. Выготский, А. Р. Лурия, А. В. Запорожец.

### § 3. ОПЫТ ВИЗУАЛИЗАЦИИ ХРОНОТОПА

Как возможен во времени этот мир «чудовищной актуальности», в которой слиты все три цвета времени. Что собой представляет «аппарат», преодолевающий время, создающий то, что Л. С. Выготский называл «актуальным будущим полем»? Если формулировать эту проблему в терминах хронотопа (А. А. Ухтомский, М. М. Бахтин, В. Н. Топоров), то она звучит так: что собой представляет хронотопия сознательной жизни? В первом приближении можно сказать, что то, как интерпретирует М. К. естественную геометрию Декарта, очень близко к современным представлениям о хронотопе. Кстати, и А. А. Ухтомский пришел к этим представлениям не без влияния того, что он назвал «осязательной геометрией».

Перед визуализацией хронотопа введем еще два понятия, бытующие со времен Гумбольдта в лингвистике. Я имею в виду внешнюю и внутреннюю формы слова. Действие не беднее слова, тем более что в древнегреческом слове «логос» и в русском «глагол» неизвестно чего больше — слова, дела (действия) или мысли. Не буду сейчас специально





аргументировать, что в действии помимо его внешнего исполняющего рисунка (внешняя форма) имеется внутренняя форма, которую, например, А. В. Запорожец называл внутренней картиной, внутренней моторикой. Во внутреннюю форму действия, которая сама по себе может быть достаточно дифференцированной, могут входить образ мира (ситуация), образ действия, страсть, слово. Равным образом и действие может входить во внутреннюю форму слова. Не только образ мира, но и действие «в слове явлено».

Внешняя и внутренняя формы, как бы они ни были тесно связаны одна с другой, как бы они ни взаимодействовали, имеют собственные, непохожие на физические, пространство и время. Ментальное пространство и время сознания, время смысла философы и психологи все чаще называют пятым измерением бытия.

Все чаще используется и понятие хронотопа. Но поскольку хронотоп ненагляден, трудно представим, он трудно приживается в психологии, хотя он прочно поселился в литературоведении и в искусствоведении. Психологам, видимо, проще оставить ментальность в пространстве мозга.

Так будет продолжаться и дальше, если не попытаться наглядно представить себе это пятое — первое измерение. Дело не в том, чтобы присвоить какому-либо измерению тот или иной порядковый номер, а в том, чтобы найти *живое измерение* бытия и сознания. Именно с этим связана моя первая, возможно, несовершенная попытка визуализации хронотопа. Может быть, она ускорит ассимиляцию психологией идей хронотопа и ассимиляцию удивительного «мира действия» Декарта, эксплицированного М. К.

Трудность визуализации хронотопа состоит в том, что он должен содержать в себе, помимо пространства, семейство или «пространство времен», располагающихся в пространственных координатах (XY) физического и психологического времени. В этом пространстве нужно найти место временам, с которыми мы встречаемся в размышлениях М. К.: содержательному и актуальному, дискретному и континуальному. Нужно найти место истинной бесконечности и бесконечности «ДИ», которую ввел А. С. Есенин-Вольпин. Эта бесконечность — «счет до изнеможения» (ДИ) или жизненный, а скорее нежизненный морок, которым характеризуется «хронологическая провинция», т. е. стояние или обратное течение времени.

Хронотоп в такой же степени «овремененность пространства», как и «опространственность времени». Я попытаюсь изобразить второй лик хронотопа, представить его пространственно. Что касается пространства *per se*, то оно будет содержаться в латентной форме. Его место будет указано позже.



Обратимся к рис. 8. На нем показаны две, расположенные перпендикулярно одна к другой, стрелы времени: стрела физического и стрела психологического времени. Над горизонтальной и непрерывной стрелой физического времени параллельно ей расположена идущая из прошлого в будущее дискретная линия живого времени — времени осуществляемых живым существом движений. Назовем ее стрелой содержательного времени. Живое движение всегда дискретно, оно состоит из живых волн и квантов (см.: [Гордеева 1995]).

На этой дискретной стреле располагаются живые движения, предметные действия, поступки, осуществляющиеся в реальном физическом пространстве и времени и имеющие свои отчетливо выраженные внешние формы. Сегодня эта внешняя форма (траектория, скорость, ускорение, длительность остановок и т. п.) регистрируется с точностью, достаточной для ее микроструктурного и микродинамического анализа.

Интервалы, паузы на стреле содержательного времени назовем *зазорами длящегося опыта*. Из этих зазоров имеются входы в «облака», «глубины» внутренней формы живого движения. Под словами «облака» и «глубины» не скрывается сознательное и бессознательное. Их можно назвать просто «карманами», «петлями», «защечными мешками», «копилками опыта» и т. п. Для объяснения происходящего в живом движении их удобнее расположить «над» и «под» стрелой содержательного времени.

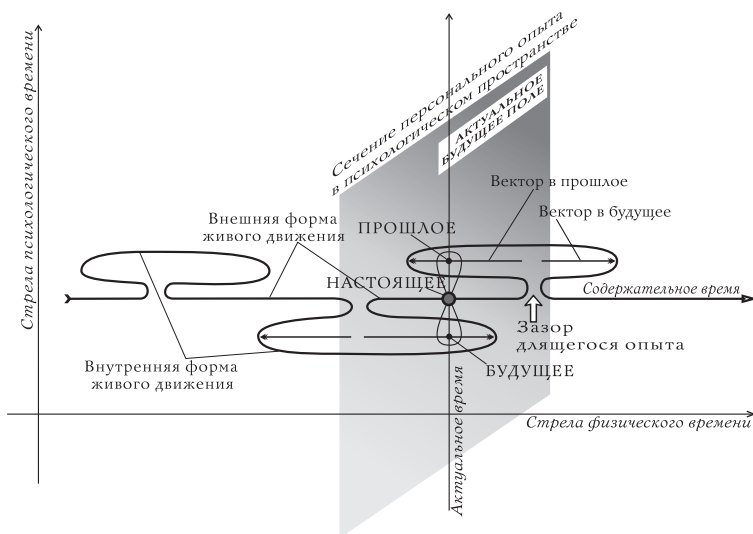


Рис 8. Хронотоп (виртуальная единица вечности) живого движения (жирная линия и «петли» на ней изображают ход персонального опыта в психологическом времени)



«Облака» и «глубины» построены в соответствии с одним принципом. Они располагаются над или под зазором, но захватывают или покрывают также участки совершившегося уже прошлого и несовершившегося еще будущего движения. Соответственно, в каждой внутренней форме имеется вектор от настоящего момента (от центра зазора) назад в прошлое и вперед — в будущее. В принципе внутренняя форма должна присутствовать в каждом живом движении, в каждом его отрезке. Когда она исчезает или истончается, то утрачивается жизненный смысл движения, оно теряет свои адаптивные, конструктивные свойства. Другими словами, оно перестает быть живым, содержательным, превращается в моторную персеверацию, в дурную бесконечность или в бесконечность «ДИ», становится мертвым.

На рисунке внутренние формы показаны пустыми. На самом деле имеется целое семейство моделей движения и действия, в которых внутренняя форма весьма и весьма дифференцирована. Во внутренней форме представлены образ ситуации (в нем имеется место для пространства *per se*, притом наполненного, содержательного), образ действия, интегральные и дифференциальные программы выполнения, схемы памяти, в которых хранятся образы, паттерны прошлых действий, средства контроля и коррекции, настроенные на ожидаемый результат и текущую информацию о его достижении и пр., и пр. Все компоненты моделей охватываются прямыми и обратными связями, своего рода кровеносной системой, которая может под влиянием внешних и внутренних условий реализации действия закупориваться, что вызывает ошибки, ступор и т. д.

Из моделей действия стали исчезать блоки принятия решений, в которых было место для демонов и гомункулусов. По мере дифференциации представлений о внутренней и внешней форме действия в них пропала нужда. Решение — это настолько важная вещь, что его (как и память) нельзя доверять какому-либо одному компоненту. В моделях имеется достаточный объяснительный потенциал для понимания того, как движения и действия самосовершенствуются, растут и развиваются «из себя». Далее я попытаюсь показать, что в моделях имеется потенциал и для объяснения соединения в действии двух несовместимых вещей — порядка (закона) и свободы. Несовместимое в философском эксперименте оказывается совместимым в психологическом.

Обратимся к зазору дрящегося опыта. На внешней форме живого движения зазор вполне наблюдаем, измерим. Это не *punctum cartesianum*, к которому я вернуть позже. Функционально зазор представляет собой не только вход из внешней формы во внутреннюю, но и вход из внутренней формы во внешнюю. Это средостение между внешней и внутренней формой, место, где возможна обратимость или обращаемость внешней и внутренней форм.



А теперь давайте поиграем в невозможность таким образом, как учил нас М. К., а его — Декарт. Может быть, такая игра нас к чему-то приведет. Идею обратимости форм очень наглядно пояснил О. Мандельштам в «Разговоре о Данте». Он, интерпретируя ремарку Данта «Я выжал бы сок из моей концепции», сказал, что форму можно рассматривать и как оболочку, и как выжимку.

Может быть, внимательный читатель, рассматривая рисунок, заметил его несуразность. Внешняя форма обозначена прямой линией, а внутренняя форма обволакивает ее. Зазор — средостение делает непонятным происходящее. То ли внешняя форма порождает, выжимает из себя внутреннюю, то ли внутренняя форма порождает, выжимает из себя внешнюю. Так где же внутренняя форма? Внутри? Вовне? Где образ-регулятор действия? Может быть, он регулирует изнутри, но сам-то он находится вовне. В этом, слава Богу, никто, кроме некоторых физиологов, ищущих его в мозгу, не сомневается.

А где душа? Вспомним Г. Гегеля и более близкого нам по времени Г. Г. Шпета: «Душа есть нечто *всепроницающее*, а не что-то существующее только в отдельном индивидууме» [Гегель 1977: 155]. «Вся душа есть внешность. Человек живет пока у него есть внешность. И личность есть внешность» [Шпет 1992: 49].

В этот же ряд можно поставить и знаменитое «мир как представление» (Шопенгауэр), но не будем впадать в крайность. Утверждение о внешности души — не отрицание внутреннего, иначе не могло бы быть речи о ее овнешнении.

Трудности локализации внешнего и внутреннего в целом действии говорят лишь об их действительной обратимости и обращаемости, естественно, не полной. Но не только. Внутренняя форма столь же активна, энергийна, энергетична, сколь и внешняя. Для первой характерна аналогия с «вихревым движением» Декарта. Эту аналогию использовал А. А. Ухтомский для характеристики доминанты как функционального органа индивида. (По А. Ф. Лосеву образ обладает эйдетической энергией, энтелехией.)

Итак, одна функция зазора — это средостение. Для обращения одной формы в другую — физики сказали бы: для фазового перехода — нужен не демон, а страсть плюс произвольное или непроизвольное внимание к обстоятельствам, к себе самому, то есть нужен пустячок, которому психологи никак не могут найти место в организации психической жизни.

Функционально зазор — это *не провал, а промер* того, сколько и какой (внешней или внутренней) энергии необходимо тратить для достижения результата, для решения той или иной задачи. Но для «промера» нужна информация, а в зазоре-точке ее нет. Такая информация о прошлом и будущем имеется в петлях времени, в ментальных облаках и глубинах.



Собранная во внутренней форме, она концентрируется в настоящем — в зазоре — и сопоставляется с настоящим. И переход одной формы в другую либо осуществляется, либо не осуществляется.

Но ведь об этом же писал и М. К. в уже приведенном выше отрывке. Дискретное, содержательное, то есть обеспечивающее существование порядка время — это время, в котором реализуется внешняя форма. А время существования внутренней формы действительно непрерывно, континуально, перманентно. В целом же действию совмещены дискретность и непрерывность времени, благодаря чему время может стать «действующим лицом» (со своим голосом, обликом, запахом...). То есть в одном действии содержательные временные точки, с одной стороны, не вытекают из предшествующих и не определяют будущие, но во внутренней форме, в ментальности такая возможность все же предусмотрена. Как принято говорить, в идеальном плане или в фантазии. Не уверен, что я правильно толкую М. К., но для психологии действия несомненна «своеправность» внешней формы, которая не слепо подчиняется внутренней. Да и последняя далеко не всегда бывает в восторге от реализации замысленного. Поэтому-то и существует механизм контроля и коррекций, остановки действия до реализации и т. п. Эйнштейновские «внутренняя целесообразность и внешнее совершенство» — трудно достижимы.

При всей теоретической (философской) независимости точек содержательного времени друг от друга (может камень упасть на голову или зарезать трамваем) эмпирически такая зависимость существует. Предшествующие точки представлены в настоящем благодаря кратковременной памяти, а точки настоящего имеют «свободные радикалы» для «захвата» будущих. Связки рвутся в шоковых ситуациях, когда возникают эффекты ретро- и антероградной амнезии (Ф. Д. Горбов). Кстати, не так уж мало людей стремится к подобным амнестическим состояниям. Прием наркотиков помогает уйти от стыда за прошлое, от страха перед будущим и дает «кайф» в настоящем. Пока речь идет о связи времен по горизонтали содержательного времени и иллюзорно-компенсаторных приемах ее разрыва.

Приведенные бесспорные и в общем полезные в качестве фона психологические реминисценции не раскрывают смысла, который М. К. вкладывает в то, что он называет точкой, зазором, мгновением, в котором находится целиком акт мысли. На схеме зазор представлен как интервал между участками внешней формы живого движения. Если не учитывать наличия внутренней формы, то это пустота. При наличии внутренней формы во время покоя, конечно, проделывается полезная работа по оценке выполненного, по планированию предстоящего и т. п. Но это еще не точка интенсивности, не точка рождения мысли. Поищем ей на схеме другое место.



Проведем (см.: там же — на рис. 8) перпендикулярно стрелам физического и содержательного времени стрелу актуального времени таким образом, чтобы она пересекала внешнюю форму живого движения, а также его внутреннюю форму (облака и глубины). В «облаке» она пересекает вектор в прошедшее, в «глубине» — вектор в будущее. Пересечение с горизонтальной осью — это точка настоящего. В результате мы получаем одновременно три точки времени, расположенные на одной оси параллельно стреле психологического времени: прошлое, настоящее и будущее, сливающиеся в одном актуальном мгновении. Смею предположить, что, может быть, это и есть искомая точка интенсивности, *punctum cartesianum*, абсолютный зазор, отличающийся от эмпирического зазора-паузы. Пауза — место для рефлексии, абсолютный зазор — для творчества, поскольку в нем есть и напряжение действия, посредством которого будущее только и может перейти в настоящее, а затем стать прошедшим (я воспроизвожу логику Августина). Точка, где слиты все «три цвета времени» — это точка усилия, держания их вместе, по логике М. К., усилия человека быть. Будем называть ее фиксированной точкой интенсивности в смысле М. К., т. е. точка, одухотворяющая содержательное время.

Вот это-то мгновение может останавливаться, превращаться в дление, если у человека есть силы держать его. Если силы находятся, то здесь, в функциональном настоящем, происходит приращение знания, личного и личностного опыта, преодоление или «заклятие хаоса», личностный рост, творчество и т. д. Напомню, что фиксированную точку интенсивности М. К. идентифицировал с Я. Здесь же осуществляются акты развития, описанные, не без влияния М. К., Б. Д. Элькониным [1994]. Не буду умножать эпитеты или комплименты, которые использовал М. К. для характеристики фиксированной точки интенсивности. Она или возникнет, или не возникнет. Остальное — на втором шаге, во время эмпирического зазора, осмысления, оценки осуществленного и рефлексии «себя любимого» — осуществляющего. В принципе, фиксация точки интенсивности может произойти в любом месте внешней формы живого движения. Фиксация именно данной точки определяется многими внешними обстоятельствами, или их неправоподобным, уникальным сочетанием, или просто волей случая (провидения). Как бы то ни было, точка интенсивности на стреле содержательного времени притягивает к себе (или втягивает в себя) точки из актуального будущего и прошедшего, вбирает в себя их энергию.

Сделаю паузу (зазор) и попробую рассказать об этом же на языке Л. С. Выготского, который не мог пройти мимо проблемы свободного действия и дал психологическое описание условий возникновения действия, свободного от власти непосредственно действующей на ребенка актуальной ситуации: «Создавая с помощью речи рядом с пространственным полем также и временное поле для действия, столь же обозримое и реаль-



ное, как и оптическая ситуация (хотя, может быть, и более смутное), говорящий ребенок получает возможность динамически направлять свое внимание, действуя в настоящем с точки зрения будущего поля и часто относясь к активно созданным в настоящей ситуации изменениям с точки зрения своих прошлых действий. Именно благодаря участию речи и переходу к свободному распределению внимания будущее поле действия из старой и абстрактной вербальной формулы превращается в актуальную оптическую ситуацию; в нем, как основная конфигурация, отчетливо выступают все элементы, входящие в план будущего действия, выделяясь тем самым из общего фона возможных действий. В том, что поле внимания, не совпадающее с полем восприятия, с помощью речи отбирает из последнего элементы актуального *будущего поля*, и заключается специфическое отличие операции ребенка от операции высших животных» [Выготский 1982—1984, 6: 47, 48]. К своему стыду, я только в процессе данной работы проник в смысл приведенного отрывка. В нем, по существу, дано описание психологического синтеза времени, *хронотопа* сознательной и бессознательной жизни, хотя Выготский и не пользовался этим понятием.

Вернемся к рис. 8. Три точки в пересечениях стрелы актуального времени — это визуализация (возможно, неудачная) длениа, это «актуальное будущее поле» (Л. С. Выготский), временная перспектива.

В пределе в «мгновенном длении», в хронотопе должны быть история, настоящее и вечность. Но этот предел — личность, человек исторический. М. К. не любил всуе произносить слово «личность».

Я не претендую на изображение всей глубины хронотопа, содержащего или «держашего» вечность. Слияние «трех цветов времени» в актуальном будущем поле осуществления действия — это, скорее, элементарная, но, надеюсь, виртуальная единица вечности, ее, так сказать, клеточка или «неразвитое начало развитого целого». Но если мы не положим ее в самом начале, то необъяснимым «чудом или скандалом» (к этим словам М. К., подобно И. Канту, имел пристрастие) будет существование вечности в сознании индивида, ибо вне конечной, малой формы бесконечности исчезают (ср.: [Мамардашвили 1993: 349]).

Итак, согласно психологической интерпретации размышлений М. К., можно говорить о двух зазорах: абсолютном и эмпирическом. Абсолютный *punctum cartesianum* — это соединение на оси актуального, перпендикулярного содержательному времени в мгновении-длении прошедшего, настоящего и будущего, включая вечность (это вневременные состояния сознания и духа), что является необходимым условием творчества. Это первый шаг в терминологии М. К. Эмпирический зазор на оси содержательного времени — это континуум осмысления, осознания содеянного, отвоеванного у хаоса на первом шаге. В эмпирическом зазоре возможна рефлексия (в ее до-сознательной фоновой форме).





Следя за мыслью М. К., я невольно и незаметно для себя подошел к акту творения, то есть снова поднял фиксированную точку интенсивности на недостижимую высоту — до вечности, скандала и чуда. Попробуем вслед за М. К. подниматься от элементарной единицы вечности, если и не к абсолютной точке, то повыше эмпирического зазора.

На приведенной схеме актуальное будущее поле показано лишь в одной точке стрелы физического времени. Но подобный акт происходит в человеческой жизни не единожды. Назовем слияние «трех цветов времени» событием, условием акта развития, поступка или самим актом и поступком. Они могут повторяться и располагаться на других точках этой стрелы. Но каждый раз, осуществляясь после эмпирического зазора (зазоров), они будут располагаться все выше и выше. Это не «томление», а стремление и развитие духа, рост Я.

Возможен и другой образ. Сожмем ось физического времени до точки, из которой будет исходить или (в другой концептуальной теологической схеме) нисходить, спускаться вертикальная стрела психологического актуального времени. Сказанное иллюстрирует рис. 9, где показаны выходы из содержательного времени в актуальное. Внимательный читатель заметит, что на этом рисунке совмещены вертикаль духовного развития и хронотоп живого движения.

Подобный прием — как заметил О. Мандельштам — может спасти принцип единства (которого нам так не хватает) в вихре перемен и безостановочном потоке явлений, происходящих в содержательном времени. Благодаря этому приему можно собрать фиксированные точки интенсивности, скажем, случайно разбросанные на стреле содержательного времени, и расположить их на оси актуального времени. Ясным для гуманитариев языком прием свертывания исторического (и психологического) времени описал О. Мандельштам, используя образ веера. Замечу, что при всей случайности возникновения фиксированных точек интенсивности, при таком способе рассмотрения они оказываются необходимо связаны с друг другом.

О. Мандельштам отмечает, что уподобление объединенных во времени явлений такому вееру подчеркивает только их внутреннюю связь, и вместо проблемы причинности выдвигает проблему связи. К этому можно добавить проблему свободы воли, которая в науках о человеке не может быть лишена привкуса метафизики.

Если принять такое умпостижимое свертывание содержательного времени, то фиксированные точки интенсивности (события, творческие акты, поступки и т. п.) будут располагаться в виде узлов на внешнем лепестке веера по его вертикали. Это и есть духовная вертикаль, становление, саморазвитие, самоопределение, личностный рост, описанные в главе 4. Это те жизненные узлы, *в которых мы узнаны и развязаны для бытия.* Их нали-





чие подчеркивает драматический, кризисный, катастрофический, взрывной, словом, не эволюционный характер человеческого развития.

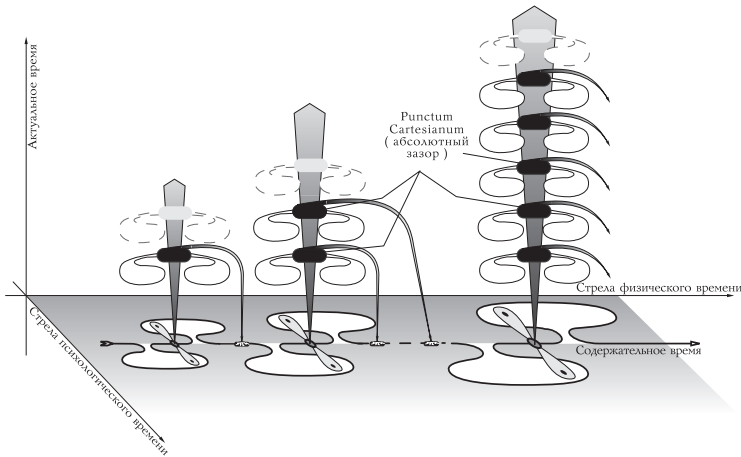


Рис 9. Интериоризация сознания, мысли и духа в предметную деятельность (пути одухотворения предметной деятельности)

Остановлюсь на последнем пункте, важном для понимания эмпирического зазора, а возможно, и абсолютного. Здесь также содержится своего рода «клеточка», элементарная, виртуальная единица, вне существования которой невозможно понимание происхождения «живой рефлексии как подлинного самопроникновения духа» (Новалис) или понимание ее в смысле Декарта: *cogito ergo sum*.

В исследованиях живого движения и предметного действия показано, что они характеризуются реактивностью и чувствительностью, причем последняя неоднородна: имеется чувствительность к ситуации и чувствительность движения к самому себе, к ходу его осуществления, к возможностям его начала, продолжения, окончания. Само по себе это не является неожиданным и даже как будто бы само собой разумеется: для того чтобы овладеть ситуацией, нужно владеть собой, телом и духом.

Неожиданно другое — обе формы чувствительности сменяют друг друга по фазе. Нельзя одновременно быть одинаково чувствительным к ситуации и к себе. В этом случае возможен ступор активности. Но нельзя также надолго отстраиваться или утрачивать чувствительность к ситуации или чувствительность к ходу осуществления движения. И то и другое может быть губельно для субъекта или для дела, для того и другого вместе.

Все это также, казалось бы, само собой разумеется. Каков же выход? Эксперименты Н. Д. Гордеевой и С. Б. Ребрика показали, что при осу-



шествлении простого действия в лабораторной ситуации смена двух форм чувствительности происходит три-четыре раза в секунду. Это уже удивительно и заставляет предположить во внутренней форме действия наличие механизма сравнения показаний обоих видов чувствительности. Это есть основа досознательной фоновой рефлексии. Приведенным данным нужно поставить в соответствие наличие нескольких квантов в этом же движении. Критерием для их выделения является ускорение, нарастание скорости до максимума и последующее ее снижение. Таким образом, эмпирические зазоры возможны до нескольких (от 2 до 4) в секунду, если движение не баллистическое. В последнем случае мы имеем один квант. Оно целиком построено заранее.

А теперь посмотрим на эту экспериментатику глазами М. К. Чувствительность к ситуации, к ее динамике, вызванной в том числе и вмешательством в нее действия, движения; чувствительность действий, движений к своему собственному состоянию, возможностям, к ходу осуществления; сопоставление показаний этих разнородных форм чувствительности между собой — это и есть необходимые и достаточные условия для того, чтобы «держаться» порядок (закон) и свободу. С порядком и законом все более или менее ясно. Не нужно идти в огонь и в воду — сгорить, утонешь. Желательно избегать и медных труб. Или уже обманывают, или обманут, а уж завидовать, злословить, а то и ненавидеть будут наверняка. Чувствительность к ситуации, сопоставление со своими возможностями, если угодно, способностями обеспечивает адаптивность к ситуации, скажем организмическую целесообразность, что, между прочим, не так уж мало.

А если нужно в огонь и в воду? Бывает ведь и такое в жизни. Если нужно выйти за пределы ситуации, подняться над ней, осуществить не ситуативный, а надситуативный акт, который не обязательно должен быть разумным (но всяком случае, в обывательском понимании разумности). Если есть потребность рискнуть, пойти на Голгофу? Для этого тоже имеется все достаточное и необходимое: есть избыток степеней свободы кинематических цепей человеческого тела, избыток степеней свободы образа по отношению к оригиналу, избыточен язык, память, свободно мышление (мы можем себе позволить помыслить любую чушь), сознание приближается (иногда) к абсолютной свободе. Другое дело, как распорядиться этой свободой — наступить на горло собственной песне, адаптироваться к ситуации или подняться над ней? У нас для этого имеются некоторые возможности, заключенные в «пространстве времен», рассмотренных выше.

Это «пространство» гетерогенно. В изображенном на рис. 8 хронотопе, представляющем собой виртуальную элементарную единицу вечности, любимую Марксом «клеточку развития», спокойно уживаются многие времена: физическое, психологическое (ментальное), содержа-



тельное (дискретное), актуальное (непрерывное). В нем есть место для физической, истинной и дурной (ДИ) бесконечности. Может быть, в нем имеется место и для других видов времени, о которых мы пока не можем помыслить или о которых не подозреваем.

Ни в бытии, ни в сознании спокойного сосуществования разных видов времени нет («покой нам только снится»). Они вступают между собой в противоречия, конфликты. Время может быть уныло-тягучим, скучным, дурным, добрым, агрессивным. В России всегда противно социальное время (вспомним: *Власть отвратительна как руки брадобрея*). Изредка из российской тяготы случаются кратковременные выбросы в актуальность — как, например, в августе 1991 г.

Когда из не преображенного духом содержательного времени нет выхода или условий для прорыва в актуальное время, оно превращается в бесконечность ДИ, люди становятся лишними, как, например (с точки зрения некоторых современных «умников»), дожившие до сегодняшнего дня шестидесятники.

Если есть силы прорваться в актуальное время, то оно преображает (освещает, оплодотворяет, одухотворяет) время содержательное, меняет обстоятельства жизни, делает ее бытийственной. После прорыва в актуальное время в человеке возникает потребность, поселяется страсть, накапливаются силы стать и быть человеком. Актуальное время — это время (и пространство), где происходят акты развития, образования человека, о чем не подозревают или смутно догадываются авторы и создатели так называемых образовательных систем.

М. К. неоднократно повторяет, что актуальное время — это время символическое, время Бога. Впадая в него, человек сам становится демиургом — прежде всего, самого себя, растворяется в явлении свободы. Выпадая из него, он сохраняет свои приобретения.

По логике М. К., следующим сюжетом должно было бы быть размышление о том, что каждое время имеет своего хозяина, свое я, которое может быть эмпирическим, когитальным, у М. Цветаевой — тронным... Нередко встречается я, бесхозяйственно распоряжающееся своим временем (подобно России, на просторах которой *время затерялось*). Эта тема интересно развернута в лекциях М. К. о Прусте.

Перед человеком, если он человек, всегда стоит проблема, какое время выбрать: время жить, время умирать, время разбрасывать, время собирать...

Мы не можем изменить время, но мы можем выйти из него, позвать за собой других. У М. К. не было революционно-преобразовательского зуда, но он не был и человеком из подполья. Он был свободен в мысли, в слове, в поведении, в поступке. Его мышление было поступающим. Попросту говоря, он был на редкость красив, благодаря удивительной гармонии внешнего и внутреннего. Сам-то он умел держать закон и свободу, хотя



одному Богу известно, чего ему это стоило. *Видно даром не проходит шевеленье этих губ...* Окружающие о цене этой гармонии не подозревали. Они наслаждались эстетикой его мысли и поведения.

Здесь самое время и место перейти к анализу М. К. страстей души, взаимоотношений между страстью и действием. Этот анализ (поверьте мне на слово) открывает новую страницу в психологии действия, в психологии эмоций и, как ни странно, в психологической педагогике. (Первый и пробный анализ этой проблематики см.: [Зинченко 1995].)

Мы неоднократно встречали учеников (и ученых), которые все знают и ничего не понимают. Они не «содеяли действия», не отвоевали части действительности, их знания не событийны, не индивидуальны, не несут на себе печати личности. Их знания бесстрастны и безжизненны, как сказал бы С. Л. Франк.

М. К. приводит декартово понимание связи действия и страсти:

«“Страсть в отношении к чему-либо есть всегда действие в каком-либо другом смысле”. То есть без того, чтобы за этим не стояло действие или в этом не **содержалось** действие (или, скажем так: **переместившийся** сюда его очаг)», — поясняет М. К. [Мамардашвили 1993: 321].

Если это перевести на установившееся в психологии различие внешнего и внутреннего, которое монотонно воспроизводится, например, по отношению к мысли и действию, образу и движению и т. д., то страсть может рассматриваться как внешняя форма, а действие — как ее же внутренняя. Справедливо и обратное: действие — внешняя форма, а страсть — внутренняя. Все дело в точке зрения или точке отсчета:

«...страсть и действие суть одно и то же, рассматриваемое относительно двух разных субъектов или носителей. Нечто, рассматриваемое по отношению к тому, кто вызывает и производит, называется действием, и оно же, рассматриваемое с точки зрения того, кто претерпевает, называется страстью» [Мамардашвили 1993: 321].

Эти размышления М. К. вызвали у меня неожиданную, на первый взгляд, ассоциацию с идеями Д. Б. Эльконина [Эльконин 1989: 130—142] о фазах психического развития в детском возрасте. Они проливают свет на механизм встречи и соединения страсти с действием. Эльконин считал, что всякому периоду, характеризующемуся усвоением операционально-технической стороны деятельности в предметном мире, предшествует период освоения мотивационно-потребностной стороны деятельности, выяснение смысла этого освоения в системе отношений со взрослыми. При этом Эльконин основное внимание обратил на то, что взрослый выступает как носитель образца, нормы и критерия правильности—неправильности выполнения, показывает образец и санкционирует попытки выполнения действия. Кроме того, он отмечает, что выполняемое взрослым действие вызывает эмоциональный и



мотивационный отклик ребенка. Однако Д. Б. Эльконин недооценил другой момент: родитель, воспитатель, педагог не только носитель образца, но и источник смысла, страсти, возникающей у ребенка, у учащегося. Видимо, эта возникающая страсть объясняет «неудержимость онтогенеза» (А. Г. Гурвич). Это и есть страсть стать человеком, с которой желательно обращаться бережно.

Едва ли стоит говорить о том, что во взаимодействии ребенка со взрослым происходит обмен ролями, когда освоенное ребенком действие вызывает восторг (страсть) у взрослого. Почему-то особенно бурный восторг выказывают дедушки и бабушки, видимо, «недоплатившие» своим детям и возмещающие это внукам.

Теперь о самом трудном в размышлениях М. К. — о зазоре. Эмпирические зазоры в содержательном, дискретном времени — это выходы во внутреннюю форму, которая обеспечивает непрерывность, континуальность поведения и деятельности. Абсолютный Зазор — это точка подъема по духовной вертикали личностного роста, открытия жизненной перспективы, обеспечивающих единство и непрерывность всей человеческой жизни. Жан Пиаже называл подобное автобиографической памятью (может быть, это следует назвать духовной биографией?). Вспоминая свое инженерно-психологическое прошлое, назову зазор в содержательном времени оперативным, обеспечивающим оперативный простор, осуществление и развертывание деятельности. За абсолютным зазором сохраню название, данное ему М. К. Это — пространство сознания, личностного смысла, ретроспект и проспект человеческой жизни, движение человеческого Духа. Осваивая это пространство, поднимаясь по духовной вертикали, человек поднимает до достигнутого уровня свое поведение и деятельность. В привычных для психологии терминах можно говорить, что сознание, мысль, духовный опыт интериоризировались, растворились в поведении и предметной деятельности, стали ее внутренней формой и тайной, над разгадкой которой трудятся психологи. Это и показано на рис. 10.

Вопреки сомнениям М. К., мне все же удалось визуализировать активный хронотоп. Первую попытку визуализации я сделал в его присутствии, когда на факультете психологии обсуждалась наша статья «Проблема объективного метода в психологии» (1977), что не вызвало возражений с его стороны. Не скрою, я был обрадован, обнаружив его собственную попытку визуализации идеи (понимаемой как онтологическая, а не гносеологическая абстракция), рассматриваемой им как порождающая структура, как понимаемая, интеллигибельная материя. Остановлюсь на этом подробнее, поскольку хронотоп ведь тоже есть порождающая структура.

При повторном издании лекций по античной философии, прочитанных М. К. в 1980 г. во ВГИКе, редакторы Е. М. Мамардашвили и А. А. Пара-



монов, расшифровывая запись 9-й лекции, не только обратили внимание на то, что лектор комментирует свой рисунок на доске, но и нашли прототип рисунка. Не приводя обрывки стенограммы, приведу разъяснение редакторов и предложенную ими иллюстрацию преобразований Мёбиуса, о которых говорил М. К.

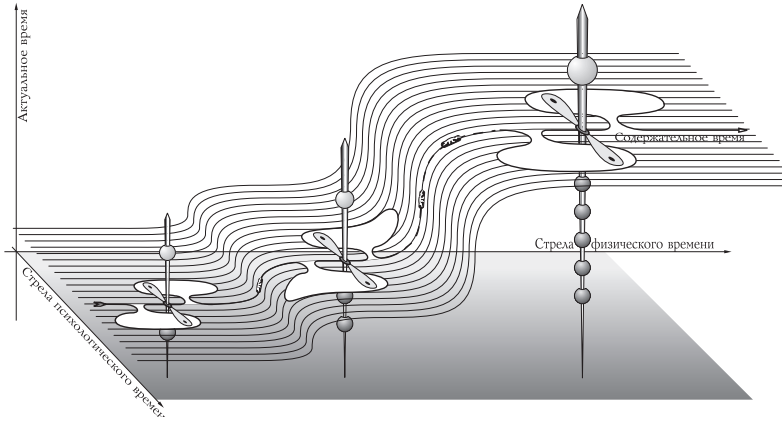


Рис 10. Подъем предметной деятельности до уровней сознания, мысли, духа

«По всей видимости, М. К. Мамардашвили обращается здесь к наглядному представлению так называемого “преобразования Мёбиуса”». Суть этого представления в следующем.

На горизонтальную плоскость брошена прямоугольная сетка, задающая исходные связи между точками плоскости (рис. 11). Выберем точку вне плоскости, назовем ее  $Z$ . Разместим между нашей плоскостью и точкой  $Z$  сферу — такую, что ее вершина совпадает с  $Z$ . Можно установить правило соответствия между точками сферы и точками плоскости, например, выбрать пары, что лежат на одном и том же луче, опущенном из точки  $Z$  на плоскость.

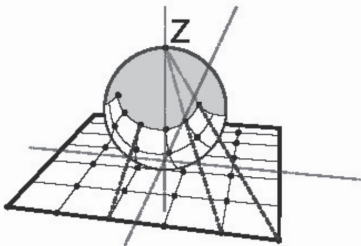


Рис. 11

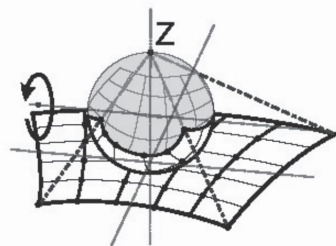


Рис. 12



Зафиксируем на сфере отображение точек плоскости, для наглядности ограничившись отображением узлов сетки и связей между ними (такое отображение прямоугольной сетки на сфере называется «сеткой Мёбиуса»), и перейдем собственно к преобразованиям Мёбиуса. Для этого начнем вращать нашу сферу вместе с отображением, представленном сеткой Мёбиуса, вокруг горизонтальной оси (рис. 12), сохраняя при этом выбранное правило соответствия точек плоскости их первоначальным отображениям на сфере. Это приводит к нарастающей инверсии плоскости.

При повороте сферы на  $180^\circ$  происходит полная инверсия (рис. 13), наглядно выражающаяся в преобразовании исходных связей между узлами сетки на плоскости: изначально уходящие в бесконечность прямые (все за исключением двух) переходят в замкнутые кривые.

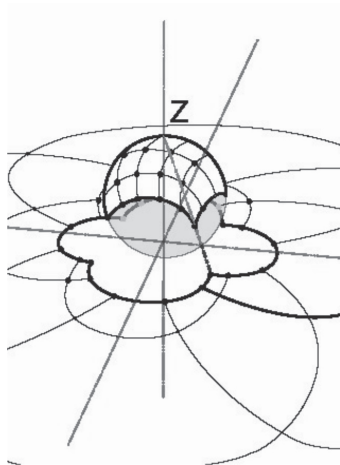


Рис. 13. (Объяснение в тексте)

Эту геометрическую модель преобразования уходящих в бесконечность прямых в замкнутые Мамардашвили приводит в качестве образа собирания уходящего в бесконечность эмпирического ряда событий в замкнутое целое. «Собирание» оказывается возможным благодаря своего рода производящей структуре вне исходного эмпирического ряда, а именно посредством поворота размещенной над плоскостью сферы с сеткой Мёбиуса<sup>1</sup>. В дальнейшем Мамардашвили, говоря о «сетке Мёбиуса» или «мёбиусных точках», вероятно, будет иметь в виду именно этот образ производящей порядок структуры.

<sup>1</sup> О наглядной модели преобразований Мёбиуса см. статью Д. Н. Арнольда и Дж. Рогнесса: *Arnold D. N., Rogness J. Mobius Transformations Revealed // Notices Amer. Math. Soc.*, 55: 1226—1232. 2008.



Насколько я понимаю, главная мысль М. К. — это размещение точки вне самой плоскости, на которой расположены точки (сетка), с тем, чтобы потом собирать их в эту вынесенную вовне точку. Этот прием ассоциируется с «мигом времени не из времени» Т. Элиота, с поиском «горизонта по вертикали» И. Бродского, с подъемом над ситуацией и «над-ситуативной активностью» В. А. Петровского, с фиксированной точкой интенсивности, о которой шла речь выше в контексте рассуждений о хронотопе. Да и сам М. К. в конце 9-й лекции говорит, что это такая точка, «посредством которой мы из мира выскакиваем, и есть мы в мире, но в том мире, о котором мы знаем, что он единственный, наилучший из всех возможных, другого не будет, времена удваивать нельзя, завтра знать не имеет значения, вчера быть добродетельным не имеет значения. *Nis at nunc*. Мы имеем какой-то миг, который как бы вне времени, но в том смысле, что он содержит в себе весь мир, — вот здесь мгновение» [Мамардашвили 2009а: 168]. Такой точке затруднительно дать определение. Ее даже трудно обозначить каким-то словом. Если она содержит весь мир, то она же благодаря своей избыточности содержит и всего человека с его духом, душой и телом. И все же пока условно назовем ее «точкой понимания» или инсайта, озарения, открытия человеческого мира. М. К. поясняет: «Представьте себе, что наша психическая жизнь есть такая плоскость, либо бесконечное число точек. Мы можем их упорядочить. Чем? Тем, что я называю порядками (например, небо как астрономически идеальное тело). В том числе, скажем, идеальный музыкальный инструмент у пифагорейцев тоже можно представить себе как сетку, то есть как <один> из узлов сетки <Мёбиуса>, на которую выбирается вся иначе хаотическая совокупность звуков: [она] может быть перебрана и организована через эти вынесения. Эти точки можно назвать воображаемыми <...> Они могут иметь другой статус по сравнению с реальными точками в плоскости» [Там же: 156]. Далее М. К. говорит о том, что эти преобразованные сеточные («мёбиусные») точки и есть абстрактная, организующая ткань: на ней собираются точки нашей бесконечной, беспредельной в пифагоровом смысле жизни, т. е. хаоса, распада и так далее. И наконец: «Точки эти собираются на ткани, а сама ткань <...> ну что ж, мы назовем это структурами, а Платон именно это назвал идеями» [Там же].

Таким образом, М. К. рассматривает платоновскую идею не только как форму, эйдос, вид, но и как порождающую структуру, как правило, и принцип интеллигибельности, т. е. понятости. Идея — это максимальный, предельно мыслимый вид предмета.

Конечно, несмотря на приводимые М. К. разъяснения, остается тайной возникновение, вынесение, «вознесение» точки понимания (воображения, смысла) над исходной плоскостью. М. К., правда, соотносит этот акт с тем, что в последующей философии получило название трансцен-





дентального сознания, а сам этот акт — трансценденции. При этом М. К. говорит, что трансценденция — «это и есть та лазейка, в которой мы можем оказаться на грани себя и мира и прорвать человеческую пелену, то есть фактически можем мыслить не по человечески, мыслить независимым от человеческого ограничения образом. В нас действует то, что от нас не зависит и полагание нами чего-то в мире есть в действительности проявление действия этого чего-то в нас или трансценденция. Сознание этого, то есть ухватывание (а ухватывание этого есть сознание), — это трансцендентальное сознание, или идея, платоновская идея идей. Она будет в разных частях философии Платона называться по-разному, иногда Солнцем, источником света, но чаще всего будет называться Благом» [Мамардашвили 2009: 165].

У М. К. не было иллюзий по поводу того, что слово «трансценденция» объясняет, как совершается прорыв к сознанию: «Это чудовищная попытка — я ведь не описываю ее как сделанное дело: вот взяли и вырвались. Я говорю о том, о чем идет речь, над чем бьются. И все последующее развитие науки, собственно говоря, было биением внутри этого проблеска, а проблеск, повторяю, лежит на уровне идеи идей, а именно: есть особые (условно назовем) символы или мнимости, полагаемые нами в мире, такие, что полагание их в мире есть их самопроявление, или самодействие, в нас самих. Вот все, больше ничего. Это как бы стихия, которая объединяет то, что мы видим в мире и в нас самих, — оно себя видит через нас. Я хочу сказать только одно: другого основания для того, чтобы были какие-то смыслы в том, как мы познаем, как смотрим на мир, — другого основания нет и это основание было изобретено очень давно. Вот в Платоне был такой всплеск» [Там же: 166—167].

Думаю, что в том пафосе, который звучал в рассказе М. К. о трансценденции, было что-то глубоко личное, прежде всего непереносимость жизни в идеологических сетях. Он сам олицетворял собой свободное сознание. Говоря словами В. В. Библихина, в нем поражала «свободная укорененность в свободе».

Предвижу недоумение читателя. Почему столь большое внимание уделено «точке трансценденции»? Ведь в четвертой главе, посвященной геному духовного развития, речь шла об этом же, но она шла на привычном языке культурно-исторической психологии: реальная и идеальная формы, новообразования (функциональные органы), медиаторы психического и духовного развития и т. п. Правда, там говорилось о драме развития, а здесь драма превратилась в тайну, да еще существующую добрых две с половиной тысячи лет. Кстати, и М. К. упоминает какие-то символы, мнимости и смыслы, т. е. те же медиаторы. Не достаточно ли просто овладеть ими, усвоить их, что и происходит в психическом развитии? Дело в том, что трансценденция — не разовый акт. Нужно все время пре-



восходить себя, чтобы оставаться самим собой. Усилие человека быть — постоянный мотив М. К. С тайной трансценденции и ее места в хронотопе сознательной жизни мы будем соприкасаться и далее.

Сейчас многие говорят и пишут о мудрости и афористичности М. К. Природа мудрости находится за пределами психологии и науки вообще. Он обладал живым знанием. Его «знание до знания» (которое есть знание не только о чем-либо, но и знание чего-либо) сочеталось с его же «знанием о незнании». И это было для него самого и нормой, и загадкой, которую он пытался разгадать, обращаясь за помощью к любимым философам, писателям, поэтам. М. К. всю свою философскую жизнь пытался пройти путь к своему собственному знанию, анализируя для этого и пути к знанию Декарта, Пруста, Канта. Он пользовался их опытом знания и незнания. К счастью для нас, он не мог проделывать этот путь только в одиночестве, которого у него все же было достаточно. Он понимал и практиковал философию как говорящее сознание, как сознание вслух и выносил свое сознание на наш суд. Думаю, что в этом был и элемент игры, поскольку наш суд на самом деле его мало волновал. Наслаждаясь эстетикой его мысли, мы мало понимали, если понимали его. Хотя его мысль и его путь входили в какие-то неведомые слои нашего сознания. У нас возникало не только ощущение сопричастия и сопричастия его мысли, но и убеждение (не способность), что можно мыслить так, как он.

Воспроизводить свой путь к мысли далеко не всегда удавалось и ему самому. На каких-то участках он оставался непрозрачным для себя самого (об аудитории я уже не говорю). Он это понимал и неоднократно к этим участкам возвращался. Но следовать его пути, вычерпывать из него, додумывать (не боюсь этого слова) за него, как он додумывал за Декарта и Пруста — очень увлекательно. Это живая психология творчества. Конечно, следование за его мыслью не означает воспроизведения его пути: в таком следовании неизбежен перевод на свой язык, а значит, и элемент вульгаризации, подобной той, какую я позволил себе. Меня оправдывает уверенность, что М. К. за это меня не осудил бы не только из вежливости. Уверенность исходит из моего опыта совместной работы с ним над двумя статьями. Когда удивленная публика спрашивала нас, как мы работали вместе, мы отвечали, что один из нас пытался сделать разделы, написанные другим, более понятными, а другой — менее понятными, чтобы уравнивать текст по критериям понятности — непонятности. Такое уравнивание не вполне удалось. Для понимающих и знающих нас швы между его и моими кусками были очевидны. Когда же я по ходу работы говорил, что мне что-то непонятно, он утешал меня, говоря, что понятность — это вовсе не обязательное требование к статье.



Моя уверенность имеет и другой источник. Он знал свой уровень и не требовал от других такого же. Когда друзья предупреждали нас, что за статью 1977 г. нам достанется от критиков, он, улыбаясь, возражал со ссылкой на то, что критикам придется добраться до уровня статьи, на что они будут просто неспособны. И оказался прав. Я не льщу себя надеждой, что мне удалось добраться до уровня «Картезианских размышлений». Буду пытаться и далее. Нашей психологии (да и не только ей) недостает свободного ума, который довольно давно отлетел от науки. Для нее уроки свободной философской и психологической медитации, преподанные Мерабом Мамардашвили в *auditorium maximum* Психологического института в январе — феврале 1981 г., бесценны.

## ГЛАВА 6

### СТРУКТУРА СОЗНАНИЯ

*Я сознаю, что предо мною пропасть,  
и крутится сознание как лопасть  
вокруг своей негнувшейся оси.*

И. Бродский

#### §1. ГЛУБИНА ВОСПРИЯТИЯ И ПОНИМАНИЯ И УРОВНИ АКТИВНОСТИ

Надеюсь, на основании изложенного, а возможно и на основании собственного опыта, читатель убедился в том, что для анализа сознания, как и для анализа творческого акта, нужно найти пути понимания (проникновения) тайны мига времени, абсолютной или фиксированной точки интенсивности. Пусть на первых порах это будут не Мегамиги В. Л. Рабиновича, а «минимиги» простых смертных. В психологии имеются аналоги «минимигов» и давно нащупываются пути их понимания и объяснения. Я имею в виду большую группу феноменов восприятия, внимания, памяти, мышления, которую можно обобщить, назвав их феноменами симультанности, т. е. одномоментности или одноактности. Самый общий ответ, относящийся к их природе, состоит в том, что симультанность — результат научения, т. е. овладения перцептивными, мнемическими умственными действиями. В зависимости от уровня сформированности действий соответствующие «минимиги» будут более или менее наполненными. Этот ответ не то чтобы исчерпывающий, но все же лучше, чем никакой. Присмотримся к этой проблеме более внимательно.

Вне идеи развития (дизонтогенеза и распада) в психологии слишком многое остается необъяснимым. В любом исследовании развития выделяются ступени, стадии, уровни. Возникают проблемы характеристики того или иного уровня структуры сложившегося психического акта в целом. Одно из первых представлений о структуре сознания принадлежит З. Фрейду. Применив топографический подход к психическим явлениям,



он выделил сознательное, предсознательное, бессознательное и определил их как динамические системы, обладающие собственными функциями, процессуальными чертами, энергией и идеационным содержанием. Несмотря на разностороннюю, порой обоснованную критику, представления Фрейда об уровне строения сознания стали клише или схематизмом не только психологического сознания, но и сознания европейской культуры XX в. Живы они и в XXI в.

Непосредственное отношение к проблематике уровней сознания имеет предложенное в 1922 г. Г. Г. Шпетом расчленение уровней восприятия и понимания слова. Услышав произнесенное N слово, мы умеем отличить воспринятый звук: (1) как голос человека — от других природных звуков, воспринять его как общий признак человека; (2) как голос N — от голоса других людей, как индивидуальный признак N; (3) как знак особого психофизического (естественного) состояния N в отличие от других возможных состояний его или какого-либо другого человека. Все эти функции естественные, природные. Далее, мы воспринимаем слово как явление не только природы, но также как факт и «вещь» мира культурно-социального. Мы воспринимаем слово (4) как признак наличности культуры и принадлежности N к какому-то более или менее сознательному кругу человеческой культуры и человеческого общежития, связанного единством языка. Если оказывается, что язык нам знаком, то мы его (5) узнаем как определенный язык, узнаем фонетические, лексические и семасиологические особенности языка, и (6) в то же время понимаем слышимое слово, т. е. улавливаем его смысл, различая вместе с тем сообщаемое по его качеству простого сообщения, приказа, вопроса и т. п., т. е. вставляем слово в некоторый нам известный и нами понимаемый *смысловой и логический номинативный контекст*. Если мы достаточно образованны, мы (7) воспринимаем и, воспринимая, различаем условно установленные на данной ступени культуры формы слова, в тесном смысле *морфологические* («морфемы»), *синтаксические* («синтагмы») и *этимологические* (точнее, словообразовательные). Особняком стоит момент (8) различения того *эмоционального* тона, которым сопровождается у N передача понимаемого нами осмысленного содержания «сообщения». Последний «момент» представляет собой в такой же мере факт культурно-социальный, как и *естественный*, сам лежащий в основе человеческого (и животного) общения. Шпет специально предупреждает, что эта последовательность не воспроизводит временного эмпирического ряда в развитии и углублении восприятия. В заключение он говорит: «Приведенное расчленение восприятия слова только приблизительно намечает самые общие контуры его структуры. Каждый член ее — сложное переплетение актов сознания» [Шпет 1996: 384—387]. Выделенные Г. Г. Шпетом уровни восприятия и понимания слова можно было бы соотнести с разделением психических



функций на натуральные и культурные, которое позднее произведено Л. С. Выготским, если бы не предупреждение Шпета о том, что намеченная им последовательность не воспроизводит временного эмпирического ряда в развитии и углублении восприятия.

Выявление уровней организации того или иного психологического акта есть лишь начало пути к изучению его структуры. Не буду далее следовать за Шпетом, рассматривающим новые данности, новые функции, новые углубления и «ступени» восприятия и понимания при обсуждении структуры слова, его внешних и внутренних форм. Ученик и сотрудник Г. Г. Шпета — Н. И. Жинкин писал о целостном восприятии структуры слова: «Самые разнообразные слоговые слияния внутри слогового потока не являются помехами. Наоборот, они связывают слоговой поток в хорошо узнаваемое целое, обладающее собственным значением. Они узнаются как целое так же, как любые предметы. Чтобы узнать нашего знакомого не нужно рассматривать и «опознавать» по очереди его глаза, нос, уши и другие компоненты лица» [Жинкин 1982: 17]. Слово имеет собственное лицо, сливающееся с его значением и смыслом. Иное дело — путь к такому восприятию слова. (Справедливо и обратное: как говорил Эм. Левинас: Человеческое лицо — это слово.)

Для психологии идея уровней восприятия и понимания или «глубины» обработки материала, с которым сталкивается человек, вполне естественна. Была бы та глубина, в которую следует (и хочется) погружаться. В качестве иллюстрации приведу выписку из искусствоведческой работы русского философа М. О. Гершензона: «Пленительность искусства — та гладкая, блестящая переливающая радугой ледяная кора, которою как бы остывает огненная лава художнической души, соприкасаясь с наружным воздухом, с явью... Но вместе с тем блестящая ледяная кора скрывает от людей глубину, делает ее недоступной; в этом — мудрая хитрость природы. Красота — приманка, но красота — и преграда... Для слабого глаза она непрозрачна: он осужден тешиться ею одной, — и разве это малая награда? Лишь взор напряженный и острый проникает в нее и видит глубины, тем глубже, чем он острее. Природа оберегает малых детей своих, как щенят, благодетельной слепотою. Искусство дает каждому вкушать по силам его: одному всю свою истину, потому что он созрел, другому часть, а третьему показывает лишь блеск ее, прелесть формы для того, чтобы огнепалая истина, войдя в неокрепшую душу, не обожгла ее смертельно и не разрушила ее молодых тканей» [Гершензон 2001: 228—229]. В приведенном отрывке речь идет о возможной глубине проникновения во внутреннюю форму произведения искусства, а соответственно, и о глубине понимания его смысла, о полноте построения воспринимающим образа этого произведения. Надо ли говорить о том, что чем глубже пони-



мание и эстетическое переживание, вызванное произведением искусства, тем прочнее оно будет храниться в душе.

С подобной ситуацией мы сталкиваемся при восприятии, понимании и интерпретации знака, слова, символа, мифа и других медиаторов-артефактов. Все они имеют свои внешние и внутренние формы, наличие которых артикулировано еще в античности, но детальная разработка понятий внешней и внутренней формы слова принадлежит В. Гумбольдту, Г. Штейнгалю, А. А. Потебне и Г. Г. Шпету. (См. также: [Бибихин 2008; Брандист 2006; Ван дер Веер 1996; Зинченко 2000б]). В свете их исследований, долгие годы игнорируемых психологией, мы имеем дело не с привычной нам оппозицией между неопределенными внешним и внутренним, а с внешними и внутренними формами целого, которое представляет собой «метаформу». При относительной простоте внешней формы внутренняя форма артефактов избыточна и допускает большое число степеней свободы для интерпретации целого. А. Л. Доброхотов назвал такую избыточность «прибавочной значимостью»: «Независимо от намерений создателя или пользователя, любой артефакт скрыто содержит в себе не только утилитарное решение задачи, но и момент интерпретации мира. Этот момент и составляет «прибавочную значимость» артефакта, позволяющую мыслить культуру как целое и переходить к сопоставлению ее разнородных явлений, создавая тем самым общую морфологию культуры» [Доброхотов 2008: 12]. Избыточность знака, конечно, минимальна (но она есть!), в символе она — огромна. Запоминаясь, артефакт, благодаря его интерпретативным свойствам, интеллектуализирует память. Проникновение во внутреннюю форму артефакта есть приобщение к культуре. Создаваемые нами образы, обобщения, понятия, обладают свойством открытости и ограничены только нашей собственной активностью, направленной в мир, на природу и культуру, на других людей и самих себя. Если принять во внимание совокупный опыт человечества, то мы сможем убедиться в том, что понимание не имеет границ. Еще один довод в пользу этого положения принадлежит Вергилию, который сказал, что все может надоеть, кроме понимания: оно содержит награду в самом себе. В. В. Розанов писал, что «понимание как состояние есть цель понимания как процесса, и с завершением первого естественно и необходимо заканчивается второй. Как состояние понимание есть неудовлетворенность разума, и к нему деятельно стремиться он, пока не удовлетворен через понимание как процесс. Но, совершаясь в духе и в жизни, этот процесс невольно и неизбежно изменяет дух и жизнь...» [Розанов 2006: 378]. Это мы знаем и на своем собственном опыте. Соответственно, на опыте науки мы должны были бы убедиться в бесплодности поисков «окончательных» объяснений и «последних» истин. Их с успехом заменяет соз-



даваемый нами «пространства внутренней избыток». Именно этот избыток мы получаем в дар от творца.

Б. Г. Мещеряков совершенно справедливо соотнес идею глубины или уровней обработки Ф. Крейка и Р. Локхарта [1972; 2009] с идеей активности и деятельностного опосредования П. И. Зинченко. Но сказав «А», нужно говорить и «Б». Глубине уровней обработки должна соответствовать глубина уровней активности. И здесь психологии неопценимую услугу оказывают исследования Н. А. Бернштейна, посвященные анализу уровней построения движений [1947; 1966] и исследования А. В. Запорожца, посвященные развитию произвольных движений [1960]. Бернштейн проследил развитие живого движения от фонового уровня (А) палеокинетических регуляций к субкортикальному уровню (В) синергий и штампов, затем к кортикальному уровню (С) построения пространственного поля, далее к следующему кортикальному уровню (D) предметных действий. Наконец, он указал на последний уровень (Е), лежащий выше уровня действий и выходящий за его пределы. Он называл его высшим уровнем символических координаций. Трехуровневая система деятельности, предложенная А. Н. Леонтьевым: деятельность — мотив, действие — цель, операция — условие, занимает промежуточное место между уровнями D и E.

Несмотря на то, что Бернштейн связывал уровни построения движений с теми или иными уровнями мозговой организации поведения, он, вслед за А. А. Ухтомским, рассматривал сами движения и действия как функциональные органы индивида, которые, как живое существо, эволюционируют, инволюционируют и обладают реактивностью и чувствительностью. Согласно Ухтомскому, такие функциональные органы, как состояния человека, образы мира, воспоминания и др., существуют виртуально и актуализируются в соответствии с задачами поведения и деятельности. В функциональном органе отражается не то, что свойственно индивиду и внешней среде, взятым по отдельности, а то, что *возникает* в них при взаимодействии друг с другом и исчезает вместе с прекращением этого взаимодействия. Будучи сформированы, функциональные органы существуют виртуально, как некоторый набор средств и способов активности (когнитивной, аффективной, коммуникативной, исполнительной и пр.). Их важнейшим свойством является способность к предвидению. Условно такие органы можно назвать культурным или деятельностным потенциалом индивида, своего рода «фонотекой» (Н. А. Бернштейн). Л. С. Выготский для характеристики психических актов предпочитал использовать термины «психологические орудия», «новообразования». Идея функциональных органов не нова. В свое время И. Г. Фихте говорил, что человек создает органы «душой и сознанием назначенные». Такие приобретения (создания) оказываются неколебимей, чем недвижимость





(Иосиф Бродский), и виртуальная реальность слишком часто становится реальнее реальной.

Бернштейн говорил о «фонотеке», можно говорить и об «арсенале» функциональных органов, формируемых человеком. Существенно, что идея функциональных органов индивида возникла у А. А. Ухтомского в контексте размышлений об анатомии и физиологии человеческого духа. К этой идее близка идея личных конструктов Дж. Келли [2000], возникшая в контексте размышлений о личности. Целесообразно различать относительно постоянные функциональные органы и оперативные. К числу постоянных можно отнести, например, интегральный образ мира, слово, культурную память, интеллектуальные приемы и схемы, схематизмы сознания, двигательные умения и навыки и т. п. Они имеют свои внешние и внутренние формы и столь же избыточны, как и артефакты, о которых говорилось выше. Для таких функциональных органов больше подходит термин «функциональные структуры когнитивных и исполнительных актов». Оперативные функциональные органы — это органы в действии, например, текущие доминанты, функциональные состояния индивида, срочные когнитивные и поведенческие акты, складывающиеся здесь и теперь. Келли также подчеркивает, что личные конструкты являются орудиями опыта, а не просто его продуктами. В них, как и в функциональных органах, присутствует не только *Istwert*, но и *Sollwert*.

Согласно Бернштейну, уровни определяют ранговый порядок сложности и значимости действий организма вообще. Внешняя картина (форма) пространственных действий настолько сложна, что для ее описания недостаточно метрики, а требуется привлечение топологических категорий. Вовлеченность тех или иных уровней движения в поведение определяет полноту образа окружающей среды. А. Пуанкаре говорил, что неподвижное существо не могло бы построить геометрии.

Когнитивные системы, регулирующие поведение, имеют не менее сложное строение, чем моторика. Так, в исследованиях актуальгенеза (микрогенеза) восприятия получен подобный действиям ранговый порядок сложности перцепта. Ученик Ф. Зандера У. Ундойч [1942] выделил следующие стадии микрогенеза: 1) стадия диффузного целого; 2) стадия дифференциации фигуры и фона, но еще без четкого восприятия формы; 3) стадия, на которой наблюдатель начинает формулировать рабочие гипотезы относительно идентификации формы (преконфигурационная стадия); 4) стадия четкого восприятия формы. Разные авторы выделяют от 3 до 6 стадий. Спорным является вопрос о месте среди стадий обнаружения таких перцептивных категорий, как движение и цвет. Имеется и другая логика изучения уровней или стадий формирования образа формы. Согласно ей, за обнаружением (выделением фигуры из фона) следует выделение адекватных задаче информативных признаков, например, кон-



тура фигуры. Затем — ознакомление с выделенным признаком. Итогом является сформированный образ, в котором произвольно зафиксированы и другие признаки, иррелевантные задачам ознакомления. При опознании знакомого предмета, предъявленного на короткое время, все эти стадии, как и стадии микрогенеза, очевидным образом не присутствуют в сознании, и создается впечатление (только ли впечатление?) симультанности, одноактности опознания. Возникает непростая задача экпликации этих стадий или конструирования возможных гипотез о механизмах симультанного восприятия и опознания. Многие годы обсуждается вопрос о том, какая работа ведет к актам узнавания, последовательно или параллельно осуществляются операции над отдельными признаками (см.: [Зинченко П. И. 1961; Зинченко Т. П. 2000, 2002; Шехтер 1967]). Альтернативный подход состоит в том, что в результате научения формируются сенсорные и перцептивные эталоны (А. В. Запорожец, Т. П. Зинченко), оперативные единицы восприятия (В. П. Зинченко), оперативные единицы памяти (П. И. Зинченко, Г. В. Репкина). Перечисленные новообразования при своем функционировании выступают как целостные, интегральные комплексы или гештальты. Они подобны кваркам, в которых слиты различные элементарные частицы. К ним применим и термин Бернштейна «сенсорный синтез». В симультанных актах опознания оперативных единиц восприятия и памяти как бы снимается или преодолевается стадийность формирования и опосредованность его перцептивными или мнемическими действиями. Они воспринимаются не только одноактно, но и непосредственно, что служит основанием для чувственной интуиции или «ощущения смысла».

Исследование возможного соотношения рангов сложности движения и рангов сложности перцепта и пути к нему, на мой взгляд, представляет собой интересную задачу. Еще одна логика прослеживается в развитии исследований уровней обработки информации в кратковременной зрительной памяти. В них обращалось основное внимание не столько на выделяемое перцепиентом содержание, сколько на консервативные и динамические функциональные блоки («ящики в голове»), участвующие в обработке информации. В зависимости от характера решаемых задач, в ней могут принимать участие сенсорный регистр, иконическая память, сканирование, опознание, формирование моторных инструкций (программ использования полученных данных), оперирование, манипулирование (*mental rotation*) образами и программами актуализации последних, а затем и их актуализации: блок семантической обработки (извлечение и придание смысла), повторение во внутренней речи и, наконец, вербальный или моторный ответ. Каждый из функциональных блоков характеризуется различным соотношением консервативных и динамических свойств. Например, в сенсорном регистре преобладают консервативные,



в блоке семантической обработки — динамические свойства. В последнем случае человек проникает в более глубокие пласты значений и смыслов (см.: [Зинченко 1971]). Максимальная глубина обработки достигается за пределами кратковременной памяти после актов дискурсии при работе со значениями и смыслами.

Функциональные блоки (они же уровни) обработки информации, подобно функциональным органам, существуют виртуально, они актуализируются по мере надобности при возникновении поведенческих или других задач. Они могут быть организованы иерархически. Возможна и гетерархия, которая может представлять собой своего рода когнитивный пул, т. е. не последовательное, а параллельное сочетание сил, направленных на решение задачи. Обнаружение большей части перечисленных и не перечисленных функциональных блоков, открытых за полвека существования когнитивной психологии, потребовало изобретения изощренных экспериментальных приемов исследования, получивших названия микроструктурного и микродинамического анализа. Все они осуществляются в таком временном диапазоне, который не доступен никакому самонаблюдению, не поддается описанию на «языке внутреннего». К сожалению, спроецировать работу изученных уровней обработки информации в кратковременной памяти на реальный процесс решения проблемных ситуаций можно лишь гипотетически. Любому решению предшествует фаза ознакомления с проблемной ситуацией или фаза информационного поиска. Регистрация движений глаз показывает, что на этой фазе наблюдается различная длительность зрительных фиксаций. На каждом шаге ознакомления с ситуацией глубина обработки, а соответственно, и проникновения в ситуацию различна (см.: [Зинченко 1971]). Такому предположению не противоречит и возможность практически мгновенного схватывания смысла ситуации. Примером может быть эксперимент В. Б. Малкина над шахматным гроссмейстером. Ему была поставлена задача — запомнить сложную шахматную позицию, предъявленную на одну секунду. После предъявления гроссмейстер сказал, что не помнит, какие были фигуры и на каких местах они стояли, но твердо уверен, что позиция белых слабее. Это было действительно так. Шахматисту не ставилась задача оценки позиции, она была произвольной. В этом случае блок семантической обработки выдвинулся как бы на первое место. У рядового шахматиста подобное невозможно: он мыслит элементами — отдельными фигурами, а не ситуациями — позициями. То, что в развитии складывается позже, при функционировании выступает на первое место. Уровень семантической оценки позиции, сформировавшийся последним, функционирует первым.

Естественно, что выше приведен далеко не полный перечень потенциально возможных уровней обработки информации, определяемых задачами внимания, наблюдения, запоминания и действия. Если позво-



лить себе немножко пофантазировать, то можно провести внешнюю аналогию между ранговой сложностью двигательных, перцептивных и умственных действий и рангами рефлексивного проникновения в глубину замыслов соперника. Последнее — сюжет рефлексивных игр, развитый В. А. Лефевром.

Иной акцент был поставлен в исследованиях А. В. Запорожца. При анализе развития произвольных движений (в терминологии Бернштейна это уровни D и E) основное внимание было уделено макрогенезу, т. е. разворачиванию процесса формирования образа ситуации и образа действий, которые в этой ситуации должны быть выполнены. Образ ситуации и образ действий выступили у Запорожца в качестве внутренней картины (внутренней формы) произвольных движений и действий, без которой невозможно сколько-нибудь эффективное их осуществление. Следовательно, глубина обработки зависит не только от воспринимаемого, запоминаемого предмета, но и от уровня активности. Мы имеем дело с синергией (в ином смысле, чем у Бернштейна уровень B) образа и действия. Точнее, действие, приводящее к формированию образа, становится внутренней формой сложившегося образа. В свою очередь, складывающийся или сложившийся образ становится внутренней формой выполняемых движений и действий.

Подобные динамические отношения между образом и действием далеки от стимульно-реактивных схем описания поведения. Образ не просто вызывает то или иное действие, а трансформируется в действие, становится образом-регулятором. При этом он утрачивает свойства избыточности и константности, необходимые для принятия решения о действии или отказа от него. В образе действия присутствуют релевантные задаче и вполне реальные свойства ситуации и объекта действия. Происходит декомпозиция образа и композиция действия. Осуществление последнего тоже можно рассматривать как его декомпозицию, но действие не исчезает вовсе, оставляя после себя не только результат, но и образ измененной действием ситуации.

Мы сталкиваемся с удивительными превращениями образа. Образ наличной ситуации трансформируется в образ требуемой ситуации. В терминологии Н. А. Бернштейна это превращение *Istwert* в *Sollwert*, а в терминологии Л. С. Выготского — в актуальное будущее поле. Образ требуемой ситуации, в свою очередь, трансформируется в образ действия. Наконец, когда действие начинается, образ действия становится образом в действии, не столько оседает, сколько воплощается в нем. Все происходящее ведет к тому, что не только действие во всей своей сложности становится предметным, но также осуществляющие его движения, как бы впитывающие в себя предмет, приобретают предметные черты. Чарльз Шеррингтон говорил когда-то о предметных рецепторах. Он имел ввиду



зрение и слух. Предметной становится и кинестетика, и проприорецепция. Чувствительность движения к самому себе, к собственному протеканию дополняется чувствительностью к ситуации, к предмету действия. Мало того, движение становится чувствительным к смыслу двигательной задачи, т. е. к планируемому будущему результату и построенной программе его достижения. И все это, как и в случае уровней обработки в зрительной кратковременной памяти, происходит в недоступном самонаблюдению диапазоне времени. Но происходит вовсе не автоматически (не хотелось бы использовать термин «бессознательно»), а под контролем фоновой рефлексии, которая даже при смене обоих видов чувствительности, лежащих в ее основе, не падает до нуля. Значит, сохраняется готовность в случаях внешней или внутренней необходимости ее повышения (см.: [Гордеева 2007; Гордеева, Зинченко 2001]).

Наличие подобного механизма в свое время было предсказано Бернштейном. После того, как овладевающий навыком определил его двигательный состав и установил, как будут *выглядеть* (снаружи) требуемые движения, «он доходит до того, как должны *ощущаться* (изнутри) и сами эти движения, и управляющие ими сенсорные коррекции» [Бернштейн 1997: 238]. Это есть ничто иное, как заглядывание внутрь самого себя, о котором мы, совершая даже сложные действия, не подозреваем.

Следовательно, уже на таких глубинных уровнях активности наблюдается ее интенциональность, рефлексивность, содержательная сложность и др., что позволяет говорить не просто о бессознательном, а о бытийном слое или уровне работы сознания. Сказанное справедливо для макрогенеза восприятия (формирования нового образа); для микрогенеза восприятия (опознание знакомого образа); для различных по сложности преобразований информации в кратковременной памяти, необходимых для решения проблем или перевода ее в долговременную память; для построения движений и действий (непроизвольных и произвольных, вынужденных и спонтанных, свободных). На бытийном уровне сознания теряют смысл привычные различия субъективного и объективного, внешнего и внутреннего. Конечно, изученные и изучаемые уровни обработки информации субъективны, но лишь в том смысле, что они принадлежат индивиду. Но это такое субъективное, которое не менее объективно, чем так называемое объективное. Речь идет об особой онтологии единого континуума бытия-сознания.

Я начал разговор об уровнях обработки информации и уровнях активности с примера, относящегося к психологии искусства, играющего существенную роль в личностном развитии человека. По мере погружения во внутренние формы произведений искусства мы ведь углубляемся и в себя, начинаем строить свою собственную внутреннюю форму, которая тоже неоднородна, имеет свои ступени и уровни. Это, конечно,



относится не только к восприятию искусства, а имеет более широкое значение.

Сделаю общее заключение относительно уровней глубины обработки и уровней активности, независимо от того, относятся ли изученные уровни к перцепции, памяти, пониманию, к решению проблем или организации действия. Разумеется, изученные когнитивные и исполнительные акты не исчерпывают полноты измерений внутреннего мира или внутреннего пространства человека. Сегодня задача исследователей состоит не столько в том, чтобы увеличивать число измерений, сколько в том, чтобы установить смысловые связи между уже известными подходами, каждый из которых предлагает свое объяснение, по сути дела, одного и того же с различных сторон изучаемого предмета. Хотя они все разные, но ни одно из них не толкает на путь редукции к нейрофизиологическим механизмам, который выводит объяснение за рамки психологии. В. Н. Порус предлагает вместо движения по «трассе редукционистского слалома» другой, близкий к фрейдовскому, путь — путь построения *топологической системы*, в которой «уровни» или «типы» объяснений выступают как взаимные «транскрипции», способы прочтения своих смыслов в иных языках [Порус 2008: 95—96]. Для понимания целого давно созрел и хронотопический подход. Для его реализации уже имеются достаточные предпосылки. Их накопление происходило и происходит при изучении разнообразных психологических феноменов, когда исследователи двигались «снизу вверх», т. е. от микрогенеза, микроструктуры и микродинамики когнитивных и исполнительных актов к более широким функциональным структурам. Он вполне оправдан, как оправдан путь «сверху вниз», который облегчает и обогащает первый, задавая ему контекст. В конце концов, сознание опутывает и пронизывает нас сверху донизу своими смыслами. Оно же, как определял его З. Фрейд, представляет собой чувственный орган для восприятия психологических свойств. Без такой чувствительности психология не могла бы выделять в качестве предмета собственного изучения отдельные психические акты, которые она порой выдает за целое сознание. Конечно, от таких актов, как и от их совокупности, равно как и от перечисленных разнообразных свойств и функций сознания, очень трудно перейти к очерчиванию предметной области, представляющей, так сказать, целое сознание в собственном смысле слова. Указания на многочисленные эмпирические феномены явно недостаточны, в то же время несомненно, что исследование процессов формирования образа мира, происхождения и развития произвольных движений и предметных действий, запоминания и воспроизведения, мыслительной деятельности, различных форм общения, личностно-мотивационной сферы, переживаний, аффектов, эмоций дает в качестве побочного результата знания о



сознании. Но эти знания не складываются в живое, целостное сознание. В каждом отдельном случае оно появляется и исчезает. От него, как от Чеширского Кота, остается одна улыбка. Но если даже не остается, — не беда. Это ведь не fame Д. Деннета. Место улыбки или гримасы сознания занимает его реальная деятельность, дело. Поскольку предметная область, называемая сознанием, далеко не всегда дается непосредственно, ее нужно принять как заданную, сконструировать. Разумеется, столь сложное образование, обладающее перечисленными (не говоря уже о скрытых и неизвестных) свойствами и функциями, должно было бы обладать чрезвычайно сложной структурой. В качестве уже не первого приближения ниже будет предложен вариант достаточно простой структуры. Простота структуры обманчива, поскольку за каждым из ее компонентов скрывается богатейшее феноменологическое и предметное содержание, огромный опыт экспериментального исследования, в том числе и функционально-структурные, моделирующие представления этого опыта. Все это накоплено в различных направлениях и школах психологии. Некоторые результаты таких исследований излагались выше. Нам важно не столько подвести итоги этого опыта, сколько показать, что на этой структуре может разыгрываться живая жизнь сознания. Структура — это, конечно же, не сознание, но из нее, если она правдоподобна, должны быть не только выводимы важнейшие его функции и свойства, но и выясняться их координация и взаимодействия между ними. Тогда она выполнит свою главную функцию — функцию «интеллектуальной материи».

Выше отмечалось, что первоначальные представления об иерархической организации когнитивных и исполнительных актов оказываются неудовлетворительными и уступают место представлениям об их гетерархической организации. Но когда речь идет о координации между собой сложных когнитивных актов в интересах обеспечения исполнительных актов, имеющих, в свою очередь, уровневую структуру, ситуация еще более усложняется. Гетерархии недостаточно. Необходима координация не только по вертикали между уровнями, находящимися внутри того или иного акта. Необходима также координация по горизонталям и диагоналям, т. е. между уровнями, относящимися к различным функциональным структурам когнитивных или исполнительных актов. Нечто подобное имел в виду А. Кёстлер, вводя термины «матрица» и «бисоциация», последнему М. К. Петров предпочел термин «мультисоциация» [Петров 2006: 33]. Речь может идти о многосвязной сети горизонтальных и вертикальных уровней, подобной многосвязной сети нейронов, соединенных по принципу «каждый с каждым» (см. более подробно: [Бернштейн 1947; Зинченко, Назаров 1997]). Такая «пространственная» многосвязная сеть служит основанием для построения функциональных





моделей или структур деятельности, включающих в себя компоненты, принадлежащие к разным уровням. Однако и этого мало. Исследования развития и функционирования психологических процессов и актов свидетельствуют о постоянных сменах временных режимов их работы, о переходах от сукцессивности к симультанности и обратно. А когда мы имеем дело с целым, например, с деятельностью, с мышлением, с сознанием, включающими в свой состав множества уровней и компонентов, да еще работающих в разных временных режимах, необходима не только их пространственная координация, но еще и увязка их во времени, т. е. синхронизация.

Опыт построения межуровневых моделей постепенно накапливается. Его начало заложено в моделях управления движением, предложенных Н. А. Бернштейном и его последователями (см.: [Гордеева 1995]). Не стану вдаваться в проблему, как нейроны «узнают» друг друга в многосвязных сетях. Важнее ответить на вопрос, как «узнают» друг друга уровни или компоненты, относящиеся к различным функциональным структурам когнитивных и исполнительных актов. Ответить на этот вопрос помогает рассмотрение таких актов (постоянных функциональных органов), как метаформа. Проиллюстрирую это на примере действия, слова и образа. Во внутреннюю форму действия входят образ и слово; во внутреннюю форму образа входят действие и слово, наконец, во внутреннюю форму слова входят образ и действие. Метаформы, будь они слово, образ или действие, содержат соответствующие им функциональные, вербальные, перцептивные, предметные и операциональные значения. Они не статичны, а динамичны, и их динамика порождает смыслы. В. Гумбольдт видел за формами языка в качестве внутренней формы формирующую идею духа. Она же присутствует за метаформами образа и действия. Разумеется, все метаформы не беспристрастны. За ними есть и чувства. Таким образом, мы получаем переплетение, бахрому или гирлянды внутренних форм, где входящие в них компоненты опутаны сетями прямых и обратных связей. При таком рассмотрении функциональные структуры действия, образа и слова больше, чем «знакомы». Они не только по своему происхождению, но и по своему функционированию представляют собой гетерогенные образования, что и составляет основу их взаимоотношений и взаимодействий при решении новых задач, возникающих в неопределенных и меняющихся условиях поведения и деятельности. Происходит декомпозиция запасенных ранее структур и композиция новых структур, требуемых задачами деятельности. В том числе и структур, с помощью которых конструируется будущее.

Уподобление (взаимная «транскрипция») постоянных функциональных органов, функциональных структур когнитивных и исполнительных актов метаформам действия, слова, образа имеет достаточно глубоко-





кие основания. М. К. Мамардашвили рассматривал форму как внутренний понимаемый элемент, как «орган жизни», которая компенсирует (или корректирует) недостаточность или неопределенность самой жизни: «Потому, что события в мире доопределяются в их «органах жизни», именно потому они недоступны внешнему наблюдению, — если у внешнего наблюдателя нет того же самого органа» [Мамардашвили 1976: 318]. Говоря о формах, Мамардашвили имел в виду не статуарные формы, а *формы силы*, т. е. формы некоторого напряжения, которые физически и наглядно непредставимы. Ритм или динамическая пульсация — вот что является формой, о которой он говорит: «Форма есть тот резонансный сосуд или ящик, который ею создается. У Марселя Пруста где-то фигурирует выражение «ящик резонанса», очень образное и подходящее к тому, что я называл путем... Способность подчиниться такой форме и есть в нас голос той точки, где перекрещиваются свобода и необходимость» [Мамардашвили 2000: 358]. Г. Г. Шпет также характеризовал внутреннюю форму как путь. Близка к этому и оценка функционального органа как «активного покоя», данная А. А. Ухтомским. Далее Мамардашвили, как бы следуя логике Ухтомского, говорит о чувствующей или чувствительной, сенситивной форме, отличной от наших физических органов чувств [Там же: 319]. И эта форма не просто желание или мимолетное впечатление, она способна держаться, сохраняться, транслироваться: «Форма, структура и есть то, на основе чего человеческое состояние обладает свойством бесконечности и понимания бесконечного» [Мамардашвили 1995: 266].

Бесконечного не только времени, но и пространства. Выше говорилось, что функциональные органы существуют виртуально, они находятся в особом пространстве и времени — в активном хронотопе. Это иное время, движущееся вперед или назад или вовсе останавливающееся, и иное пространство с полисенсорными, а не декартовыми или какими-либо другими абстрактными координатами. Раз возникнув, функциональный орган продолжает жить в пространстве и времени хронотопа, сохраняя связь с внешним миром через им же настраиваемые подсистемы восприятия и движения. Будучи структурой, формой, он подобен диссипативным структурам, способным к внутренней дифференциации и самоорганизации (см. [Пригожин 2000]).

Мне пришлось обратиться к работам Мамардашвили и Пригожина, чтобы у читателя не возникло впечатления элементарности происходящего: сложились функциональные органы, структуры, метаформы, затем рассыпались их элементы, самоорганизовались (через внешнюю среду) в новые структуры и тем самым обеспечили эффективное (разумное, творческое) поведение и деятельность. Эти процессы далеко не автоматические, скорее драматические, в которых счастливая развязка не гарантиро-



вана. Чтобы развеять иллюзию простоты, напомним, что характеристика внутренней формы слова потребовала от Г. Г. Шпета монографического описания [1927/2005]. Такое же описание понадобилось Н. Д. Гордеевой для характеристики функциональной структуры действия [1995], динамика внутренней формы образа изучалась также В. П. Зинченко, Н. Ю. Вергилесом [1969], Б. И. Беспаловым [1984].

Не углубляясь в динамику внутренних форм, ограничусь метафорической характеристикой того, как человек противостоит неопределенности и изменчивости мира (внешнего и внутреннего, если такое различие еще имеет смысл). Начну со сферы смысла. М. Вебер уподобил человека животному, который находится в паутине смыслов, которую он сам же сплел, видимо, из своего собственного бытия. Найти в паутине нужный узелок, если ее не заставить вибрировать, довольно затруднительно. В преодолении критической ситуации участвует моторика. Н. А. Бернштейн уподобил живое движение паутине на ветру; А. В. Запорожец сравнивал освобожденное от штампов живое движение с Золовой арфой. Живое движение участвует в порождении образа. Живой образ, в свою очередь, может быть вибрирующим, напряженным, мучительным и зыбким, т. е. таким же подвижным, как смысл и движение. Он подвержен оперированию, манипуляциям и трансформациям. Его можно уподобить той же паутине на ветру. Полизначно и полисемично слово. Его тоже нужно найти: *Я слово потерял, что вам хотел сказать, / И мысль бесплотная в чертог теней вернется*. Об этом же: *Какая боль искать потерянное слово*. Подобным же образом описывается поведение мысли: «Логика мысли не есть уравновешенная рациональная система. Логика мысли подобна порывам ветра, что толкают тебя в спину. Думаешь, что ты еще в порту, а оказывается — давно уже в открытом море, как писал Лейбниц» [Делёз 2007: 121]. Наконец, читателям, озабоченным поисками физиологических механизмов поведенческих и психических актов, можно напомнить, что близкую метафору использовали нейрофизиологи, утверждавшие, что в живом организме сеть дендритов подвижна, как ветки деревца при легком ветерке. Приведенные примеры говорят о том, что психология не только должна стать более толерантной к неопределенности (см.: [Зинченко 2007б]), но и быть внимательной к способам ее преодоления.

А теперь вспомним, что за всеми перечисленными актами стоят сложнейшие, находящиеся в неравновесном состоянии функциональные структуры, которые столь же необходимы для организации поведения и деятельности, сколь и избыточны. Из их элементов (уровней) нужно строить оперативные функциональные органы. Видимо, действительно для описания такой работы необходимо привлечение топологических категорий, или, как давно предупреждал Н. А. Бернштейн, строить новую



математику, которой до сих пор нет, и едва ли она будет построена в обозримом будущем. Приходится пользоваться поэтическими формулами и, обходясь своими силами, строить, «понимательные» или интеллигибельные концептуальные схемы.

Заключая разговор об уровнях глубины обработки и уровнях активности, не могу не признать, что меня не покидает ощущение тайны, чуда происходящего в человеческом восприятии, памяти, мышлении. На языке науки это чудо состоит в переходе от сукцессивности к simultанности восприятия мира. Таким же чудом является поразительная готовность нашей памяти, практически мгновенно выбирающей из ее не имеющего отчетливых границ объема то, что нужно в данный момент. На языке поэзии его выразил У. Блейк: *В одно мгновенье видеть вечность...* Возможно, прикоснуться к тайне simultанности поможет обращение к проблеме соотношения непосредственного и опосредованного в человеческой жизни, познании и деятельности. Непосредственное и опосредованное — это ведь тоже уровни организации психической жизни человека, его сознания и деятельности. К этому сюжету мы вернемся в дальнейшем.

Все сказанное, конечно, можно назвать фантазией. Но ведь психология должна же когда-нибудь стать объективной наукой о субъективном мире человека, а не только изучать (и учить), как человек ориентируется во внешнем мире. Первое — мечта яркого представителя Харьковской, а затем и Московской психологической школы П. Я. Гальперина; второе — его реальная исследовательская работа

## § 2. ЕЩЕ РАЗ О КАТЕГОРИИ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

*Доктор Фрейд, покидаю Вас,  
сумевшего (где-то вне нас)  
на глаз над речкой души  
перекинуть мост,  
соединяющий пах и мозг.*

И. Бродский

Предложенная З. Фрейдом и принятая культурой XX в. трехуровневая структура сознания (или классификация его видов?) жива и поныне. Однако, для психологии она оказалась недостаточно эвристичной. Привлечение ее мало помогает в понимании работы целого сознания. Речь не идет о критике психоанализа Фрейда и, тем более, об отрицании бессознательного. Оно представляет собой известный и до Фрейда эмпирический феномен. Как это не парадоксально звучит, для описания



работы сознания нужно преодолеть бессознательное в исследовании, и тогда сами собой отпадут попытки сделать бессознательное главным объяснительным принципом психической жизни, сознания и творчества. Ведь бессознательное — это не отсутствие сознания, хотя бы потому, что оно может быть только у существ, обладающих сознанием. Мы все же воздерживаемся от того, чтобы говорить о бессознательном у животных.

Культура, а вслед за ней и наука, нагружают бессознательное все большим числом функций, что не приближает к раскрытию механизмов их осуществления. Самым трудным является описание работы целого сознания, и, соответственно, понимание того, как возможно (и возможно ли?) единство сознания. З. Фрейд ввел выделенный из бессознательного особый промежуточный между сознанием и бессознательным слой и назвал его предсознательным, *действующим предсознательным*. Это скрытые мысли, которые без труда переходят в сознание. От него отличается *действующее бессознательное*, которое остается бессознательным и кажется отрезанным от сознания. Только кажется! При определенных условиях бессознательные мысли могут стать деятельными и всплыть в сознании. Фрейд самокритично говорит, что различие между предсознательной и бессознательной деятельностью и признание разделяющей их перегородки не является ни последним, ни наиболее значительным результатом психоаналитического исследования душевной жизни [Фрейд 1994: 29—34].

Это же утверждал Фрейд, используя другие понятия своего учения. Он исходил из того, что *Оно* является связкой или средством взаимодействия между сознанием и бессознательным. *Я* («Его») — это сознание, отделившееся от *Оно* в процессе эволюции в целях адаптации к внешней среде. XXXI лекцию из цикла «Новые лекции по введению в психоанализ» Фрейд закончил знаменитым и чрезмерно оптимистическим утверждением: «Где было *Оно*, там будет *Я*». Наряду с этим он говорил, что бессознательное бессмертно, оно хранит все наши воспоминания. Хранит и вытесненное из сознания. Иногда даже создается впечатление, что, с точки зрения психоанализа, сознание исчезающе мало по сравнению с бессознательным. Некоторые говорят о Химере Бессознательного, другие его демонизируют. Фрейд писал Ст. Цвейгу, что его трезвый способ борьбы с демоном состоит в том, что мы описываем его как осязаемый предмет науки. Возможно, бессознательно он так же боролся с бессознательным, связывая его подразделение «с попыткой представить себе душевный аппарат построенным как некоторое число инстанций или систем, об отношениях которых друг к другу говорится как о явлениях пространственных, без попытки, однако, связать их с реальной анатомией мозга» [Фрейд 1992: 112—113]. В число таких систем он включил особый орган, который внешне, по звучанию, близок к тому, что А. А. Ухтомский назы-



вал функциональным органом индивида. Прислушаемся к Фрейдю: «⟨...⟩ но что это за утраченная часть, фигурирующая в нашей модели сознания, столь всемогущая и все же скрытая от взора? *Только та, что представляет чувственный орган восприятия психических свойств*» (курсив Фрейда. — В. 3.) (см.: [Бюн 2008: 18]). Ухтомский, размышлявший об интуиции совести, назвал совесть (со-весть) органом, который является дальновидным «рецептором на расстоянии», наиболее глубоким зрителем будущего. Совесть — «таинственный, судящий голос внутри нас, собирающий источники и порядки ведения, все унаследованные впечатления от жизни рода и предупреждающий особыми волнениями и эмоциями высшего порядка о должных последствиях того, что делается перед нами» [Ухтомский 1996: 455, 458]. Выписка, помеченная 1914 г., представляет собой первую отчетливую артикуляцию того, что впоследствии было названо автором функциональным органом индивида. Утверждение Фрейда о существовании «органа осознания» (при всей натуралистичности и тавтологичности его определения) прямо связывает функции сознания с работой органов чувств, т. е. с тем же восприятием, вниманием, памятью, мышлением и пр. Правда, орган осознания или восприятия, например, внимания слишком уж напоминает классическое самонаблюдение, его сильные, а если речь идет о восприятии собственной психики и ее свойств, то, скорее, — слабые стороны. Более адекватным было бы наделение такого органа функцией переживания работы психики. Тогда бы не возникало вопроса о заведомой неполноте ее восприятия. Я уже не говорю о том, что переживание опыта ближе характеризует сознание и личность, чем восприятие и внимание, на которые часто ссылался Фрейд. Ограничение функций сознания сенсорными или перцептивными функциями представляет собой слишком сильное упрощение. Есть еще рефлексия, управление поведением, деятельностью, переживание опыта. Если принять терминологию Фрейда и Ухтомского, то орган осознания имеет отношение не только к восприятию психических свойств, но к восприятию собственного тела. У Фрейда есть потрясающее описание телесной боли, которая, конечно, тоже относится к психике. Незадолго до кончины страдающий от болезни Фрейд писал Мари Бонапарт: «Мой мир опять превратился в маленький островок боли, блуждающий в океане безразличия».

Так или иначе, в модели Фрейда сознание и бессознательное постоянно взаимодействуют между собой. Он неоднократно описывал свою версию структуры сознания. Последняя ее «редакция» сделана им после 1938 г. в III части книги «Человек Моисей и монотеистическая религия». Здесь еще больше ослаблена оппозиция сознательного и бессознательного. Приведу ее полностью: «Мы убеждаемся, что сознание — мимолетное качество, лишь временно присущее тому или иному психическому



процессу. Мы вынуждены поэтому для целей нашего исследования заменить «сознательный» на «способный к осознанию» и назвать соответствующее качество «предсознательным». Будем тогда выражаться корректнее: в своем существе *Я* предсознательно (виртуально сознательно), однако некоторые составные части *Я* бессознательны.

Эта последняя констатация подсказывает нам, что двух качеств, на которые мы до сих пор опирались, недостаточно для ориентации во мраке психической жизни. Мы вынуждены ввести другое различие, уже не качественное, а *топическое* и, что придает ему особенную ценность, одновременно *генетическое*. Отделим теперь в нашей психической жизни, в которой будем видеть аппарат, составленный из многих инстанций, областей, провинций, регион, обозначаемый нами как собственно *Я*, от другого, который назовем *Оно*. Из них *Оно* старше, *Я* развилось из него наподобие коркового слоя под влиянием внешнего мира. В *Оно* бродят наши изначальные порывы, все процессы в *Оно* протекают бессознательно. Как мы уже упоминали, *Я* совпадает с областью предсознательного, в нем содержатся компоненты в нормальном случае остающиеся бессознательными. Для психических процессов в *Оно* имеют силу совершенно другие законы протекания и взаимного влияния, чем те, которые господствуют в *Я*. По сути дела именно открытие этого различия привело нас к нашей новой концепции и послужило ей обоснованием» [Фрейд 1992: 219—220]. Нельзя сказать, что различие сознательного и бессознательного в *Я* и *Оно* выражено достаточно ясно. Не слишком это проясняет и дальнейшее: «Что касается коммуникаций между двумя психическими провинциями, то мы соответственно представляем себе дело так, что, с одной стороны, бессознательный процесс в *Оно* поднимается до уровня предсознательного и инкорпорируется в *Я*, а с другой, предсознательное в *Я* способно совершить обратный путь и переместиться обратно в *Оно*. Вне нашего теперешнего интереса остается то, что позднее внутри *Я* отграничивается особая область, область «Сверх-*Я*»» [Там же].

Фрейд и сам вполне двусмысленно оценивает изложенную концепцию. С одной стороны, он говорит, что однажды ознакомившись с необычной пространственной конструкцией психического аппарата, мы уже не будем видеть особенных трудностей для понимания. С другой, неудовлетворительность этого представления ощущается автором не менее остро, чем любым другим. Причину этого он видит в нашем полном незнании *динамической* природы психических процессов. Такая оценка для его времени была вполне справедливой. Попутно Фрейд в очередной раз делает существенное замечание о том, что развернутая им топика ничего общего не имеет с анатомией мозга, касаясь ее, собственно, только в одном пункте. В каком — автор не уточняет.



Наконец, самое важное. Фрейд пишет: «Мы условливаемся говорить, что отличие сознательного представления от предсознательного, предсознательного от бессознательного не может быть ничем другим, кроме как модификацией, возможно — также еще и перераспределением психической энергии» [Там же]. Динамические и, соответственно, энергийные черты психики и сознания бесспорны. Выше неоднократно приводилась характеристика функционального органа как *сочетания сил*, дававшаяся А. А. Ухтомским. Однако подобная характеристика — это лишь начало дела. «Психическая энергия» уже никак не может быть понята как конкретное содержание сознания. Это что-то в высшей степени беспредметное. Мы и свою-то физическую энергию с грехом пополам научаемся перераспределять и модифицировать.

Против фрейдовской версии структуры сознания высказывались и философы. А. М. Пятигорский следующим образом обосновывает неприемлемость гипотезы о *сознательном* в его давно ставшем привычным противопоставлении *бессознательному*: «Ничего подобного, ибо лежащая в основании теории человеческой психики в классическом психоанализе оппозиция «бессознательное/сознательное» является по определению *интерсубъективной*, то есть предполагающей одновременное существование по крайней мере двух психик, двух субъектов сознания, одному из которых сознание приписывается как действительное, актуальное в своей манифестированности, а другому — лишь как латентное и потенциальное. Первый устанавливает какое-то «действительное положение вещей» относительно психики второго, которое он называет его, второго, *подсознательным* (без-сознательным, пред-сознательным). На самом деле это — типичный случай позитивистского естественно-научного мышления XIX в., неотрефлексировавшего себя как один из случаев мышления и оттого абсолютизовавшего привилегированность своей эпистемологической позиции. Или скажем так: подсознательное в психоанализе конструируется только из содержания (то есть из понятий, идей, пропозиций, наконец) сознательного. Я думаю, что безнадежная тривиальность такой позиции стала очевидной уже в 20-х годах XX столетия самому Фрейду, превратившему подсознательное сначала в пред-сознательное, а потом в «энергию», уже по определению немислимую как конкретное содержание мышления (оттого-то Жак Лакан, которому в наследство от Фрейда достались не уплаченные последним долги, попытался переосмыслить подсознательное как структуру и язык)» [Пятигорский 2004: 22].

Среди попыток положительного понимания и интерпретации бессознательного, действительно, наиболее последовательна лингвоцентрическая концепция Лакана [2000]. Бессознательное — оно говорит, зависит от языка и бывает только у существа говорящего. Бессознательное кто-то выслушивает. У бессознательного есть субъект, он выступает в метафи-





зическом облике, как производное от представления. Бессознательное структурировано, как язык, хотя оно и вне-существует дискурсу, является его условием. Попробую разобраться в этих не очень ясных тезисах.

Лакан справедливо говорит, что мы очень мало знаем о языке. Думаю, это не в последнюю очередь связано с тем, что вербальный язык, как правило, рассматривается независимо от языка образов, действий, чувств, также обладающих способностями к порождению текстов. Важным условием обогащения наших знаний о языке (вербальном) является включение во внутреннюю форму слова, помимо значений и смыслов, образа, действия, чувства. Да и само слово может входить во внутренние формы образа, действия, рассматриваемых как внешние формы. Все эти языки относительно обратимы, как минимум, они побратимы. При таком, идущем от В. Гумбольдта, А. А. Потебни, Г. Г. Шпета, понимании языка, слова, текста открываются новые возможности интерпретации положения Лакана о том, что бессознательное структурировано, как язык. Резонно сделать следующий шаг: так же структурировано и сознание. Объектом (фокусом) его внимания и рефлексии последовательно или одновременно становятся «слова» и «тексты», выраженные на языке образов, действий, чувств и слов вербального языка. Сказанное, видимо, справедливо и для бессознательного. Это означает, что как сознание, так и бессознательное (вместе со своими субъектами) в каждый данный момент времени имеют дело с текстами, выраженными на разных языках. И они могут вмешиваться в работу друг друга. Иное дело, что эффективность такого вмешательства весьма сомнительна. Возможно всякое, о чем читатель наслышан или знает по собственному опыту. Мыслим и другой вариант, когда сознание и бессознательное погружены в один язык (текст), имеющий свои внешние и внутренние формы. В любом случае сознание и бессознательное подразумевают друг друга и их сколько-нибудь строгое разделение едва ли возможно. Более продуктивно смещение интереса от дихотомии сознание—бессознательное в сторону изучения взаимодействия и взаимопроникновения внешних и внутренних форм слова (понимаемого в самом широком смысле) при порождении новых текстов, независимо от того, являются ли они вербальными, образными или поведенчески-действенными. При такой установке вопрос, являются ли акты творчества сознательными или бессознательными, отходит на второй план. Ж. Лакан не без оснований сомневался в оценке бессознательного в качестве знания, которое не думает, не рассчитывает, не судит. Неосознаваемость многих форм поведения вовсе не означает их бесконтрольности. Можно сказать, что тем самым Лакан начал превращать «глубинную психологию», в основе которой лежат элементарные инстинкты, влечения, страсти, в «вершинную психологию», в основе которой лежит человеческий язык.





В исходную версию фрейдовской структуры сознания вносят свои коррективы и другие психоаналитики. Более отчетливо картину взаимодействия между сознанием и бессознательным представил У. Бион — английский психоаналитик, предложивший свою версию их взаимоотношений. насыщая эти понятия психологическим содержанием, он, по сути дела, преодолевает бессознательное, разумеется, сохраняя его в роли своего рода символа. Собственно, таким же символом у него оказывается и сознание, что, видимо, связано с тем, что он рассматривает психоанализ, прежде всего, как средство развития психики и личности. Бион на место предсознательного поставил «контактный барьер»: «Термин “контактный барьер” обозначает установление контакта между сознанием и бессознательным, а также выборочный переход элементов из одного в другое. От характера контактного барьера будет зависеть переход элементов из сознания в бессознательное и наоборот» [Бион 2008: 31]. Бион выделил две группы элементов — альфа и бета. Первые — это преобразованные посредством альфа-функции чувственные впечатления и переживаемые им эмоции. После преобразования эти элементы запоминаются и становятся необходимым условием возникновения мыслей — либо в сновидении, либо в состоянии бодрствования. В случае если альфа-функция нарушена, осознаваемые чувственные впечатления и переживаемые эмоции остаются непреобразованными. Их Бион называет бета-элементами. В отличие от альфа-элементов, бета-элементы воспринимаются не как явления (под «явлением» Бион понимает то, что Кант назвал вторичными и первичными качествами), а как вещь-в-себе, т. е. непознаваемое для человека. Таким образом, альфа-функция делает чувственное восприятие эмоционального опыта доступным для сознания и сновидческого мышления. Нетрансформированные бета-элементы непригодны для размышления, сновидения, запоминания или развития интеллектуальных функций. Эти «вещи-в-себе», как правило, отторгаются, изгоняются посредством проективной идентификации. Пациенты, не способные к трансформации чувственных восприятий, не видят снов, не могут ни заснуть, ни проснуться, быть сознательными или бессознательными [Там же: 20—21, 25].

Для психологии различение альфа- и бета-элементов не является неожиданным. Дж. Гибсон различал «видимый мир» и «видимое поле»: последнее напоминает бета-элементы, которыми можно манипулировать, наподобие того, как манипулируют дети-эйдетики элементами зрительного образа. Но посредством таких неопределенных элементов нельзя мыслить. Подобные трудности в порождении мысли испытывал и великий мнемонист-эйдетик Ш., описанный А. Р. Лурия в «Маленькой книжке о большой памяти», который не мог преобразовать рой своих впечатлений в строй. То, что Бион называет альфа-функцией, есть система преобразований информации, глубина обработки которой может быть



весьма различной. Да и виды преобразований, приводящих информацию к виду, пригодному для учета в поведении или для решения мыслительных задач, также весьма разнообразны (см. первый раздел настоящей главы). Наиболее отчетливо то, что Блон называет альфа-элементами, наблюдается в сновидении. Блон уточняет свое утверждение: человек должен «снить» себе свой текущий эмоциональный опыт независимо от того, переживает ли этот опыт во сне или в состоянии бодрствования. В концептуальной схеме Блона это выглядит следующим образом: альфа-функция личности — во сне или наяву — преобразует связанные с эмоциональным опытом чувственные впечатления и эмоциональные переживания в альфа-элементы, которые объединяются и действуют совместно, принимая форму контактного барьера: «Таким образом, этот контактный барьер непрерывно в процессе своего формирования фиксирует моменты контакта и разделения сознательных и бессознательных элементов, а также проводит между ними различия» [Блон 2008: 20—21, 25]. Обращу внимание на то, что контактный барьер также близок к тому, что А. А. Ухтомский назвал функциональным органом индивида. Если под функциями личности Блон понимает нечто стабильное и реально существующее, то контактный барьер формируется, так сказать, на ходу из ранее накопленных индивидом и ставших сейчас актуальными альфа-элементов. Блон заключает, что «характер перехода из сознания в бессознательное и наоборот, а значит, и контактного барьера и составляющих его альфа-элементов определяет память и свойства любого конкретного воспоминания» [Там же: 32]. Автор уподобляет контактный барьер полупроницаемой мембране, «которая благодаря своему строению и проницаемости разделяет психические явления на две группы, одна из которых выполняет функции сознания, а вторая — функции бессознательного» [Там же: 36]. При этом Блон замечает, что эти группы меняются местами. Опираясь на опыт своей психоаналитической практики, Блон пишет: «Этим можно объяснить то, почему, олицетворяя сознание, я был неспособен выполнять функции сознания, а пациент как “бессознательное” был неспособен выполнять функции “бессознательного”. (Ради простоты я предположил, что такое разделение функций оставалось неизменным, однако на самом деле это не так — роли взаимно менялись.)» [Там же: 35—36].

Обсуждая проблему структуры сознания, Блон говорит не только о памяти и мышлении. Он сочувственно цитирует положение З. Фрейда о внимании: «Была выработана особая функция, в задачу которой входило периодически обследовать внешний мир для того, чтобы данные его наперед были известны, если появится неотвратимая внутренняя потребность. Эта деятельность идет навстречу чувственным впечатлениям вместо того, чтобы ожидать их появления». Блон замечает,



что «Фрейд не стал больше исследовать внимание, но термин (в том виде, в каком он использовал его) имеет именно тот смысл, который я исследую как фактор альфа-функции» [Там же: 19]. Именно для внимания ближе всего подходят метафоры контактного барьера и мембраны, которая пропускает лишь необходимое. А что необходимо, заранее знают только инстинкты, которых у человека маловато, что не случайно. Человеческий мир динамичен, неожидан, неопределяем, скверно предсказуем. Почти никогда не знаешь, где найдешь, а где потеряешь. Устройство этого механизма должно быть соизмеримо со сложностью непредсказуемого мира и со сложностью еще менее предсказуемого другого, с которым приходится общаться, сотрудничать, конкурировать. Это нешуточные требования, которым не могут удовлетворить никакие инстинкты и рефлексy, какие бы мы в них мыслимые и немыслимые усложнения не вводили.

Непредсказуемости мира может быть противопоставлена только свобода, которой не обладают косные инстинкты и близорукие рефлексy. Свободно и наше внимание, о чем говорит целая плеяда его видов, свойств и функций, известных в психологии. Внимание — не просто флегматично-умная мембрана, которая заранее знает, что, куда и когда допустить или презреть. Приставка-мембрана, видимо, есть, но не сама она внимание, а лишь условие возникновения состояния внимания. Можно спросить у опытного спортсмена, а еще лучше посмотреть, как атлет собирает себя, подойдя к штанге, и убедиться, что внимание, собирание себя это — страсть. Чтобы «впасть» в такое состояние, нужно действительно обращаться к миру, идти навстречу ему (здесь Фрейд прав), допускать его в себя, порой отгораживаться от него, отторгать его, относиться к нему остраненно. «Остранение», «отрешение» — это не только эстетические изыски. Оно бывает условием выживания. Приведу образ, использованный А. А. Ухтомским для характеристики энергии (сочетания сил) доминанты-внимания: «А вот превосходная картина того, как могущественна доминанта в своем господствовании над текущими раздражениями. Пьер Безухов, тащившийся на изъязвленных ногах по холодной октябрьской грязи в числе пленных за французской армией и не замечавший того, что представлялось ему ужасным впоследствии: «Теперь только Пьер понял всю силу жизненности человека и спасительную силу перемещения внимания, подобную тому спасительному клапану в паровиках, который выпускает лишний пар, как только плотность его превышает известную норму» [Ухтомский 1978: 100]. Внимание-мембрана локализована не в организме и не вне его. Внимание это — пограничье (как у Бахтина — культура). Как говорилось выше, мембрана обладает двусторонней проводимостью. Когда человек в «горячем» состоянии, то и сверхпроводимостью, как керамика в «холодном» состоянии.



Мембрана может что-то допустить из внешнего мира во внутренний, может пропустить или отфильтровать. Равным образом, мембрана может быть более или менее проницаемой для того, чтобы отпустить нечто, рвущееся изнутри живого существа вовне, на волю. Здесь тоже нужен глаз да глаз. А. В. Запорожец говорил: «Представьте себе, что любая мысль, пришедшая человеку в голову, тут же реализуется». Лучше не пробовать. Не поймут...

По сути дела, таким образом описываемое внимание как бы выходит за пределы самого себя и поднимается до уровня работы сознания, причем такого, для которого малосущественно различие сознательного/бессознательного. Внимание — это состояние всего организма (духовного и телесного), как доминанта, как установка, которая, согласно Д. Н. Узнадзе, представляет собой целостную модификацию личности. Видимо, таким же образом можно представить и контактный барьер Биона. Этот барьер, как бы мы его ни называли — селекторным механизмом, фильтром, мембраной, ситом или дырявым решетом — выполняет также функцию преодоления избыточности стимуляции, идущей из внешнего мира и избыточности памяти и опыта. Он обладает двусторонней проницаемостью, т. е. он одновременно и вход, и выход во временной интервал, который мы называли зазором длящегося опыта. Он же и «смеситель», а возможно, и плавильный тигль, в котором переплавляются элементы, поступающие из внешнего и внутреннего миров, независимо от того, осознаются они или нет. Смена ролей сознания и бессознательного в реальной жизни, поведении и деятельности человека вообще делает их трудно различимыми, что является решающим аргументом против попыток представления бессознательного как некой субстанции. Изложенное выше о взаимоотношениях сознания и бессознательного позволяют сделать вывод, что само их разделение является относительным и обратимым, хотя обратимость, конечно, не полная. Я столь подробно остановился на этом пункте, поскольку моя собственная интенция при работе над структурой сознания состоит в том, чтобы преодолеть бессознательное или наполнить его психологическим содержанием, что одно и то же.

Далее речь пойдет о том, чтобы найти иные пути к анализу сознания, когда предсознательное и бессознательное вообще не обязательны как средство (и тем более как главная цель) в изучении сознания. В теоретико-познавательном плане бессознательное давно стало подобием некоторой емкости, в которую погружается все непонятное, неизвестное, загадочное или таинственное, — например, интуиция, скрытые мотивы поведения, неразгаданные смыслы и т. п. Разумеется, преодоление категории бессознательного в исследовании, если оно даже удастся, вовсе не означает отказа от этого термина.



### § 3. ХРОНОТОПИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА СОЗНАНИЯ: СЛОИ И ИХ ОБРАЗУЮЩИЕ

Согласимся с постулатами Л. С. Выготского: «Сознание изначально есть нечто целое»; «Сознание определяет судьбу системы, как организм — функции» [Выготский 1982—1984, 1: 157—158]. Не будем гадать, каким образом изначально возникает сознание. Оставим эту проблему энтузиастам разгадки тайн происхождения Вселенной, жизни, психики, человека и сознания. Наличие тайны происхождения сознания и утверждение о его целостности не мешают ставить вопрос о структуре и выделении в мыслимой структуре сознания слоев и их образующих. Несомненно также, что непонятно, как возникающее сознание развивается, как на его развитие влияют те или иные обстоятельства, факторы, которые в известной мере условно, вслед за А. Н. Леонтьевым, названы «образующими», которые в него прорастают. Выготский, например, говорил, что «значение слова прорастает в сознание» и ставил вопрос, «какое значение это имеет для самого сознания». Да и само «значение слова не равно простой раз навсегда данной вещи». Оно развивается и «р а з в и т и е з н а ч е н и я = р а з в и т и ю о б о б щ е н и я» [Выготский 1982—1984, 1: 164].

Не меньшую роль в структуре сознания и ее развитии играет смысл, который, согласно Выготскому, «есть то, что входит в значение (результат значения), но не закреплено за знаком» [Там же]. Поскольку в сознании имеется движение смыслов, Выготский настаивал на смысловом строении сознания и рассматривал смысл как отношение к внешнему миру, а не только к знаку, к слову, к значению. Обобщение и значение входят в смысловые структуры сознания. Таким образом, взаимодействующие значение и смысл вполне подходят на роль образующих сознания, что и зафиксировал А. Н. Леонтьев.

В качестве третьей образующей он добавил чувственную ткань образа. Добавление чувственной ткани к значению и смыслу представляет собой несомненное достижение в анализе сознания по сравнению с Шпетом и Выготским. Вместе с тем нельзя не отметить, что такой подход к анализу сознания более тесно связан с интроспективной психологией, чем с развивавшимся самим Леонтьевым деятельностным подходом к психике и сознанию. Он включил в число образующих лишь такие, которые в большей или меньшей степени доступны самонаблюдению. Правда, чувственная ткань образа дана в самонаблюдении значительно менее полно, чем сам образ или перцепт. Если сравнить пары «чувственная ткань — образ» и «смысл — значение», то чувственная ткань по степени рефлексированности ближе к смыслу. Сознание, построенное на основе трех образующих, выделенных Леонтьевым, недостаточно онтологично. В нем полно представлен рефлексивный слой и недостаточно слой бытийный, жизнен-



ный. Можно упрекнуть его в непоследовательности: совместная *деятельность* людей, согласно Леонтьеву, — источник сознания, в чем он, кстати, видел отличие своего понимания сознания от понимания его Выготским. В таком подчеркивании Леонтьевым оригинальности своего подхода я вижу сильное преувеличение. В архиве Леонтьева хранится его собственный конспект доклада Выготского, посвященного проблеме сознания. Из опубликованного в первом томе Собраний сочинений Л. С. Выготского конспекта явно следует, что Выготский не только понимал сознание как деятельность, но для него первостепенной проблемой было понимание отношений и связей между отдельными деятельностями. Эти отношения не являются постоянными, они существенны и для каждой отдельной деятельности. Постулат о структурности деятельности Выготский делает проблемой: «Связь деятельностей — это есть центральный пункт в изучении всякой системы» [Выготский 1982—1984, 1: 157]. Отсюда и положение Выготского не только о смысловом, но и о системном строении сознания. Ведь живая система — это постоянно меняющееся распределение активностей в пространстве и времени. Сознание может не только связывать (или разъединять) деятельности, оно может инкапсулироваться в отдельной деятельности, выходить за ее пределы, подниматься над ней, отказываться от нее, «назначать» и строить новую. Именно в этом смысле сознание представляет собой сложнейшую из всех мыслимых живую систему, имеющую свою функциональную морфологию. Разумеется, сознание — это открытая система, чему не противоречит то, что оно может закрываться, бежать, в том числе и от самого себя.

Вопреки взглядам на сознание Выготского и самого Леонтьева, деятельность не представлена в числе образующих сознания. По поводу этого упрека можно возразить, что образующие — это компоненты структуры сознания, т. е. составляющие, а не порождающие. Однако при анализе живого, постоянно строящегося сознания различение образующих и порождающих весьма относительно.

В предложенной нами структуре сознания «репрезентантом» деятельности выступает биодинамическая ткань живого движения и действия. Она участвует не только в порождении сознания, но и в порождении образов, речевых высказываний и других психологических актов. Нужно напомнить, что оформлению психологической теории деятельности в версии Леонтьева предшествовала деятельностная трактовка результатов исследования ряда психических процессов как действий и деятельностей. В середине 30-х г. А. В. Запорожец рассматривал восприятие и мышление как сенсорные и умственные действия. Тогда же П. И. Зинченко изучал запоминание как мнемическое действие. В 1940 г. С. Л. Рубинштейн, видимо, не без влияния этих исследований пришел к заключению, что



действие является исходной клеточкой, в которой можно найти зачатки всех элементов психологии человека. Но, пожалуй, главным было то, что Н. А. Бернштейн уже ввел понятие живого движения и его биодинамической ткани, о чем было хорошо известно А. Н. Леонтьеву.

При добавлении еще трех образующих: биодинамической ткани, Я, Ты (Другой) — мы получаем трехслойную, или трехуровневую, структуру сознания. Бытийный слой образуют биодинамическая ткань живого движения и действия и чувственная ткань образа. Рефлексивный слой образуют значение и смысл. Духовный — Я и Ты. По отношению к выделенным уровням сознания различие сознательного/бессознательного лишено смысла. Не нужно и фрейдовское Оно. Другой вопрос, насколько выделенные слои и их образующие доступны внешнему наблюдателю или самонаблюдению индивида, о чем разговор будет позже.

Выделение бытийного слоя сознания необходимо в связи с невозможностью описания многих актов поведения на основе сознательного присутствия в них индивидуального субъекта и его воли. Особенно отчетливо это выступает при осуществлении свободных действий. Здесь мы сталкиваемся с чрезвычайно трудной для понимания ситуацией. Так же как мы с трудом осваиваемся с идеей относительности в физике, нам трудно освоить мысль, что внутри самого сознания возможно различие (и оперирование ими) явлений двоякого рода: 1) явлений, сознанием и волей контролируемых и развертываемых (и в этом смысле идеалконструктивных) и 2) явлений и связей, хотя и действующих в самом же сознании, но неясных по отношению к нему и квазипредметных (и в этом смысле неконтролируемых субъектом). Речь идет о различии внутри самого сознания, а не об отличии сознания от воздействующих на него объектов внешнего мира. Важно помнить, что нечто в сознании же обладает бытийными (и поддающимися объективному анализу) характеристиками по отношению к сознанию, наблюдаемому самим субъектом, совершающим осознанные, контролируемые акты, т. е. по отношению к сознанию, понимаемому в традиционном смысле как индивидуально-психологическая реальность (см.: [Зинченко, Мамардашвили 1977]).

Сделаю необходимые пояснения относительно терминологии. Названия слоев «бытийный» и «рефлексивный» весьма условны. Каждый из них необходим для характеристики целого сознания, что станет ясно из дальнейшего изложения. Возможно, для бытийного слоя более адекватными были бы термины «интенциональный» или «экзистенциальный», но они характеризуют целое сознание. Недостаточен и термин «чувственный» (слой), поскольку в нем исчезает активный залог. К тому же чувственность (*hylé*) иногда вообще оставляют вне сознания как нечто радикально от него отличающееся (Э. Гуссерль). Пока же можно лишь сказать, что поиск более адекватной терминологии продолжается.





Еще одно пояснение относится к терминам «образующие» и «образуют», которые следует понимать в функциональном, а не в генетическом смысле слова. В настоящей главе не будет речи о том, как возникает (образуется) сознание в историческом развитии человечества и в онтогенезе ребенка. Решение подобных задач вполне осмысленно, но тогда нужно было бы углубляться в вопросы о том, как образуются сами «образующие». Ниже, наряду с термином «образующие», будет использоваться и термин «компоненты» сознания. На самом деле речь идет о «материи» сознания, которой придается та или иная форма. Забегая вперед, нужно сказать, что материя сознания не исчерпывается материей языка. Хотя К. Маркс, конечно, был прав, говоря, что на сознании с самого начала лежит «проклятие материи в виде языка». Возможно, другие формы «материи» делают судьбу сознания и его носителя не такой печальной. Конечно, и слово не всегда «проклятое». Есть и *блаженное, бессмысленное слово*, за которое О. Мандельштаму приходилось молиться *в ночи советской*.

Все компоненты (образующие) предлагаемой структуры сознания уже построены как предметы научного исследования. Каждому из них посвящены многочисленные исследования, ведутся дискуссии об их природе, свойствах, ищутся все новые и новые пути их анализа. Конечно, каждое из этих образований изучалось как в качестве самостоятельного, так и в более широком контексте, в том числе и в контексте проблемы сознания, но они не выступали как компоненты его целостной структуры. Тем не менее накопленный опыт их исследования полезен, более того, необходим для ее описания. Это, разумеется, не исключает, а, напротив, предполагает, что включение всех компонентов в целостный контекст структуры сознания задаст новые требования к дальнейшему изучению каждого из них в отдельности и приведет к постановке новых задач и проблем, связанных с выявлением существующих между ними взаимоотношений.

Из сказанного должно быть ясно, что входящие в структуру компоненты — не кирпичики, не атомы, посредством которых невозможен синтез сложных психологических структур или форм. Компоненты структуры сознания следует рассматривать в соответствии с требованиями, которые Шпет, Выготский и Рубинштейн предъявляли к единицам анализа психики. Они представляют собой гетерогенные образования, каждое из которых несет на себе свойства целого. Это формы активности не только заслуживающие, но и выступающие в качестве предметов самостоятельного исследования. Здесь я ограничусь лишь указанием на те их свойства, которые облегчат понимание предлагаемой структуры сознания. Начну ее характеристику с компонентов рефлексивного слоя сознания, занимающего промежуточное место между бытийным и духовным слоями.





*Значение.* Значение — это идеальные или идеализованные конструкты, в которых представлены обобщенные формы совокупного общественного опыта. Под значением понимается содержание знака, схемы, образа, изображения, слова, текста, символа, выразительного движения, ритуального поведения и т. п. в его инвариантном социально-нормированном смысле (см.: [Петренко 2003]). В значении кристаллизован опыт общественной практики, поэтому значение рассматривается как превращенная форма деятельности, вбирающая в себя знания, нормы и правила, формирующиеся в этой деятельности (А. Н. Леонтьев). Следует различать общественно-выработанные значения и индивидуальную значимость тех или иных событий для индивида.

В психологической традиции термин «значение» в одних случаях употребляется как деловое значение слова, в других — как значения, репрезентирующие содержание общественного сознания, усваиваемого индивидом. Понятие значения фиксирует то обстоятельство, что сознание человека развивается не в условиях робинзонады, а внутри некоторого исторически кристаллизованного опыта деятельности, общения, мировосприятия, т. е. культуры в широком смысле слова. Индивиду необходимо его не только усвоить, но и построить собственный опыт. Значение рассматривалось как форма сознания, т. е. осознания человеком своего — человеческого — бытия. Оно же рассматривалось как единица анализа мышления и речи (Л. С. Выготский) и как реальная психологическая «единица сознания», и как факт индивидуального сознания.

Имеются различные классификации видов значения. Одна из них особенно важна: операциональные, перцептивные, предметные, вербальные. Это не только классификация, но и примерная последовательность их возникновения в онтогенезе. Операциональные связывают значение с биодинамической тканью, перцептивные — с чувственной, предметные — со смыслом, вербальные — с социальным опытом, культурой. Имеются данные о формировании каждого из видов значений, правда, наиболее детально изучено формирование житейских и научных понятий (значений). Интересна классификация значений, предложенная Г. Г. Шпетом в связи с анализом функций слова. Он различает два вида значений. К значениям первого порядка он относит прямое и предметное «деловое» значение; здесь «выражение» (возможно, даже не обязательно вербальное) выполняет свою прямую собственно *значащую* функцию. Если обратиться к самим желаниям, намерениям «выражающего» нечто индивида, то мы приходим к новому порядку «значений» — значений «второго порядка». Здесь имеет место узкий смысл «выражения» как «обнаружения» или «проявления *экспрессии*»: «Мы начинаем строить догадки о том, как *переживает* сам выражающий содержание своих выражений. Для нас выступает здесь как бы новый ряд значений: дело идет не только



о настроении данного момента у выражающего, а обо всем, что обуславливает этот момент, о его склонностях вообще, привычках, вкусах, о том, что немцы называют *Gesinnung*, и вообще о всем укладе его души, представляющем собой весьма сложный коллектив переживаний» [Шпет 2006: 490]. «Коллектив переживаний» или «фонд души», носимый в себе индивидом, Шпет обозначает как его *духовный уклад*, и в нем он ищет значения «второго порядка». Ясно, что эти последние, равно как и *духовный уклад*, имеют самое тесное отношение к сознанию. Шпет использует также близкий к значению «второго порядка» термин «со-значение», которое слышится за голосом автора и дает возможность догадываться о *его* мыслях, подозревать *его* поведение, проникать как бы в некоторый особый *интимный* смысл, имеющий свои интимные формы» [Шпет 2006: 470]. В со-значениях слиты индивидуальные смыслы и социальные значения: «культурное явление, как выражение смысла, объективно, но в нем же, в этом выражении есть сознательное или бессознательное отношение к этому «смыслу», оно именно — объект психологии. Не смысл, не значение, а со-значение, сопровождающее осуществление исторического, субъективные реакции, переживания, отношение к нему — предмет психологии» [Шпет 2006: 421]. Перейдем к характеристике смысла.

*Смысл.* Понятие смысла означает отнесенность знака, явления, события к человеку или к некоторому высшему существу. В более узком употреблении это понятие характеризует содержание языковых выражений. Смысл требует проникновения в скрытую сущность слов, вещей, отношений, истории, мироздания, жизни, творчества... Понятие смысла в равной степени относится и к сфере сознания, и к сфере бытия. «Жизнь есть требование от бытия смысла и красоты», — это максима А. А. Ухтомского. Бытие может быть оправдано только смыслом. Понятие смысла указывает на то, что индивидуальное сознание несводимо к безличному знанию, что оно в силу принадлежности живому индивиду и реальной включенности в систему его деятельностей всегда страстно; короче, что сознание есть не только знание, но и отношение. «Смысл — не вещь, а отношение вещи (называемой) и предмета (подразумеваемого)» [Шпет 2006: 422]. Понятие смысла выражает укорененность индивидуального сознания в бытии человека, а рассмотренное выше понятие значения — подключенность этого сознания к сознанию общественному, к культуре. Распространенное в психологии резкое различие значения и смысла как объективного и субъективного является слишком сильной абстракцией. Ведь знаки, слова, символы, рассматриваемые как орудия, имеют не только значения, но и назначения, то есть не лишены смысла, а выражают его.

Нашупываемые пути изучения смыслов связаны с анализом процессов извлечения (вычерпывания) смыслов из ситуации (предметной или языковой) или «вчитывания» их в ситуацию, что также нередко бывает.



Исследователи, предлагающие различные варианты функциональных моделей восприятия, действия, кратковременной памяти и т. п., испытывают большие трудности в локализации блоков смысловой обработки информации, так как они постоянно сталкиваются со случаями, когда смысл извлекается из ситуации не только до кропотливого анализа значений, но даже и до сколько-нибудь отчетливого ее восприятия. Не потому ли исследователи в большей степени направляют свои усилия на поиск рациональных способов ознакомления с ситуацией, чем на поиск способов эмоциональной оценки смысла ситуации, смысла деятельности и действия? Смысл трудно вербализуем, что вовсе не означает его отсутствия. Он часто выступает в форме ощущаемого или чувствуемого смысла. Выше говорилось о том, что смысл укоренен в бытии, в деятельности, в действии. Большой интерес представляют исследования того, как смыслы рождаются и осуществляются в действии. Сложность решения подобной задачи можно проиллюстрировать тем, что А. Н. Леонтьев в своей версии структуры деятельности представлял смысл не прямо, а латентно как отношение мотива к цели. Но это не единственное «место» бытования смысла в деятельности. Не меньшую роль он играет в отношении целей и средств, не говоря о том, что он воплощается в результате.

Смыслы, как и значения, связаны со всеми компонентами структуры сознания. Смыслы витают над двигательными, перцептивными и умственными действиями как смыслы соответствующих задач. Наиболее очевидны отношения между значениями и смыслами, существующие в рефлексивном слое сознания. Они могут характеризоваться по степени адекватности, например, клиника (и не только!) дает примеры полной диссоциации смыслов и значений. Великие мнемонисты способны запоминать огромные массивы бессмысленной информации, но испытывают трудности извлечения смысла из организованной, осмысленной информации, где смысл очевиден. На несовпадении значений и смыслов (так называемый семантический сдвиг) строятся анекдоты и многие техники комического.

Заслуживают детального изучения динамика взаимной трансформации значений и смыслов, происходящая в рефлексивном слое сознания. Это циклические, противоположены направленные акты означения смыслов и осмысления значений (в том числе их обесмысливания). В этом состоит одна из важнейших функций сознания. При «голом» (или абсолютном) смысле оно не нужно так же, как оно не нужно при абсолютной, не знающей сомнений, заблуждений, ошибок, рациональности. Означить смысл — значит задержать реализацию возможной программы действия, мысленно проиграть ее, продумать. Осмыслить значение, напротив, значит извлечь уроки из осуществленной программы действия, включить ее в свой «деятельностный арсенал» или отказаться от нее, начать искать новый смысл и



в соответствии с ним строить новую программу действия. Эти же циклические совершающиеся акты замечательны тем, что составляют самое существо дискурса, разговора, диалога, выступают средством, обеспечивающим взаимопонимание. Конечно, взаимопонимание не может быть абсолютным, полным. Всегда имеется зазор, дельта непонимания, связанного с трудностями осмысления значений, или недосказанности, связанной с трудностями не только означения смысла, но и его нахождения и воплощения. Непонимание и недосказанность — это не только негативные характеристики общения. Они же составляют необходимые условия рождения нового, условия творчества, развития культуры. Недосказанность в искусстве — это ведь и художественный прием, и следствие трудностей, испытываемых мастером. Не безразлично и несказанное:

*Все сказано на свете,  
Несказанного нет,  
Но вечно людям светит  
Несказанного свет.*

В месте встречи актов означения смыслов и осмысления значений, в зазоре их несовпадения, рождается новое, в том числе образуются со-значения. Конечно, подобные встречи не происходят автоматически. А. Н. Леонтьев любил повторять, что встреча потребности с предметом — акт чрезвычайный. Подобной характеристики заслуживает и акт встречи значения со смыслом, он переживается и порождает новый опыт. В реальности всегда имеется полисемия значений и полизначность смыслов, имеется избыточное поле значений и избыточное поле смыслов. Преодоление этой избыточности на полюсах внешнего или внутреннего диалога, к тому же диалога нередко эмоционально окрашенного, задача действительно непростая. Абсурд тоже не лишен смысла, ибо он подчеркивает, высвечивает, означает и осмысляет абсурдность действительности. Приведу в качестве примера отрывок из «Голубой тетради № 10» Д. Хармса:

ЖИЛ один рыжий человек, у которого не  
было глаз и ушей. У него не было и волос,  
так что рыжим его называли условно.

Говорить он не мог, так как у него не  
было рта. Носа тоже у него не было.

У него не было даже рук и ног. И живота  
у него не было, и спины у него не было, и  
хребта у него не было, и никаких внутренностей  
у него не было. Ничего не было! Так что  
непонятно, о ком идет речь.

Уж лучше мы о нем не будем больше говорить.

(1937)



Рыжий человек Хармса напоминает фантом «нового человека», т. е. одну из превращенных, точнее, извращенных форм сознания, порожденных «социалистическим реализмом», который постоянно вступал в противоречие с вполне «реалистическим социализмом» (А. Биленков). Б. Пастернак выразил это более прямо: *О личностях не может быть и речи / На них поставим тут же крест*. До Хармса и Пастернака А. Платонов в 3-й Записной книжке за 1930 г. написал о новом человеке: «Типич(ный) человек н(ашего) времени: это голый — без души и имущества, в предбаннике истории, готовый на все, но не на прошлое».

Обратимся к бытийному слою сознания, образующими которого являются биодинамическая ткань движения и действия и чувственная ткань образа. Метафоры биодинамической и чувственной ткани соотносятся с метафорой ткани сознания (см.: § 11, 2-я глава). Еще раз подчеркну, что каждая из этих тканей представляет собой материал (материю), на которой человек создает строфичные (пространственные) орнаменты и строчковатые узоры. На языке психологии они описываются как сенсорные эталоны, например, решетка фонем родного языка, шкалы музыкальных звуков, простейшие геометрические формы, альфа- и бета-элементы Биона. Создаются и другие более сложные оперативные единицы восприятия и действия, перцептивные и мнемические схемы, моторные схемы, автоматизмы, умения, навыки и пр. Все это скрыто за понятиями биодинамической ткани движения и действия и чувственной ткани образа.

*Биодинамическая ткань.* Движение и действие имеют внешнюю и внутреннюю форму. Биодинамическая ткань — это обобщенное наименование для различных внешних характеристик живого движения и предметного действия: траектории, амплитуды, скорости, ускорения и т. п. Это наблюдаемая и регистрируемая внешняя форма живого движения, рассматривавшегося Н. А. Бернштейном как функциональный орган индивида. Живое движение отличается от механического, что легко обнаруживается человеческим глазом за 250—300 мс. Между тем наука до сих пор не слишком твердо знает, чем живое движение отличается от механического. И это при том, что у исследователей уже появились средства для выявления даже квантово-волновых характеристик живого движения. Видимо, тайна живого движения заключена в его внутренней форме.

Использованным для живого движения характеристики термином «ткань» подчеркивается, что это материал, из которого строятся целесообразные, как произвольные, так и непроизвольные движения и действия. Построение целесообразного движения — это не механическая, а смысловая задача. Л. С. Выготский писал, что смысловое движение — это не смысл + двигательный механизм. Приведем его разъяснение: «Видимый и невидимый смысл движения: видимый — движение к цели (механически необходимое) — и этот смысл, без которого движение непонятно; но



мы никогда не делаем точных и только необходимых движений, поэтому движение всегда имеет скрытый, внутренний смысл движения, который всегда выражает отношение личности к цели, внутреннее препятствие, борьбу, колебание, добавочную цель, скрытую тенденцию или мотив, горячность, слабость, преувеличение цели, достижение цели для показа etc. Мы делаем больше или меньше, чем необходимо с точки зрения ситуации, в этом больше и меньше ключ к скрытому смыслу» (см.: [Завершнева 2008: 132]). По мере построения движений все более сложной становится внутренняя форма, внутренняя картина таких движений и действий. Она заполняется когнитивными (образ ситуации и образ действия), эмоционально-оценочными, смысловыми образованиями. Неподвижное существо не могло бы построить геометрию, писал А. Пуанкаре. А математика до сего времени пасует перед топологической сложностью живого движения. Подлинная целесообразность и произвольность движений и действий возможна тогда, когда образ и слово входят в качестве составляющей во внутреннюю форму или картину живого движения. Другими словами, внутренняя форма движений и действий есть ненаблюдаемая онтология, о которой можно судить по их структурным особенностям и результатам. «Чистую», лишенную внутренней формы биодинамическую ткань можно наблюдать при моторных персеверациях, в квазимимике, в хаотических движениях младенца и т. п. Биодинамическая ткань избыточна по отношению к освоенным скупым, экономным движениям, действиям, жестам, как избыточны степени свободы кинематических цепей человеческого тела. В такой избыточности содержится потенциал совершенствования движений и действий, поиска и открытия новых способов их выполнения.

*Чувственная ткань.* Этот термин есть обобщенное наименование для различных сенсорных свойств и перцептивных категорий (пространство, движение, цвет, форма; высота, громкость, тембр звука и т. п.). Подобно биодинамической ткани, она представляет собой строительный материал образа. Ее наличие доказывается с помощью достаточно сложных экспериментальных процедур. Например, при стабилизации изображений относительно сетчатки, обеспечивающей неизменность стимуляции, наблюдатель поочередно может видеть совершенно разные зрительные картины. Изображение представляется ему то плоским, то объемным, то неподвижным, то движущимся и т. п. Возникают и невозможные фигуры типа пенроузовских. В функциональных моделях зрительной кратковременной памяти чувственная ткань локализуется в таких блоках, как сенсорный регистр и иконическая память. В этих блоках содержится избыточное количество чувственной ткани. Скорее всего, она вся необходима для построения образа, предмета или ситуации, хотя используется при их опознании лишь ее малая часть.



Как биодинамическая, так и чувственная ткань, составляющие «материю» движения и образа, обладают свойствами реактивности, чувствительности, пластичности, управляемости. Из их описания ясно, что они теснейшим образом связаны со значением и смыслом. Между обеими видами ткани существуют не менее сложные и интересные взаимоотношения, чем между значением и смыслом. Они обладают свойствами обратимости и трансформируются одна в другую. Биодинамическая и чувственная ткань попеременно выступают то как внешняя, то как внутренняя формы действия, образа и слова. Для произнесения последнего характерно артикуляционное чувство. Взаимодействие биодинамической и чувственной ткани приводит к формированию моторных и перцептивных образов, программ и схем. Развернутое во времени движение, совершающееся в реальном пространстве, постепенно трансформируется в симультанный образ пространства, как бы лишенный координаты времени. В свою очередь пространственный образ, как сжатая пружина, может развернуться во временной рисунок движения. Существенной характеристикой взаимоотношений биодинамической и чувственной ткани является то, что их взаимная трансформация является средством преодоления пространства и времени, обмена времени на пространство и обратно.

На бытийном уровне сознания решаются задачи, фантастические по своей сложности. Индивид обладает пространством сформированных образов, большинство из которых полизначны, т. е. содержат в себе не единственное перцептивное значение. Аналогично этому пространство освоенных движений и предметных действий полифункционально: каждое из них содержит в себе не единственное операциональное значение. Следовательно, для эффективного в той или иной ситуации поведения необходима актуализация нужного в данный момент образа и нужной моторной схемы (программы). И тот и другая должны быть адекватны ситуации, но это лишь общее условие. Даже успешно сформированный образ обладает избыточным числом степеней свободы по отношению к оригиналу, которое должно быть преодолено. Аналогично этому при реализации моторной программы должно быть преодолено избыточное число степеней свободы кинематических цепей человеческого тела. Иными словами, две свободные системы в момент своего взаимодействия при осуществлении сенсомоторных координаций становятся жесткими, однозначными: только в этом случае поведение будет адекватным ситуации, впишется в нее, решит смысловую задачу. Но для этого образ действия должен вписываться в образ мира или в образ нужной для осуществления поведения его части. Подчеркнем, что на бытийном уровне решаемые задачи практически всегда имеют смысл, на рефлексивном, более дальнозорком, они могут быть и бессмысленными. Поэтому важна





координация деятельности этих уровней сознания, согласование друг с другом смысловой перспективы каждого из них.

*Наблюдаемость компонентов структуры.* Проблема наблюдаемости/ненаблюдаемости изучаемых явлений тесно связана с проблемами онтологии сознания и языка его описания. Впервые эта проблема была поставлена применительно к изучению сознания У. Джеймсом. Опыт обсуждения ее психологами оказался полезен и для других наук. Выдающиеся физики XX века, столкнувшись с проблемой наблюдаемости изучаемого объекта, обратились прежде всего к психологии. Принцип дополнительности Н. Бора и принцип неопределенности В. Гейзенберга сформулированы с учетом обсуждения этой проблемы в психологии.

Биодинамическая ткань и вербализованные значения доступны постороннему наблюдателю, различным формам регистрации и анализа. Чувственная ткань и смысл лишь частично доступны самонаблюдению. Посторонний наблюдатель может делать о них заключения на основе косвенных данных, таких как поведение, продукты деятельности, поступки, отчеты о самонаблюдении, изощренные экспериментальные процедуры, психотерапевтическая и психоаналитическая практики и т. д. Чувственная ткань частично манифестирует себя в биодинамической, смыслы — в значениях, в том числе в значениях второго порядка, в со-значениях. Следует сказать, что как биодинамическая ткань, так и значение выступают перед посторонним наблюдателем лишь своей внешней формой. Внутреннюю форму движения, действия, значения, слова приходится расшифровывать, реконструировать. Наибольшие трудности вызывает исследование смысла, хотя он присутствует не только во всех компонентах структуры, но и воплощается в продуктах деятельности индивида.

Различия в наблюдаемости компонентов, трудности в реконструкции ненаблюдаемой онтологии приводят к тому, что нечто, данное пусть даже в самонаблюдении, выдается за целостное сознание, а данное постороннему наблюдателю кажется не слишком существенным для анализа такого субъективного, более того — интимного образования, каким кажется сознание, и отвергается вовсе, не включается в контекст его изучения. При этом не учитывается, что образ мира и смысл в принципе не могут существовать вне биодинамической ткани движений и действий, в том числе перцептивных и умственных, вне значений и материи языка. Смысл (как и сознание) по своей природе комплиментарен: он всегда смысл чего-то — образа, действия, предмета, значения, жизни, наконец. Из них он извлекается или в них вкладывается. Иногда даже кажется, что было бы лучше, если бы все компоненты были одинаково доступны или одинаково недоступны, как, например, в квантовой физике, внешнему наблюдателю. В первом, к сожалению нереальном, случае это бы облегчило задачу непосредственного исследования, во втором, к счастью тоже





нереальном, случае допускало бы еще больший произвол в описании сознания. Но, как когда-то сказал Дж. Миллер, человек (добавим: и его сознание) создан не для удобства экспериментаторов (добавим: и манипуляторов). Решение вопроса о наблюдаемости сознания похоже на решение уравнения со многими неизвестными. Мы хотим изучить сознание с помощью наблюдения, недостаточно учитывая, что в процессе изучения меняется не только оно само, меняются также наблюдательные средства, меняется и сам наблюдатель. Поэтому для изучения сознания эмпирическое наблюдение мало пригодно. Об этом свидетельствует опыт истории психологии, в том числе экспериментальной, которую следует рассматривать не только как смену старых и поиск новых наблюдательных средств, но главным образом как поиск все новых и новых теоретических средств конструирования психологической реальности и реальности сознания. Богатый опыт такого конструирования накоплен в культурно-исторической теории развития психики и сознания, в генетической эпистемологии, в психологической теории деятельности, в когнитивной психологии и психологии действия, где наблюдение является естественной производной от теоретической конструкции. Другими словами, наблюдение фиксирует то, что высвечивает теория, которая и выступает в качестве главного исследовательского средства. Результатом теоретической работы является конструирование «интеллигибельной материи», «понимательных вещей», концептуальных схем и структур, облегчающих не только наблюдение, представление, но также оперирование и управление объектом исследования. Именно такую функцию должен выполнять предложенный вариант структуры сознания.

*Относительность разделения слоев.* В рефлексивном слое, в значениях и смыслах, конечно, присутствуют следы, отблески, отзвуки бытийного слоя. Эти следы связаны не только с тем, что значения и смыслы рождаются в бытийном слое. Они содержат его в себе и актуально. Выраженное в слове значение содержит не только образ. Оно в качестве своей внутренней формы содержит операционные и предметные значения, осмысленные и предметные действия. Поэтому само слово рассматривается как действие. Аналогичным образом и смысл не является пустым. Он, как кровеносная система, орошает и питает более плотные образования (образ, действие, слово), которые выступают для него в роли материи. Структура сознания, как и оно само, является целостной, хотя и включает в себя различные образующие. В то же время на различиях в образующих основаны противоречия, возникающие в сознании, его болезни и деформации, связанные с гипертрофией в развитии той или иной образующей, в ослаблении или даже в разрыве связи как между слоями, так и между их образующими. В таких случаях мы говорим о разорванном, больном сознании.



Бытийный слой сознания несет на себе не только печать развитой рефлексии, но и содержит в себе ее истоки и начала. Смысловая оценка связана с составляющими биодинамической и чувственной ткани, она нередко осуществляется не только во время, но и до формирования образа или совершения действия (ощущаемый смысл). Выполнение действия сопровождается ощущением порождающей активности. Иногда и те и другие ощущения доступны самонаблюдению. Сейчас выясняется механизм этого явления.

Бытийный слой не только испытывает на себе влияние рефлексивного, но и сам обладает зачатками или исходными формами фоновой рефлексии. Поэтому его с полным правом можно назвать не только со-бытийным, но и со-рефлексивным. Рефлексивный слой сознания не лишен бытийственности, он тоже со-бытиен. Иначе не может быть: если бы каждый из слоев не нес на себе печать другого, они не могли бы взаимодействовать и даже узнавать друг друга.

Важно отметить, что речь идет именно о печати, а не о тождестве. М. К. Мамардашвили в качестве главного в марксовом понятии практики выделял подчеркивание таких состояний бытия человека — социального, экономического, идеологического, чувственно-жизненного и т. д., которые не поддаются воспроизведению и объективной рациональной развертке на уровне рефлексивной конструкции, заставляя нас снять отождествление деятельности и ее сознательного идеального плана, что было характерно для классического философствования. В данном случае нужно различать в сознательном бытии два типа отношений. Во-первых, отношения, которые складываются независимо от сознания, и, во-вторых, те отношения, которые складываются на основании первых и являются их идеологическим выражением (так называемые «превращенные формы сознания») [Мамардашвили 1990б: 15]. В нашей терминологии первый тип отношений имеет место в бытийном слое сознания, второй — в рефлексивном. Хотя, когда речь идет об идеологии, нередко превращенные формы сознания становятся извращенными, рефлексия утрачивает право голоса, а ее возможный результат — понимание — заменяется автоматизмом, рефлексом, когда человек утрачивает свое Я (ведь рефлексия — это рефлекс-и-Я). Слово, речь превращаются даже не во вторую, а в первую сигнальную систему.

*Гетерогенность компонентов структуры сознания.* Первопричиной родства бытийного и рефлексивного слоев является наличие у них общего культурно-исторического генетического кода, который заложен в социальном (совокупном) предметном действии, осуществляющемся в слиянном общении и обладающем порождающими свойствами. Конечно, рождающиеся в действии образы, смыслы, значения приобретают собственные свойства, автономизируются от действия, начинают разви-



ваться по своим законам. Они выводимы из действия, но не сводимы к нему, что и дает основания рассматривать их в качестве относительно самостоятельных и участвующих в образовании сознания. Но, благодаря наличию у них общего генетического источника, благодаря тесному взаимодействию каждого компонента структуры в процессах ее развития и функционирования со всеми другими, они все являются не гомогенными, а гетерогенными образованиями. Общность генетического кода для всех образующих создает потенциальную, хотя и не всегда реализующуюся, возможность целостного сознания. Эта же общность лежит в основе взаимных трансформаций компонентов (образующих) сознания не только в пределах каждого слоя, но и между слоями. Образ осмысливается, смысл воплощается в слове, в образе, в поступке, хотя едва ли исчерпывается этим. Действие и образ означиваются и т. п.

Наличие различных, хотя и гетерогенных компонентов означает, что и сам процесс образования сознания представляет собой *гетерогенез*, объясняющий и обеспечивающий его постоянное становление и развитие. Сложность описания предлагаемой простой структуры не должна смущать. Как известно, сложные объекты более устойчивы и жизнеспособны. А жизнеспособность сознания обеспечивается его «оздоравливающей, регенерирующей тканью». Замечательно, что о *ткани сознания* говорит не философ или психолог, а физиолог А. А. Ухтомский.

Предупрежу возможное недоумение читателя по поводу того, что в предложенной структуре не нашлось места аффектам. Ф. М. Достоевский, несомненно, был прав, говоря, что страдание — это единственная причина сознания. Соглашаясь с ним, скажу, что гетерогенность, относится ли она к единицам анализа психики или к образующим сознания, подразумевает наличие в них аффективных составляющих. Декарт в свое время писал, что действие и страсть — одно, Спиноза то же говорил об интеллекте и воле, а Выготский об аффекте и интеллекте. Не беспристрастны и образы, рождающиеся посредством исполнительных, перцептивных и умственных действий. Эмоции присутствуют в восприятии и выражении значений, особенно значений второго порядка, со-значений. Что касается смысла, то он по определению пристрастен, будь он жизненный или личностный и порождается, как и само сознание в «работе печали» (Фрейд), в деятельности переживания (Ф. Е. Василюк). Рожденный (открытый) смысл ситуации, в свою очередь, определяет силу связанного с ней аффективного побуждения (Л. С. Выготский). Человек постоянно находится в эмоциональном поле, а его сознание (со всеми его образующими) пронизано тканью переживаний, хотя, конечно, аффекты и переживания испытывают на себе его обратное влияние: «Вещи не меняются от того, что мы их мыслим, но аффект и связанные с ним функции изменяются в зависимости от того, что они сознаются. Они становятся в другое отно-



шение к сознанию и к другому аффекту, и, следовательно, изменяется их отношение к целому и его единству» [Выготский 1982—1984, 5: 251]. Таким образом, хотя связь аффекта и сознания двусторонняя, но это не связь двух отдельных «вещей» или «элементов». Л. С. Выготский рассматривал переживание как единицу личности и среды и как единицу сознания: «Переживание и есть такая простейшая единица, относительно которой нельзя сказать, что она собой представляет — средовое влияние на ребенка или особенность самого ребенка; переживание и есть единица личности и среды, как оно представлено в развитии. (...) Переживание надо понимать как внутреннее отношение ребенка как человека к тому или иному моменту действительности. Всякое переживание есть переживание чего-нибудь. Нет переживания, которое не было бы переживанием чего-нибудь, как нет акта сознания, который бы не был актом сознания чего-нибудь. Но всякое переживание есть мое переживание. В современной теории переживание вводится как единица сознания, т. е. такая единица, где основные свойства сознания даны как таковые, в то время как во внимании, в мышлении не дано связи сознания. Внимание не является единицей сознания, а является элементом сознания, в котором нет ряда других элементов, причем единство сознания как такового пропадает, а вот действительной динамической единицей сознания, т. е. полной, из которой складывается сознание, будет переживание» [Выготский 1982—1984, 4: 382—383]. Выготский поместил переживание в пространстве *между*: «(...) оно есть что-то, находящееся между личностью и средой, означающее отношение личности к среде, показывающее, чем данный момент среды оказывается для личности (...) В моем переживании сказывается то, в какой мере все мои свойства, как они сложились в ходе развития, участвуют здесь в определенную минуту» [Там же]. Трактовка переживания, предложенная Выготским, подобна характеристике «со-значения», предложенной Шпетом. В настоящем контексте важно, что Выготский рассматривал переживание не только как единицу среды и личности, но и как единицу сознания, что не противоречило его тезису о смысловом строении сознания. Эта линия размышления лишь сорок лет спустя была продолжена Ф. В. Басиным [1972], который предложил «значащие» переживания в качестве единицы и основания психологических закономерностей. А. В. Запорожец вернулся к идеям Выготского и утверждал, что эмоции — это ядро личности. Существенный шаг в преодолении когнитивистской и деятельностной парадигм в психологии сделал Ф. Е. Василюк [1984], включивший переживания в контекст жизненного мира человека и предложивший типологию переживаний. Этот краткий экскурс в недавнюю историю психологии имеет своей целью показать, что накоплен достаточный материал, чтобы заполнить пространство между первичным претерпеванием усилия, необходимого для осуществления дви-



жений и действий, и усилием человека стать и быть человеком. Так или иначе, но психология уже начала вносить свой посильный вклад в представления об опыте, которые развиваются в феноменологии. В ее трактовках опыта «преодолевается оппозиция действие — претерпевание, что отразила уже и семантика понятия: опыт — то, что испытывают, претерпевают (испытание, иску́с — в аскетике), но это и то, что добывают» [Хоружий 1998: 39]. Пережитый опыт не нужно заучивать так, как заучивается опыт безличный. Пережитый опыт — это начало здравого смысла, а затем (крайне редко) и мудрости. Безличный опыт — начало всего лишь эрудиции. Аффективная ткань действия (опыта), как и аффективная ткань значений и смыслов (мысли), участвует в становлении и функционировании бытийного и рефлексивного слоев сознания. Особый и важнейший для психологии аспект «научение через опыт переживания» рассмотрен в одноименной книге У. Биона [2008]. Еще более отчетливо аффективная сфера представлена в духовном слое сознания, к характеристикам которого мы переходим.

#### § 4. О ДУХОВНОМ СЛОЕ СОЗНАНИЯ

Выше было развито представление о двухслойной структуре сознания. Эта структура недостаточна. Духовный слой сознания в человеческой жизни играет не меньшую роль, чем бытийный и рефлексивный слои. Однако требуется сложная концептуальная работа для того, чтобы без противоречий «вписать» духовный слой в структуру сознания. В психологии еще слишком мало опыта обсуждения проблем на основе трехслойной модели. Вероятно, придется поучиться у философов, к примеру у Гегеля, Франка, Шелера, хотя если бы это было просто, то психологи давно бы так поступили. Ведь учение Гегеля о субъективном духе состоит из трех разделов — антропологии, феноменологии и психологии, которым в первом приближении могут быть поставлены в соответствие три слоя сознания. Это — задача, входящая в перспективу ближайшего развития. Здесь же хотелось бы поделиться предварительными соображениями о духовном слое сознания, в котором должно найти место человеческое Я. Именно поэтому характеристика духовного слоя выделена отдельно. Его невозможно ввести вне персонологического аспекта анализа сознания. Для сохранения объективности его описания отношения между Я — Ты, конституирующие духовный слой сознания, будут рассматриваться в духе Г. Г. Шпета, как «социальные вещи».

Наличие духовного слоя очевидно. Более того, в структуре целого сознания он должен играть ведущую роль, одушевлять и воодушевлять бытийный и рефлексивный слои. Чтобы быть последовательными, мы должны поставить вопрос об образующих духовного слоя. В качестве



таких образующих, как и в предыдущих случаях, не могут выступать «чистые» субъективности. В бытийном слое в качестве, по крайней мере, квазипредмета выступала биодинамическая ткань, способная, вкупе с чувственной, становиться образом, в том числе и образом собственной деятельности, или фантомом. В рефлексивном слое в качестве компонента, репрезентирующего объектность и объективность, выступало значение, которое способно, вкупе со смыслом, становиться со-значением, личностным и живым знанием или заблуждением, ментальной иллюзией. Соответственно, чувственная ткань и смысл репрезентировали человеческую субъективность.

Видимо, в духовном слое сознания человеческую субъективность представляет Я в его различных модификациях и ипостасях. Именно это Я, составляющее момент индивидуального сознания, должно рассматриваться в качестве одной из образующих духовного слоя сознания — его субъективной или субъектной составляющей. Эти положения не противоречат понятию личности в философской антропологии: «Личность — центр духовных актов, по Максиму Шелеру, и соответственно центр всего сознания, который сам не может быть, однако, осознан» (см.: [Франкл 1990: 100]). Парадокс в том, что «центр духовных актов» осознает себя, но недостаточно осознает богатства или бедность своего сознания.

В качестве объективной образующей в духовном слое может выступать Другой или, точнее, Ты. Здесь будет использована плоскость анализа Я — Ты, артикулированная Гегелем, развитая М. Бубером, М. М. Бахтиным. Эту плоскость анализа Бубер противопоставлял как индивидуализму, так и коллективизму, для которых, по его мнению, закрыта целостность человека: «Индивидуализм видит человека в его обращенности к самому себе, коллективизм же вообще не замечает человека. Он видит лишь “общество”. Там человеческий лик искажен, здесь он замаскирован» [Бахтин 1995: 227—228]. Автор считает ошибочным выбор между индивидуалистической антропологией и коллективистской социологией. Он находит третий путь, выводящий за пределы индивидуализма и коллективизма. Для него фундаментальным фактом человеческой экзистенции является отношение «человек с человеком». Здесь между человеческими существами происходит «нечто» такое, равное чему нельзя отыскать в природе. Язык для этого «нечто» — лишь знак и средство общения; им возбуждается всякая духовная деятельность» [Там же: 230].

В логике Д. Б. Эльконина Я — Ты первоначально выступает как совокупное Я, являющееся агентом, актором «совокупного действия», «слиянного общения» (термины Г. Г. Шпета). У М. Бубера каждый из двоих — особенный ДРУГОЙ, выступающий не как объект, а как партнер по жизненной ситуации. Хотя Бубер считает ошибочным рассматривать межчеловеческие отношения как психологические, рискну предположить, что



его «нечто» представляет собой начало и условие проникновения (заглядывания) внутрь самого себя. Такому предположению отвечают и размышления Бубера, согласно которым целостность личности, ее динамический центр не могут быть осознаны путем созерцания или наблюдения. Это возможно лишь тогда, когда я вступаю в элементарные отношения с другим, т. е. когда он становится присутствующим для меня. Отсюда Бубер и определяет осознание как осуществление личного присутствия. В этой плоскости *Я — Ты* образуется «тонкое пространство личного *Я*, которое требует наполнения другим *Я*». Эту же мысль мы находим в давней работе Г. Г. Шпета: «Само я, как единство множества других «единств сознания» есть коллектив и собрание» [Шпет 2006: 306]. В этом же направлении развивались идеи Ч. Кули, Дж. Мида о «зеркальном Я». Они считали самосознание человека взглядом на себя с обобщенной точки зрения множества других людей, с которыми он взаимодействует в совместных видах деятельности.

Пространство, полагаемое существованием человека в качестве Человека и понятийно еще не постигнутое, Бубер называет сферой МЕЖДУ. Именно эту сферу он считает изначальной категорией человеческой действительности. Эта действительность локализована не во внутренней жизни одинокого человека и не в охватывающей личность конкретном всеобщем мире. Она фактически обнаруживается МЕЖДУ людьми. Это МЕЖДУ «не является вспомогательной конструкцией, но истинное место и носитель межчеловеческого события. Оно не привлекало к себе специального внимания, потому что в отличие от индивидуальной души и окружающего мира не являет собой гладкую непрерывность, но всякий раз складывается заново, в зависимости от масштаба человеческой встречи» [Бубер 1995: 230—231]. Масштаб диалога может быть и такой, когда «бездна призывает бездну». Это — трудный пункт в размышлениях Бубера, но он вполне отвечает идеям диалогической и полифонической природы сознания М. М. Бахтина. Он отвечает и идеям Л. С. Выготского, искавшего природу ИНТРАиндивидуальности в ИНТЕРиндивидуальности, и идеям А. А. Ухтомского о «заслуженном собеседнике» и о «доминанте на лицо другого». Если таковая у человека отсутствует, то о нем самом нельзя говорить как о лице. Соответственно, сфера МЕЖДУ не может существовать вне языка, вне психологических орудий — медиаторов. Эта сфера заполняется собственными и заимствованными у медиаторов «силовыми линиями». При нарушении диалогизма или «диалогики», по мнению Бубера, язык этой сферы сжимается до точки, человек утрачивает человеческое.

У Бубера отчетливо выступает еще одна оптимистическая грань этого процесса. Он отличает отношения между человеком и человеком от отношений человека к миру: «Со мной случилось нечто — вот обстоятель-





ство, которое может быть без остатка распределено между “внешним” событием и “внутренним” впечатлением. Но когда я и кто-то другой, если употребить корявое, но не имеющее эквивалента выражение, “приключаемся” друг к другу, расчет не удастся: там, где заканчивается душа, но еще не начался мир, получается остаток, а в нем-то и заключена самая суть» [Бубер 1995: 231]. А этой сутью является возбуждение духовной деятельности, делающей человека человеком. Снова «остаток», с которым мы постоянно встречаемся в искусстве, в гуманитарном знании. Остаток, без которого Гёте не мог разделить сущее на разум. Может быть, этот остаток одновременно является и *избытком*? Или — *союзной* Мандельштаму *избыточностью*? Известный острослов, поэт Михаил Светлов говорил, что он может жить без необходимого, но не может — без излишнего. На сей раз — это тоже *избыток*, но *избыток* недостатка. Размышляя о душе, Платон характеризовал ее «окрыленностью», т. е. тем же *избытком* разума, чувства и воли. С. Дали говорил о личности (прежде всего, о своей) как об *избытке* индивидуальности. Во всем этом сквозит недосказанность. Она может быть компенсирована лишь сверхсказанностью, на которую я не претендую, так как сам ощущаю *избыток* недостатка...

У Л. С. Выготского и Д. Б. Эльконина, как и у М. Бубера, *Я* изначально также следует из *Ты*. Но в рассуждениях последнего имеется и другой смысл, поскольку *Ты* у него — не только антропологическая и психологическая проблема, но и проблема теологическая («Вечное *Ты*»). Но мне сейчас важнее искать не столько различия во взглядах ученых, сколько общие черты. А общность состоит в том, что формированию человеческих отношений к миру, в соответствии с их взглядами, предшествует возвращение человеческого отношения к человеку, в чем, видимо, и заключается подлинная духовность, подлинная со-бытийность жизни и истоки сознания.

Говоря о привычных оппозициях (или связях) человек и мир, человек и общество, человек и человек, нельзя не вспомнить размышления на эти темы С. Л. Рубинштейна, которого эти проблемы волновали с самого начала его научной жизни. К. А. Абульханова-Славская приводит показательные отрывки из рукописи С. Л. Рубинштейна 20-х годов: «2. Активность субъектов и их бытие. Бытие — это не в их независимости друг от друга, а в их соучастии. Каждое построение бытия других совершает работу скульптора.

3. Познание в соучастии и формировании (не просто через отношение к другому существенному для каждого субъекта, а через активное воздействие)...» (см.: [Рубинштейн 1989б: 14]).

На склоне лет С. Л. Рубинштейн писал, что общественный план все же «никогда не вытеснял вовсе застрявшие в моем сердце вопросы о нравственном плане личных отношений человека к человеку» [Там же: 419].





В незаконченной книге «Человек и мир» С. Л. Рубинштейн в принципиальном плане отдавал приоритет отношениям человек — мир: «⟨...⟩ отношения человека к человеку, к другим людям нельзя понять без определения исходных отношений человека к миру как сознательного и деятельного существа» [Рубинштейн 1973: 343]. В вопросе о генезисе феноменологических компонентов отношения Я — Ты у него довольно четко выражен приоритет Я: «Каждый индивид как “я” отправляется от “ты”, “он” (2-е, 3-е лицо), когда “я” уже осознано как таковое. Так что нельзя сказать, что “ты” как таковое предворяет “я”, хотя верно, что другие субъекты предворяют мое осознание себя как “я”» [Там же: 334]. И все же С. Л. Рубинштейн «метался» между «я» и «ты»: «Для человека другой человек — мерило, выразитель его “человечности”... и далее: «Фактически, эмпирически, генетически приоритет принадлежит другому “я” как предпосылке выделения моего собственного “я”» [Там же: 338, 339]. Наверное, все-таки приоритет принадлежит пространству «между». В грехе, как и в добродетели, повинны обе стороны.

В продолжение этой мысли интересный вариант развития личности в результате видения отраженного Я в другом предложил В. А. Петровский (1993). Очень многое роднит его подход как с представлениями С. Л. Рубинштейна, так и М. Бубера о взаимоотношениях Я и Ты. Петровский предполагает, что процесс развития Я в результате взаимодействия с Ты другого может быть дополнен процессом, разворачивающимся в результате отражения собственного Я в другом. В этом случае собственное Я, наблюдая отраженное Я в другом как в зеркале, может развиваться, преодолевая различия самовосприятия собственного Я и восприятия собственного Я в другом (соответственно, Я — концепция и Меня — концепция).

Для меня сейчас не так уж важно определение «истинного» приоритета, будь то Я или Другой. Важнее преодолеть приоритет коллектива, группы, класса, нации, стаи, стада. Важно не поддаваться на провокационное и нередко страшное Мы. Сошлюсь на Г. Померанца, писавшего о своих студенческих годах: «Мы»... в моих глазах постепенно теряло человеческий облик, становилось маской, за которой шевелилось что-то гадкое, липкое. Я не мог тогда назвать это что-то, не знал его имени. Сейчас я думаю, что в 1937—1938 годах революционное «Мы» умерло, стало разлагающимся трупом, и в этом трупе, как черви, кишели «они». Те самые, имя которым «легион» [Померанц 1993: 149]. В этих словах очень точно раскрыт смысл центрального психолого-педагогического принципа советского воспитания: «личность — продукт коллектива». Скорее — основа! Правда, возлагать ответственность за формирование отвратительных форм «Мы», «Они» исключительно на систему образования было бы несправедливо, хотя свой «вклад» в это оно несомненно



внесло. Здесь имеются более глубокие механизмы, до познания которых еще довольно далеко. Специалисты в области мифологии Э. Дуте и Э. Кассирер называют мифических богов и демонов (добавлю к ним и диктаторов-выродков) «лицетворенным коллективным желанием» [Кассирер 1993: 157]. Это выражалось и проще: «Всякий народ заслуживает своего правителя».

Обратим внимание также на то, что не имеющие названия «нечто» М. Бубера и Г. Померанца имеют противоположный знак. Но, наверное, было бы преувеличением сказать, что «нечто» во взаимодействии Я — Ты всегда божественное, а «нечто» во взаимодействии Я — Мы, Я — Они всегда сатанинское. Рационально и реалистично настроенный Шпет, завершая свои размышления о Я, сказал, что ему (Я) не обойтись без обращения на «ты» и без признания «мы».

Что касается различия Рубинштейном отношений к миру и другому, то разница между ними весьма и весьма относительна. Ведь если другой — это целый мир, то встреча с ним это счастье, если есть потребность и способность к любви, в которой прозревается и познается сущность другого человека [Рубинштейн 1973: 374]. В любом случае «Я для другого человека и другой для меня — является условием нашего человеческого существования» [Там же: 373]. С этой точки зрения Ты выступает в двух ипостасях: и как субъект-, и как объект-партнер, несущий в себе не только свой собственный мир, но и мир (миры) как таковой. В этом смысле я не нарушаю логику субъективности-объективности, вводя Я — Ты в число образующих сознания. Во взаимоотношениях Я — Ты, порождающих духовный слой сознания, также происходит движение противоположно направленных процессов, но на сей раз это — обозначим их пока так — экстериоризация и интериоризация, которые лежат в основе не только дорогой сердцу педагогики и психологии социализации, но и индивидуализации. Без нее невозможно свободное Я, остающееся во всем самим собой.

Столь подробное освещение ранних и поздних взглядов С. Л. Рубинштейна связано с тем, что он первый (с 1958 г., когда возник замысел книги «Человек и мир») продолжил традиции российской нравственной философии и психологии, имея при этом весьма и весьма смутные перспективы на публикацию книги. Я, правда, подозреваю, что в нем самом эти традиции никогда не прерывались, а скорее утаивались, к тому же не очень умело. Он оставался самим собой. Замысел книги, посвященной в основном проблемам этики, был, видимо, связан с его трепетным отношением к смерти. Смерть он рассматривал как «Завершение — обращение к своему народу и человечеству» (т. е. он действительно был космополитом не в сталинско-ждановском, а в подлинном и возвышенном смысле этого слова): «Смерть моя — для других — остающаяся жизнь



после моей смерти — есть мое не-бытие. Для меня самого, т. е. для каждого человека, для него самого смерть — последний акт, завершающий жизнь. Он должен отвечать за свою жизнь и в свою очередь определять ее конечный смысл. Отношение к своей смерти как отношение к жизни [Рубинштейн 1989: 415]. Эти размышления о смерти созвучны размышлениям М. К. Мамардашвили о своей судьбе и о своей «планиде»: «А планида наша — мастеровой труд, в себе самом исчерпывающееся достоинство ремесла, “пот вещи”, на совесть сработанной. Сказав это, я чувствую, насколько это похоже на клятву Манделштама “четвертому сословию”. Поэтому то же самое, что я сказал о философах, гораздо поэтичнее можно сказать его же, Манделштама, словами: “Как пехотинцы, мы умрем, но не прославим ни хищи, ни поденщины, ни лжи”» [Мамардашвили 1990: 199].

Размышления о жизни и смерти приведены в контексте обсуждения проблемы духовного слоя сознания не случайно. Как-то М. К. Мамардашвили на вопрос А. Н. Леонтьева: «С чего начался человек?» — ответил: «С плача по умершему». Можно предположить, что отношения Я — Ты столь же интимны в жизни человека, сколь интимны его представления о жизни и смерти. Возможно, они даже эквивалентны. Если это действительно так, то образующими духовного слоя сознания могут выступать, наряду с реальными отношениями Я — Ты действительные или мнимые представления человека о жизни и смерти (последователи и поклонники В. С. Соловьева могут подставить представления о любви и смерти).

Духовный слой сознания, конструируемый отношениями Я — Ты, формируется раньше или, как минимум, одновременно с бытийным и рефлексивным слоями. Иными словами, формирование сознания едва ли осуществляется поэтапно, впрочем, как и формирование подлинно высших психических функций, а не отдельных утилитарных умственных и других действий. Формирование сознания — это единый синхронистический акт, в который с самого начала вовлекаются все его образующие. Иное дело, что этот акт может продолжаться всю жизнь и, конечно, не совершается автоматически.

Духовный слой сознания — это особая онтология, к которой психология, в отличие от бытийного и рефлексивного слоев, прикасалась лишь изредка, поскольку она шла вслед за оппозициями «человек и общество», «человек и машина» не говоря уже о более старых оппозициях «материя и сознание» или «мозг и сознание». По словам Бубера, диалогическая ситуация (вовсе не обязательно вербальная) «получает адекватное истолкование лишь в понятиях онтологии. Но это объяснение должно исходить не из онтического характера личной экзистенции (или двух личных экзистенций), а из трансцендентного им сущего между ними. В самые драматические моменты диалога, когда “бездна призывает бездну”, со всей несо-



мненностью обнаруживается, что стержень происходящего — не индивидуальное и не социальное, а нечто Третье. По ту сторону субъективного, по эту сторону объективного, на узкой кромке, где встречается *Я* и *Ты*, лежит область Между» [Бубер 1995: 331—332]. Не могут ли быть поняты «трансцендентное сущее» и таинственная область Между как сфера духа, или как «сфера сознания», о которой размышляли М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский? Если так, то именно к ним, а не только друг к другу «приключается» человек.

Пространство Между и нужда в другом представляют собой не только условие развития психики, сознания, личности, но и условие формирования образа собственного тела, на что неоднократно обращал внимание Бахтин: «Моя наружность, т. е. все без исключения экспрессивные моменты моего тела, переживаются мною изнутри; лишь в виде разрозненных обрывков, фрагментов, болтающихся на струне внутреннего самощущения (...) Моя мысль помещает мое тело сплошь во внешний мир как предмет среди других предметов, но не мое действительное видение, оно не может прийти на помощь мышлению, дав ему адекватный образ» [Бахтин 1979: 27]. Оказывается, тело, творящее с помощью своих органов образ мира, бессильно создать образ самого себя: сапожник оказывается без сапог. В этом есть свой резон: «...я как бы исхожу из себя в своих переживаниях и направлен вперед себя, на мир, на объект» [Там же: 36]. Далее Бахтин продолжает: «В этом смысле можно говорить об абсолютной эстетической нужде человека в другом, в видящей, помнящей, собирающей и объединяющей активности другого, которая одна может создать его внешне законченную личность; этой личности не будет, если другой ее не создаст: эстетическая память продуктивна, она впервые рождает *внешнего* человека в новом плане бытия» [Там же: 34]. Сделаю оговорку: эстетическую деятельность художника не следует смешивать с деятельностью педагога, претендующего или «уполномоченного» формировать личности своих питомцев. Не ясно только, по чьему образу или подобию?

Абсолютная нужда в другом, о которой говорит Бахтин, конечно, не только эстетическая, но и жизненная. Об этом мы читаем у Б. Л. Пастернака в «Докторе Живаго»: «А что вы такое? (...) Чем вы себя помните, какую часть сознавали из своего состава? Свои почки, печень, сосуды? Сколько ни припомните, вы всегда заставляли себя в наружном, , деятельном проявлении, в делах ваших рук, в семье, в других (...) Человек в других людях и есть душа человека (...) В других вы были, в других и останетесь. И какая вам разница, что потом это будет называться памятью. Это будете вы, вошедшая в состав будущего» [Пастернак 2008: 75].

Практика психотерапии привнесла в эту тему новые оттенки. Их любезно согласился осветить профессиональный психотерапевт А. В. Зинченко. Привожу его дополнение к тексту главы, в котором отра-



жен и его собственный опыт: «Итальянский психоаналитик Антонио Ферро [Ферро 1991] описывает терапевтическую реальность в терминах биперсонального, межличностного поля. Этот термин акцентирует полноправное взаимодействие и равенство аналитика и пациента и подразумевает, что в процессе анализа два человека неразрывно связаны и взаимодополнительны. Ферро цитирует М. и В. Барангеров [1983], французских психоаналитиков, работающих в Аргентине, как одних из первых, обративших внимание на это пространство и назвавших его “двутелесной психологией”. Эта двутелесность переключается с Мерло Понти, писавшем о том, что знание другого — это феномен пары, “Я воспринимаю тело другого и ощущаю в нем те же интенции, которые побуждают и мое тело, и другой продельвает то же самое со мной”».

Признание подобного взаимодействия и равноправности подразумевает достаточно серьезные выводы по отношению к концептуализации и технике аналитической работы. Например, бессознательная фантазия, активизируемая во время сеанса, не принадлежит исключительно пациенту. Напротив, она является фантазией пары, порожденной двумя участниками поля. Авторы проводят следующий пример, знакомый по опыту многим практикующим клиницистам. Приверженность теориям может быть понята как желание обрести покой и относительную безопасность перед лицом непонятности и растерянности, вызванных отношениями с пациентом. Хотя и естественные, и понятые, подобные теоретические убежища являются препятствием к думанью. Пациенты чутко реагируют на такие теоретические размышления и интерпретации аналитиков своими снами или фантазиями, например, о полученных в подарок старых пластинках или бюрократах, которые препятствуют обновлению их истекших водительских прав. Естественно, пластинки в данном случае репрезентируют знакомые и до определенной степени ригидные представления аналитика о пациенте и себе самом; они указывают на его неготовность отказаться от теорий в пользу встречи с тем неизвестным и неопределенным, куда зовет его пациент. Задачей аналитика в данном случае является не столько интерпретация сновидения, сколько готовность к изменению стиля работы с данным пациентом, то есть в каком-то смысле готовность к собственному изменению. В этом контексте становится понятно, что пациент является лучшим консультантом и коллегой аналитика. В определенном смысле, в отношениях с каждым новым пациентом аналитик переживает собственную микропатологию, специфичную для участников данной пары. Успешный анализ в таком случае оказывает целебное действие не только на пациента, но и на аналитика, ту его часть, о которой он зачастую и не подозревал».

Изложенное А. В. Зинченко близко к бахтинскому диалогическому проникновению в мир личности. Это совместное думанье и переживание



ние, которое продолжает длиться после психоаналитического или психотерапевтического сеанса и после сессии таких встреч. Это больше, чем «двутелесная психология». С таким же основанием можно говорить о «двудушевной психологии» (не путать с «двоедушной»). В «феномене пары», видимо, главным является широко понятое соприсутствие, соприкосновение и обмен не значениями, а смысловыми значимостями. Если угодно, соприкосновение двух тайн, которые каждый участник пары волен интерпретировать по-своему. Такое соприкосновение может быть телесным, визуальным, вербальным, молчащим или молчаливым. Важен эффект присутствия, участного понимания/ непонимания, побуждающего к совместному думанью пробуждающего мысль и чувство.

У. Бион, анализирувавший опыт своей психоаналитической практики, пошел еще дальше. В ней бывает такое: аналитик олицетворяет сознание, хотя не всегда может выполнить его функции, а анализант — бессознательное, и тоже не всегда выполняет функции последнего. Для простоты Бион предположил, что такое разделение функций оставалось постоянным, однако на самом деле это не так — роли взаимно менялись [Бион 2008: 35—36]. Если продолжить его мысль, то во время встреч (сеансов) психоаналитика и анализанта образуется одно распределенное между ними сознание, включающее в себя два уровня — сознательный и бессознательный. Такое единое сознание можно рассматривать и как распределенное, и как слиянное. Это внешне похожее на слияние (и разливание) двух душ в одну. И. Бродский даже вычислил время начала и конца таких актов: любовь приходит со скоростью света, а расставанье — со скоростью звука. Видимо, при последнем все же полагается произнести прощальное слово (!). Я привел размышления психоаналитиков и психотерапевтов, чтобы продемонстрировать их реальный вклад в академическую психологию, в том числе в самую сложную и запутанную ее область — область сознания. На основании их опыта можно предположить, что отношения сознательного и бессознательного могут рассматриваться подобно отношениям внешних и внутренних форм, слова, образа, действия, о которых разговор будет далее.

Если бы мы попытались изобразить модель сознания, она бы не уместилась на плоскости. Духовный слой сознания — это, на самом деле, его вертикальное измерение. И вершиной его, несомненно, окажется символ. Я, конечно, понимаю, что и бытие не одномерно (если это не быт), но духовный слой сознания — это прорыв и за многомерность бытия. Такой прорыв порой взрывает бытие или заставляет бытие оцепенеть и замерзнуть. Однако если речь идет о сознании в целом, то более адекватной является оппозиция или связка взаимоотношений не только в паре «человек — человек», о которой мечтал Бубер, но в паре «человек — мир». Это сюжет М. Хайдеггера, С. Л. Рубинштейна, В. В. Бибихина.



## § 5. СТРУКТУРА СОЗНАНИЯ В ЦЕЛОМ

Обратимся к предложенной структуре сознания в целом и рассмотрим некоторые ее общие свойства сквозь призму действия, памятуя о гегелевском положении: истинное бытие человека есть человеческое действие; в нем индивидуальность действительна. Предложенная структура — деятельностна, действенна, потенциально со-бытийна, так сказать, вписана в бытие, участвна в нем. Ведь сознание сохраняет по отношению к бытию некоторую автономию, оставаясь сознанием бытия. В этом смысле предложенная структура отвечает тезису М. К. Мамардашвили о существовании единого континуума бытия—сознания. Структура строилась на предположении о том, что жизнь и игра сознания невозможны вне противоположно направленных понимаемых в широком смысле диалогических актов субъективации объективного и объективации субъективного. Само наличие таких актов свидетельствует о необходимости расширения понятия объективного за счет включения в его орбиту также и описания предметов, естественные проявления которых содержат в себе отложения субъективно-деятельностных проявлений действительности.

Жизнь и игра сознания по-разному протекают на каждом из выделенных его слоев. На бытийном слое в актах взаимодействия биодинамической и чувственной ткани происходит очувствление движения (субъективация объективного) и испытание, реализация чувственного (объективация субъективного). Как говорилось выше, возникающие в ходе взаимодействия биодинамической и чувственной ткани эффекты, названные фоновой рефлексией, в качестве результата дают основания для принятия решения о возможности осуществления действия, поведенческого акта. Подчеркнем, пока речь идет только о возможности, что, впрочем, не так мало. А. А. Ухтомский говорил, что судьба реакции (в широком смысле — действия) решается не на станции отправления, а на станции назначения.

Обратимся к тому, что делается на следующей «станции», т. е. в рефлексивном слое сознания, работа которого тоже имеет отношение к судьбе действия. В противоположно направленных актах осмысления значений (субъективация объективного) и означения смыслов (объективация субъективного) достигается понимание. Конечно, понимание может быть вполне бескорыстным, оно ведь несет награду в самом себе и далеко не всегда осуществляется в интересах действия. Но там, где такое происходит, требуется понимание не только возможности, но и целесообразности действия. Едва ли нужно говорить, что достижение такого понимания часто связано с мучительными колебаниями. Но даже когда понимание достигнуто и действие признано целесообразным, — это еще не послед-





няя инстанция. Необходимо участие духовного слоя сознания — инстанции, способной взять на себя ответственность за последствия осуществления действия.

Относительно духовного слоя сознания едва ли можно столь же однозначно указать на акты, субъективации объективного и объективации субъективного, разве что, когда *Я* приемлет в себя *Ты* и одновременно растворяется в нем. К первым актам относятся также подражание, сочувствие, вчувствование, сопереживание, духовный поиск, овладение, одним словом — интериоризация или интроекция опыта. Ко вторым — опредмечивание собственного Я, самоидентификация, самореализация (когда есть что реализовать), построение Я-концепции, Меня-концепции, словом, различные формы трансцендирования Я, которые можно обозначить как экстериоризацию или экстраекцию. Зато и результаты этих сложных форм деятельности могут быть довольно богатыми. К самым значительным относятся осознающая свое место в мире личность, способная к свободному, ответственному действию-поступку. Желательно, чтобы такое действие не было глупым и осуществлялось с учетом понимания его целесообразности и возможностей реализации. Это требует привлечения к его организации и построению рефлексивного и бытийного слоев сознания.

Переход субъективного в объективное, когда бытие для себя превращается в бытие для другого, собственно создает условия изучения сознания. Однако нужно отдавать себе отчет в том, что изучение таких переходов, или актов обратимости, например, чувственной ткани в биодинамическую, смысла в значение, не легко. Сложно уловить сам акт «обращения», который, видимо, совершается по схеме «озарения», и он, подобно фазовым переходам в физике, меняет состояние сознания человека. Такие переходы совершаются не только по горизонталям выделенных слоев сознания. Они возможны и по вертикали, возможны и перекрестные связи. Более того, возможны трансформации и в глубину, т. е. от смысла к смыслу, от образа к образу, от значения к значению, от мысли к мысли и т. п. Возможны и хаотические блуждания, т. е. это уже не «поток сознания», а скорее его круговорот или водоворот.

Речь идет о сознании, как об открытой структуре. Сознание ведь может погружаться в себя и «выныривать» наружу, менять позиции наблюдения, смотреть на себя (в себя) своими глазами или глазами другого человека, коллектива и т. п. Именно в моменты таких переходов рождается понимание, рождается новое: новый образ, новое действие, новая мысль, новое видение ситуации, мира. Возникающие новые состояния необратимы, хотя человек нередко тратит огромные усилия, чтобы их полностью вытеснить или хотя бы частично от них отстраниться. Отсюда и поиск средств, вызывающих измененные состояния сознания.





Независимо от того, работают ли слои, вовлекаемые в тот или иной акт, последовательно или параллельно (скорее всего, в разных ситуациях возможны оба варианта), перед исследованием возникает задача понять, как осуществляется синхронизация работы слоев и участвующих в них компонентов. С учетом необходимости решения этой задачи предложенная структура, так сказать, авансом была названа хронотопической. Ясно, что в работе сознания участвует прошлое (знания, опыт, память), настоящее (наличная ситуация — внешняя и внутренняя) и будущее (представление о нем). Можно, конечно, вслед за Бергсоном, назвать это длением, или, вслед за Мамардашвили, — актуальной бесконечностью, временем Бога, вечным настоящим и т. п. Можно вспомнить и о некотором пуле, который в мгновение ока концентрирует все заключенные в сознании и психике силы (энергии) воедино. Однако все эти версии или описания происходящего не снимают проблемы синхронизации. Обсуждая возможности ее решения, Пятигорский не слишком оптимистично написал: «Сейчас я думаю, синхронность — это ключ к первой из сотен или тысяч дверей, последняя из которых окажется дверью к пониманию времени. Напоминаю однако, что синхронность — это не феномен, а позиция, с которой *что-то* будет пониматься как *время*. Однако если попытаться все-таки думать о синхронности как о феномене, то получается что-то вроде: синхронность — это осознание мною моего мышления сейчас, где “сейчас” будет той точкой в мышлении, к которой стягиваются все действительные и возможные — иначе говоря, все *мыслимые* в данный момент объекты мышления» [Пятигорский 2004: 20]. Таким образом, мы вновь возвращаемся к абсолютной или фиксированной точке интенсивности, тайна которой пока неприступна.

Если представить функционирование структуры сознания в целом, то рефлексивный слой занимает в ней промежуточное место между бытийным и духовным слоями. Рефлексивный слой, наряду со своими собственными функциями, выполняет по отношению к другим слоям своего рода контрольные функции: он не позволяет бытийному слою слишком заземляться, совсем погружаться в быт (ср., В. Маяковский: «Любовная лодка разбилась о быт»), а духовному — чрезмерно воспарять и вовсе отрываться от реальности и растворяться в мифах. Например: «Мы поднимаемся только на те башни, которые сами можем построить» (О. Мандельштам). Рефлексивный слой как бы подчиняется фрейдовскому принципу реальности.

Разумеется, функции сознания далеко выходят за пределы непосредственного обеспечения деятельности и действия. Слава Богу, есть поток сознания, который может далеко унести нас от них, в том числе в будущее, перенести в него смыслы, которые, в свою очередь, способны осветить настоящее и т. д. Есть медитация, покой, молчание, словом, есть место



и время для спонтанной жизни сознания, для свободы и творчества — все это далеко выходит за пределы темы, которой посвящена настоящая глава.

Настало время вернуться к ее началу и прежде всего к вопросу о сознании как предмете психологии. Ответ на него, собственно, содержится в эпиграфе, взятом из «Эстетических фрагментов» Г. Г. Шпета. Предмет психологии сознания — это Игра и Жизнь сознания, Слово на Слово, Диалог. Но слово, понятое как Логос, т. е. как слово и дело, как разум и смысл. Слово во всем богатстве своих внешних и внутренних форм, изучавшихся В. Гумбольдтом, А. А. Потебней, Г. Г. Шпетом и др. Шпет даже провозгласил слово (а не чувственность) главным принципом познания (что, правда, не отменяет золотого правила: лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать).

Психологическое изучение сознания нельзя ограничить отражением, ориентировкой, даже поиском. Кажется, Сальвадор Дали сказал: я не ищу, я нахожу. Здесь нужен более сильный образ, чем поиск. Когда я работал над текстом, меня преследовал и вел платоновский образ охоты, которая, как известно, пуще неволи. Согласно Платону, чувственность охотится за идеями, чтобы стать чем-то определенным, а идея охотится за чувственностью, чтобы осуществиться. У Спинозы память — это ищущий себя интеллект. По этой же логике, живое движение — это ищущий себя смысл. Да и сам человек ищет самого себя с помощью сознания, а не только ориентируется в мире. Охотится за своим предметом и наука (пока она жива), в том числе и психология. Предложенная в статье структура сознания — это не больше чем возможный предмет психологии сознания (но и не меньше!). Или — это психологическая проекция возможного, развитого сознания. В этом пункте, чтобы меня не приняли за afterпостмодерниста, мечтающего о небытийной реальности, уместно вспомнить, что за мной числится должок. Не могу не посочувствовать и не помочь коллегам психофизиологам, хлопочущим о нейронах сознания. «Нейроном» даже не слишком богатого сознания является весь человек, с духом, с душой, с телом. С его настоящим, прошлым и будущим. Скорее на рассмотренную структуру сознания возможен взгляд не с точки зрения физиологии, а со стороны традиционных учений о душе, согласно которым она обладает тремя атрибутами: познанием, чувством и волей. Бытийный слой репрезентирует волю (действие), рефлексивный — познание (мысль), духовный — чувство (переживание опыта). Я далек от мысли редуцировать к ним сознание, в том числе и потому, что сама душа не может быть редуцирована к ним. Будем помнить о характерном для нее избытке, как и об избытке, характерном для личности в сравнении ее с субъектом, индивидом, персоной. (Далеко не всякая V.I.P. есть личность.) Равным образом избыточно и сознание. Видимо, все эти «избытки» разные, однако, хоте-



лось бы думать, что они имеют отношение к интуиции совести. Сознание несводимо к его структурным представлениям. Они, как и приведенная выше аналогия слоев структуры с атрибутами души, облегчают понимание его работы.

Читатель, видимо, обратил внимание на то, что описание структуры сознания не потребовало обращения к понятиям подсознательного и бессознательного. В работе сознания причудливо смешаны субъективное и объективное, наблюдаемое и ненаблюдаемое, спонтанное и детерминированное. Оно свободно, т. е. выше всех этих различий. Надеюсь, что такое, разумеется, не специальное игнорирование бессознательного не вызовет неудовольствия профессионалов-психоаналитиков. Они ведь и сами в своей терапевтической, да и теоретической работе с большим или меньшим успехом преодолевают бессознательное, извлекая из него вытесненное и переводя его в план сознания. Психоанализ не берется (во всяком случае, пока) за решение обратной задачи — погружения, выталкивания или вытеснения событий из сознания в бессознательное. С последней задачей люди справляются своими силами без помощи психоаналитиков, и справляются достаточно успешно.

В заключение скажу, что мыслимая структура сознания не только диалогична, т. е. открыта, полифонична, но и полицентрична. Каждая из образующих бытийного, рефлексивного и духовного слоев сознания обладает известными степенями свободы, ограничению которых служит взаимодействие с другими. Полицентризм означает, что любая из образующих может по ходу работы сознания становиться его смысловым центром, своего рода доминантой, подчиняющей себе другие центры. Смена таких зафиксировавшихся (иногда болезненно) центров тем легче, чем выше духовная вертикаль, представленная в сознании. Подобная смена (смены) необходима, поскольку сознание должно быть открытым и свободным, если, конечно, оно не отравлено, замусорено «правильной» идеологией, «обманами путеводными», т. е. «ложным сознанием». Смена необходима и для поиска точки опоры, для самопознания. Другими словами, полицентризм столь же необходим сознанию, как моноцентризм — совести. Полицентризм и плюрализм совести равнозначны ее отсутствию. Но это уже философия (и онтология) не психологии, а этики, морали, нравственности, которые, впрочем, не должны быть чужды и психологии. Переходя к следующей главе, зафиксируем, что предложенная выше версия структуры сознания сама по себе, как таковая обладает творческим потенциалом, который будет раскрываться в последующем изложении.

## ГЛАВА 7

### ЧЕЛОВЕК И МИР КАК ТЕКСТ. ВАВИЛОНСКОЕ СТОЛПОТВОРЕНИЕ ЯЗЫКОВ

*Язык сильнее нас.*

В. фон Гумбольдт

#### § 1. ДАР ЯЗЫКОВ

Сначала о столпотворении. Потомок Хама хуштянин Нимрод замышлял построить город и башню высотой до небес. Строители ее хотели поставить памятник своему выдающемуся искусству, обессмертить себя в глазах потомства и сделать себе имя. Господь смешал их язык, чтобы один не понимал речи другого и рассеял их оттуда по всей земле, и они перестали строить город и башню (Бытие 11: 2—9). Является ли разделение одного языка на многие наказанием, трагедией, или к этому можно относиться иначе? Ведь подобные претенциозные замыслы, в том числе и бредовые, вроде поворота сибирских рек или постройки «кукурузины» на Охте, воспроизводятся снова и снова в рамках разделенных языков. Условием реализации этих замыслов в тоталитарных режимах является унификация, опрощение языка. Идеалом таких режимов является новояз, ньюспик, воляпук как эффективное средство строительства новых Вавилонов, формирования «нового человека».

Только разнообразие дает устойчивость, порождает индивидуальность, личность, конфессию, этнос и так высоко ценимую сегодня нацию. Правда, все это посредством того же языка становится объектом манипуляций и спекуляций. Спасение, напротив, заключено в богатстве и разнообразии языка. Поэтому, может быть, к вавилонскому столпотворению, к смешению языков следует относиться как к обогащению человеческого рода новыми языками? И такое обогащение не препятствует полному взаимопониманию людей, говорящих на разных языках. Ведь, согласно Новому Завету, апостолы получили *дар языков*: многие языки соединились в одном. У них была восстановлена отнятая некогда у людей способность понимать обще-



человеческий язык при сохранении его разнообразия (Деяния 2: 2—11). Общечеловеческий не значит единственный в лингвистическом значении слова язык. Это язык духа, смысла, ценностей, нравственности...

Попытаюсь показать далее, что соединение языков в одном человеке (речь идет, конечно, не о полиглотах) — это реальность. Без этого невозможно восприятие и понимание многокрасочного мира. Соединение нескольких языков в одном человеке — это и противоядие от унификации вербального языка. Опыт показывает, что подобное противоядие содержится и в пределах вербального языка, обладающего полисемией.

Знание и сознание, чтобы быть живым, и должны быть представлены на многих языках. Хотя бы потенциально. Их количество значительно больше числа языков, представляющих институционализированное знание, и, видимо, оно больше числа известных нам языков. Воспользуемся ставшей уже привычной метафорой, согласно которой мир — это текст. Наряду с ней существовали и существуют и другие: мир — часы, мир — машина, мир — компьютер. Ближе всего к ней метафора мир — слово: «Синтаксическая «связь слов» есть также слово, следовательно, речь, книга, литература, язык всего мира, вся культура — слово. В метафизическом аспекте ничто не мешает и космическую вселенную рассматривать как слово. Везде существенные отношения и типические формы в структуре слова — одни» [Шпет 1989: 381]. Это же относится к тексту.

На первых порах нас не должна смущать натуралистичность и тавтологичность метафоры мир — текст. Ей подобны и другие: «культура — это совокупность всех текстов» или «все тексты (или текст вообще) — это то, что составляет культуру». Культура пользуется словом «текст» для описания самой себя. А. М. Пятигорский, напротив, делает акцент на феноменологических аспектах текста. По его мнению, текст выступает как факт объективации сознания, как намерение (интенция) быть посланным, наконец, как нечто существующее только в восприятии, чтении, понимании тех, кто уже принял его. Пятигорский особенно настаивает на последнем: «...так как простой факт бытия текста или его послания и принятия не имеет никакого отношения к тому, *как, в каком качестве и кем он читается, слушается, понимается и т. д.* Иными словами, *содержание текста в феноменологическом смысле есть то, что порождается внутри и в процессе его восприятия, чтения, понимания и интерпретации*» [Пятигорский 1996: 59—60]. Сказанное в полной мере относится и к слову: *Среди кузнечиков беспамятствует слово* (О. Мандельштам). Беспамятствует и текст.

Для прочтения текста нужно владеть языком, которым он написан: «Философия, — по словам Галилея, — написана в величественной книге, которая постоянно открыта нашему взору (я имею в виду Вселенную), но понять ее может лишь тот, кто сначала научится постигать ее язык и тол-



ковать знаки, которыми она написана» [Галилей 1987: 41]. Точно так же (т. е. как текст) можно представить себе человека и его жизнь. Полностью прочесть эти тексты может только тот, кто их написал. Человек же не владеет языком Бога и создает множество языков, с помощью которых он пытается прочесть и понять, что много труднее, эти тексты.

При этом он часто путается в обозначениях, искажает их, не понимает смысла или конструирует превратные смыслы. Это очень трудная работа. Производя ее, человек перестает различать, путает, меняет местами текст и язык, который он создал для его прочтения. Он принимает язык за текст, погружается в него, перестает соотносить его с текстом. Так продолжается до тех пор, пока текст не напомнит о своем независимом от языка (и интерпретации) существовании. Тогда человек вновь обращается к тексту-оригиналу, понимает недостаточность языка для его прочтения, усовершенствует язык или создает новый.

Ситуация многократно усложняется, когда в качестве исследуемой реальности выступает сам человек. Дело в том, что у этой реальности есть еще и язык в самом широком смысле этого слова, и *она никоим образом не дана познанию вне его*. Эту реальность нельзя в чистом виде наблюдать отдельно от ее же языка, кроме разве что хорошо известных случаев патологически полной реактивности поведения, крайнего распада деятельности и сознания. Любое, самое вынужденное действие или состояние в целостном (а не разъятом на отдельные мертвые функции) поведении человека дано нам в том виде, как оно есть после деятельности проработанной, рефлексированной части событий. Мы знаем о том, что происходило, через эту часть и после нее — независимо от того, были ли эти психические проработки и сознание всего лишь отблеском какого-либо автоматизма, причинной физической цепи и т. п. или нет. Это существенное онтологическое обстоятельство заключается в том, что изучаемые события и явления необратимы, что в силу своего экспериментального закрепления в теле живых существ и эволюции (или самообучения) мир не может вернуться в прежнее состояние, что невозстановимы и жизненно-информационно потеряны части гипотетической «доязыковой» ситуации. Эти части никаким чудом не появятся и в языке [Зинченко, Мамардашвили 1977]. Они похожи на невербализованные, не рассказанные другим и забытые сновидения, которые никогда не станут фактом культуры. Тем не менее люди склонны верить в чудеса. Не только верить, но и пытаться снять или ослабить влияние языковых, концептуальных «фильтров» на восприятие мира.

Нарисованная выше полуфантастическая, полуреалистическая картинка нужна для иллюстрации очень простой вещи: один и тот же мир является источником многих знаний о нем, выраженных на разных языках. Человечеству, видимо, очень далеко до создания единого универ-



сального языка, с помощью которого можно было бы прочесть мир-текст. Слишком он сложен. И сам человек — не проще. Тем более что он сам — не только текст, находящийся в контексте мира и социума, но и носитель, и создатель языков для его прочтения. И если уж он может путать мир-текст и язык, то еще больше вероятность того, что он смешивает «себя-текст» с языком, созданным им же для прочтения себя. Но и этого мало. Человек не только читает тексты, но и порождает новые с помощью все того же языка. Особенно в этом преуспели мифология, искусство, наука, техника. Наконец, самое неприятное для понимания: он порождает самого себя. Язык подчинен универсальному психологическому закону: действие порождает действие, мысль порождает мысль, свобода порождает свободу, язык порождает язык. Это бесконечный и незавершающийся процесс. К счастью, человек создан не для удобства исследователей (как, впрочем, и не для удобства учителей и даже правителей), иначе его можно было бы прочесть «без остатка» и он был бы примитивен и неинтересен, прежде всего, самому себе.

Приведем панегирик в адрес языка, которым начал свой труд «Пролегомены к теории языка» Л. Ельмслев: «Язык — человеческая речь — неисчерпаемый запас разнообразных сокровищ. Язык неотделим от человека и следует за ним во всех его действиях. Язык — инструмент, посредством которого человек формирует мысль и чувство, настроение, желание, волю и деятельность, инструмент, посредством которого человек влияет на других людей, а другие влияют на него; язык — первичная и самая необходимая основа человеческого общества. Но он также конечная, необходимая опора человеческой личности, прибежище человека в часы одиночества, когда разум вступает в борьбу с жизнью, и конфликт разряжает монологом поэта и мыслителя. (...) Язык настолько глубоко пустил корни в личность, семью, нацию, человечество и саму жизнь, что мы иногда не можем удержаться от вопроса, не является ли язык не просто отражением явлений, но их воплощением — тем семенем, из которого они выросли» [Ельмслев 1960: 264—265].

Интересны высказывания Шпета по поводу слова: «Слово есть *prima facie* *сообщение*. Слово, следовательно, средство общения; сообщение — условие общения. Слово есть не только явление природы, но также принцип культуры. Слово есть архетип культуры; культура — культ разума, слова — воплощение разума» [Шпет 1989: 380]. А вот его же полемические заметки:

«Слова — обман, говорили натуралисты, — *idola* (призраки. — *Авт.*).

Слово — символ, говорили символисты.

Слово — не обман, не символ только, слово — действительность, вся без остатка действительность есть слово, к нам обращенное, нами уже слышимое, ждущее вашего, философы, уразумения...





Слово — пластично, музыкально, живописно, — это имеет смысл, когда все эти предикаты — к субъекту действительности. Это — философский язык. Пластика, музыка, живопись — словесны. Такова — внешность их; через словесность, присущую им, они действительны. Это — реально-художественный язык» [Шпет 1989: 369].

Это действительно так, пока язык связан с действием, разумом. Но язык, как всякое сокровище, может использоваться по-разному. Посмотрим на язык так, как будто мы с ним в первый раз встретились, как бы со стороны. В. Б. Шкловский называл такой прием «остранением», которое позволяет получить ощущение вещи как видение, а не как узнавание. В качестве иллюстрации он привел отрывок из «Холстомера» Л. Н. Толстого, где «рассказ ведется от лица лошади, и вещи остранены не нашим, а ее восприятием: «Тогда же я никак не мог понять, что такое значило то, что *меня* называли собственностью человека. Слова: моя лошадь, относимые ко мне, живой лошади, казались мне так же странны, как слова: моя земля, мой воздух, моя вода.

Но слова эти имели на меня огромное влияние. Я не переставая думал об этом и только долго после самых разнообразных отношений с людьми понял, наконец, значение, которое приписывается людьми этим странным словам. Значение их такое: люди руководятся в жизни не делами, а словами. <...>

Я убежден теперь, что в этом-то и состоит существенное различие людей от нас. И потому, не говоря уже о других наших преимуществах перед людьми, мы уже по одному этому смело можем сказать, что стоим в лестнице живых существ выше, чем люди; деятельность людей — по крайней мере, тех, с которыми я был в сношениях, руководима словами, наша же — делом» [Толстой 1982, 12: 24—25].

Остранение может быть и полезным педагогическим приемом. Оно действительно используется опытными педагогами. И здесь большую помощь оказывает искусство. Хотя если быть справедливыми по отношению к детям, то придется признать, что часто именно они заставляют нас увидеть нечто «как в первый раз». В газетной статье в 1917 г. К. С. Петров-Водкин писал: «Человечество слепнет, принимая «на слово» видимое, человечество разучивается осмысливать до конца, ошупывать сущности, поступающие через глаз... И то, что ребенок благодаря, может быть, спасительному атавизму еще способен воспринимать «странности», «расхожести» предметов, то с первых шагов общеобразовательных школ заменяется «умозаключением жизни».

Имеются и другие основания (помимо приведенного взгляда лошади), по которым капризное человечество постоянно высказывает недовольство языком. Вспомним тютчевское: «Мысль изреченная есть ложь» и расхожее: «Язык дан человеку, чтобы скрывать свои мысли» или противополо-





ложное: «Язык мой — враг мой». Вспомним свои не простые взаимоотношения с языком, например, трудности выражения мысли («растекание мыслию по древу») и понимания смысла. Это справедливо для обывателя и для научного общения. И в одном, и в другом случае мы сталкиваемся с агрессивностью, с деспотизмом слова. Не будем умножать критику в адрес слова, тем более что она несправедлива, но постоянно порождает неудовлетворенность языком науки, прежде всего, гуманитарной. Такая критика позволительна только большому Мастеру слова, например Владимиру Набокову: «Какое неуклюжее орудие — слово». Да и то она скорее похожа на кокетство.

Больше всего неудовлетворенности нестрогостью языка, равно как и претензий на создание универсального языка, высказывают математики. Они с удовольствием ссылаются на известное положение И. Канта о том, что наука только тогда достигает совершенства, когда ей удастся пользоваться математикой. С тех пор постоянно звучат самоуверенные заявления о том, что в науке ровно столько науки, сколько в ней математики. Значительно реже (и с меньшим удовольствием) вспоминают высказывание А. Эйнштейна: «С тех пор, как на теорию относительности навалились математики, я сам перестал ее понимать» (цит. по: [Рыжов 1996: 96]).

Математике, конечно, многое подвластно. Однако меньше всего ей удается описание и формализация живого. Гуманные гуманитарии не отвергают эти попытки с порога, но резонно предупреждают, что для описания живого нужна другая или новая математика. А умные физики, химики приходят к выводу, что любая наука должна быть гуманитарной. Лингвисты, по сравнению с математиками, значительно скромнее. Они ищут (и не без успеха) единый корень (праязык) более чем семи тысяч языков, существующих на Земле. Едва ли следует говорить, что, если таковой существует, он ближе к языку действий, чем к языку математики, которая не в состоянии (во всяком случае, пока) его описать.

## § 2. Мир — политекст. Взаимодействие языков

Мир и человек представляют собой политексты. Читая один, мы можем не подозревать о существовании других. Попробуем в этом разобраться. Например, какой-то маршрут можно знать как «карту-путь» и не представлять его себе как «карту-обозрение», т. е. как образ пути. В первом случае знание маршрута описано на языке движений, во втором — на языке зрительных образов. Естественно, что это же знание может быть описано и на словесном языке или показано, например, глухонемым на языке жестов.

На рис. 14 представлено семейство возможных языков, с помощью которых люди описывают мир и себя в нем или мир в себе. Простран-

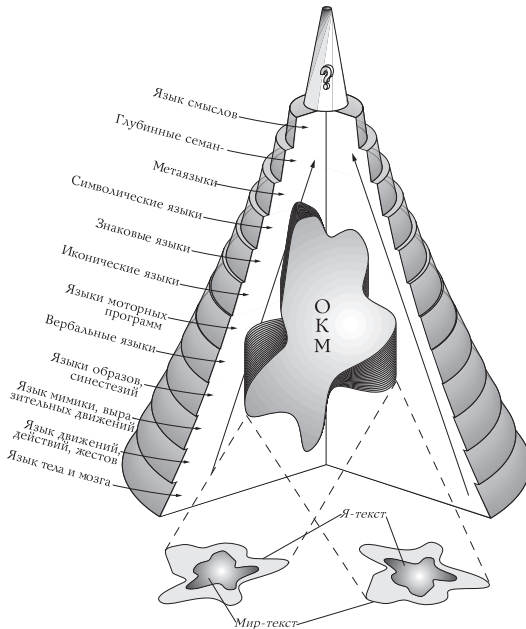


Рис. 14. Языки описания реальности движения

ство внутри семейства языков, обозначенное ОКМ, — это образно-концептуальная модель мира, безразлично — внешнего или внутреннего, которая строится посредством одного или многих языков. ОКМ можно понимать и как представление о мире или как семиосферу. Полезно попытаться представить себе, какими языками оперирует та или иная наука или компьютер, да и мы сами, когда пытаемся понять другого человека или самого себя, оценить, например, собственное интеллектуальное или эмоциональное состояние. Полезно попробовать нечто хорошо знакомое (или ощущаемое) на одном языке перевести на другой. Если мы, например, попытаемся перевести на вербальный язык картину, находящуюся перед нашими глазами, то быстро поймем, что для этого нам не хватит не только словаря, но и жизни. Ведь зрительный образ — это целостное, интегральное пристрастное отражение (и порождение) действительности, в котором одновременно представлены основные перцептивные категории: пространство, движение (а значит, и время), цвет, форма, фактура и т. п. Имеется определенная последовательность выделения этих перцептивных категорий, получившая наименование микрогенеза образа. Минимальная задержка вербальной категоризации воспринимаемого объекта равна 250—300 мс. За это время происходят его локализация в пространстве, определение цвета, параметров движения, формы пред-



мета. Легко видеть, что при целостном восприятии объектов в таком временном масштабе вербализация всей перцептивной информации невозможна. К этому надо добавить, что глаз в течение дня делает 100 тыс. фиксаций, т. е. он «вырезает» из окружающего огромное количество картинок. Полезно попытаться вспомнить, что же за день было воспринято. После такой попытки легко прийти к выводу, что мы на мир смотрели пустыми глазами. Но огорчаться не следует. Если бы нам показали все увиденные за день картинки, то мы бы их, несомненно, узнали.

Может показаться, что пространство языков, изображенное на рисунке, избыточно, так как не все языки нам знакомы. На самом деле оно недостаточно. Там, где указан язык образов, должно быть построено специальное пространство образных языков. В европейской культуре таких языков немногим больше десяти. К ним относятся послеобразы, т. е. следы ярких образов; образы сновидений, галлюцинаций; синестезии — сложные зрительно-тактильные или зрительно-слуховые образы; отраженные образы и образы порожденные — образы фантазии, воображения, образы сказок, мифов, науки. Нам представляется, что такого числа образных языков более чем достаточно. Но это не предел. В индийской культуре число видов зрительных образов свыше тридцати, и европейцы не могут перевести их классификацию на свои языки, поскольку не имеют соответствующего перцептивного опыта, а следовательно, и его языковых эквивалентов. Заслуживают специального описания, классификации и другие языки, указанные на рис. 14. Анализируя эту схему, полезно учитывать соображения Шпета: «Слово может выполнять функции любого другого знака, и любой знак может выполнять функции слова. Любое чувственное восприятие любой пространственной и временной формы, любого объема и любой длительности *может* рассматриваться как знак и, следовательно, как осмысленный знак, как слово. Как бы ни были разнообразны суппозиции «слова», специфическое определение его включает отношение к смыслу» [Шпета 1989: 381—382]. Это важнейшее положение означает, что «сфера смысла» имеет огромное число «входов». Заметим, что «осмыслены», не значит «омыслены», т. е. далеко не все знаки — «слова» осознаются, хотя и вносят свой вклад в смысловую сферу индивида.

Каждый из языков имеет свои правила употребления — свою морфологию, грамматику, синтаксис, которые для одних известны лучше, для других — хуже или совсем неизвестны. Например, мы знаем, что у некоторых есть внутренний «голос совести», «крик души», а каков их язык, словарь, можно только фантазировать. Голос совести можно подавить или прислушаться к нему. Если он подавлен, то человек оказывается глух и к голосу разума. Душа поет, радуется, ноет, болит, даже вещает. Но имеет ли она свой собственный язык или пользуется другими языками — остается загадкой.



Но даже когда нам известны язык и его грамматика, это автоматически не обеспечивает понимания. Нейронаука достаточно подробно изучила языки мозга, а их значение и смысл остаются такими же смутными, как язык дельфинов. То же нередко происходит и с родным языком. Человек, казалось бы, говорит грамматически правильно, а понять его трудно или невозможно. Аналогичное может происходить с хореографическим, иконическим, музыкальным, поэтическим языками. Для них существуют правила композиции, они могут соблюдаться, и тем не менее созданное в соответствии с ними произведение может не пониматься, не приниматься современниками, потомками или пониматься с большим запозданием. Каждый язык может быть красноречив или косноязычен.

Для понимания того или иного языка необходимо знать скрывающуюся за ним систему значений. Языку движений и действий соответствуют не только операциональные, но и эмоциональные, и предметные значения, языку образов — предметные и даже беспредметные, иррациональные (например, в сновидениях), вербальному — концептуальные или понятийные, языку мимики, пантомимики могут соответствовать и операциональные, и предметные, и концептуальные значения. Их переплетение в талантливой пантомиме вызывает эмоциональный отклик и порождает эстетические значения и соответствующие переживания. Предметы, утварь, орудия, понимаемые как текст, не имеют значения, а имеют назначение. Однако понимание их назначения невозможно без операциональных и предметных значений, складывающихся при их употреблении.

Для того, чтобы понимание произошло, текст, высказанный или прочитанный на каком-либо языке, должен быть воспринят, а его значения — осмыслены, т. е. переведены на собственный язык смыслов. Доказать или показать другому, что понимание случилось, далеко не просто. Это хорошо иллюстрируют, например, недоразумения на экзаменах. Для этого необходимо осуществить обратную процедуру означения построенных смыслов, что трудно и не всегда возможно.

Вероятно, для исследования и понимания жизни многих языков было бы удобнее, если бы с помощью каждого языка строилось свое отдельное описание или модель мира. Но тогда мы столкнулись бы со множеством моделей и трудностями их оценки в смысле полноты и достоверности описания мира. Подобное Вавилонское столпотворение не только языков, но и теорий и моделей происходит в науке. Для индивида более природосообразен и, видимо, правдоподобен другой вариант. Образ мира имеет, так сказать, множество входов, и этот образ не является исключительно зрительным, слуховым, вербальным, знаковым, символическим и т. п. Скорее всего, этот образ амодален, т. е. лишен цвета, запаха, вкуса и т. п. Иное дело, что мы этот образ иногда «окрашиваем» в багровые или розовые тона, представляем себе его чувственные характеристики.



Однако независимо от модальности/амодальности картины мира перед человеком стоит задача не только овладения языком, но и перевода с одного языка на другой. Трудности этого перевода хорошо иллюстрирует искусство. Если спросить у композитора, художника, скульптора, что он хотел сказать своим произведением, то, скорее всего, можно услышать: что хотел, то и сказал — слушайте, смотрите.

Подобные трудности наблюдаются не только в искусстве, в науке, но и во вполне обыденных ситуациях. Ж. Пиаже вспоминает замечательный эксперимент Пейперта: «А. Пейперт предлагал детям поползть, а затем описать движения рук и ног. Оказалось, что младшие испытуемые дают нереалистическое описание своих действий. Они говорят, например, что сначала продвигают вперед обе руки, а затем — обе ноги. Дети постарше все еще неправильно описывают то, что они делали в действительности, но их описания становятся более реалистичными. Они говорят, к примеру, что сначала переносят вперед правую руку и ногу, а затем левую пару конечностей. Даже среди 10—11-летних испытуемых только две трети правильно описывают движения при ползании. Прежде чем представить свои результаты на одном из симпозиумов, А. Пейперт попросил присутствующих поползть, а затем описать движения. Психологи и физики правильно проанализировали свои движения, тогда как математики и логики пришли к выводу, что вначале они передвигают вперед левые конечности, а затем правые» [Пиаже 1996: 129].

Этот эксперимент заставляет задуматься тех, кто, будучи загипнотизирован строгостью математических и логических доказательств, слепо доверяет математикам и логикам в более серьезных вещах, чем описание ползания. Несмотря на указанные трудности, перевод с языка на язык все же возможен. Иногда с потерями, а иногда и с приобретениями.

Переход от действия к образу, от образа к действию, от образа к слову, от слова к образу, от значения к смыслу, от смысла к значению и т. д. требует специальных и немалых умственных усилий. Максимальное напряжение требуется для перехода от идеи к образу, о чем давно писал А. Бергсон. Поэтому все утопии примитивны и похожи одна на другую. Антиутопии интереснее, хотя они могут быть столь же ужасны, как реализованные утопии.

В механизмах перехода от одного языка к другому остается много неясного. Психолингвисты предположили существование универсального языка-транслятора, с помощью которого происходит переход или перевод с одного языка на другой. Этот язык получил название языка глубинных семантических структур, образующих особое семантическое пространство. Есть ли он и как устроен — покажут будущие исследования. Не исключено, что под сомнение будет поставлена его универсальность. Более реален в этой функции язык движений, возможно, язык моторных



программ. Если амодальность образа мира может быть поставлена под сомнение, то амодальность моторных программ сомнений не вызывает. Моторные программы предшествуют и вызывают движения и действия, они регистрируются при восприятии, узнавании и воспроизведении зрительных и слуховых образов, при порождении образа и речевого высказывания, во время внутренней речи и т. п.

Разумеется, вопрос о переводимости с языка на язык является частью более широкой проблемы: каковы возможности языка означать, описывать мир. Л. Витгенштейн предложил образную теорию «об изоморфном отображении конфигураций вещей в мире в конфигурации имен (слов) в предложении. Сущность языка есть сущность мира — они имеют общую логическую форму. Однако она скрыта за грамматической поверхностной структурой реальной речи. Логическая глубинная структура постулируется как идеал, который проявляет себя в осмысленной речи, но, будучи мыслимым, он не может быть описан в языке» (см.: [Вригт 1992: 84]). Представляется, что проблема изоморфизма, поставленная Витгенштейном, может быть решена, если выйти за пределы вербального языка и рассматривать всю совокупность языков.

Подобный выход полезен и для обсуждения гипотезы Н. Хомского о наличии у человека врожденных глубинных (грамматических) структур. С его точки зрения, ничем иным нельзя объяснить невероятный прогресс в развитии речи ребенка. Хомский, разумеется, включает в «гипотезу врожденности сведения о месте и роли людей в социальном мире, природе, условиях деятельности, структуре человеческих поступков, воле, избирательности и т. д.». И все же, по его мнению, происхождение глубинных структур — тайна и, скорее всего, таковой и останется (см.: [Хомский 1972: 113]). Подобный пессимизм может быть уменьшен, если обратиться к языку движений, который начинает складываться прежде вербального языка. Давно доказано, что рука учит глаз если и не восприятию пространства, то предметности, восприятию фактуры предмета и, возможно, его формы. Можно предположить, что складывающийся язык движений служит основой формирования речи. Подобное предположение подтвердится лишь в том случае, если будет найдено сходство между *структурой* человеческого движения и речевого высказывания. Постановка такой задачи стала осмысленной, благодаря успехам, связанным с проникновением в структуру движения, которая оказывается подобной структуре высказывания. Возможно, что не за горами создание по аналогии со «структурной лингвистикой» — «структурной моторики». Остановимся на этом подробнее.

Огромный потенциал развития и сопутствующая ему поразительная глубина дифференциации живого движения были главным предметом многолетних исследований Н. Д. Гордеевой с коллегами, изложен-



ных в книге [1995]. Основной пафос этих исследований направлен против чисто механической трактовки движения и действия. В психологии издавна принято разделение компонентов или фаз действия: когнитивная, исполнительная и коррекционно-контролирующая. Последняя может быть названа и аффективно-оценочной. Первые две тоже не бесстрастны. Результаты исследований показывают размытость временных и функциональных границ между ними. В более широких структурах деятельности трудно однозначно локализовать тот или иной компонент. Они непрерывно соприисутствуют, дополняют друг друга, обмениваются своими функциями и временем. Их цементирует общая цель и единый путь. Микроструктурный и микродинамический анализ — основной методический прием, на котором построены исследования, — позволил на каждой фазе выделить волны и кванты действия, сохраняющие свойства целого. Это дало Гордеевой основания заключить, что не только молярная, но и молекулярная единица действия *гетерогенна* и содержит в себе когнитивные, исполнительные и оценочные компоненты.

Действие ведь тоже текст, который нужно научиться не только исполнять, но и читать. Мы не только прочитываем движения и действия, но и называем их двигательными фразами, высказываниями, кинетическими мелодиями. Путь к установлению структурного сходства слова и дела далеко не прост. Изучение движений требует не меньшей методической изощренности, чем филологическое и лингвистическое исследование.

Дополнительным аргументом в пользу возможного сходства моторных и лингвистических структур является тесная связь моторики со зрительным образом. Последний не статичен. Он дышит, меняется, скудеет, обогащается, перестраивается в собственных интересах и в интересах регулируемого им движения, действия. По отношению к его динамике введены термины «оперирование», «манипулирование образом» [Зинченко, Вергилес 1969]. Б. И. Беспалов [1984] установил сходство структур мануальной и визуальной моторики (движений глаз) в решении задач наглядно-действенного и образного (визуального) мышления. От визуального до вербального мышления — меньше шага. Не следует забывать и того, что в основе организации действия, оперирования вещами, манипулирования образами, игры словами лежит смысл соответствующей жизненной задачи. Равным образом не следует забывать и того, что между операциональными, предметными и концептуальными значениями, складывающимися в перечисленных формах активности, границы весьма и весьма условны.

Разумеется, положительное влияние развития «мелкой» моторики на становление речи было известно и ранее. Об этом писал Пиаже. Это издавна используется, например, в японской системе воспитания детей. Однако механизм такого влияния оставался скрытым. Возможность переноса (в старом добром смысле этого понятия, в каком оно использова-





лось в гештальт-психологии) моторных структур на вербальные, а потом и последних — на первые, приоткрывает тайну глубинных языковых и, соответственно, семантических структур. Более того, может быть, если удастся доказать структурное сходство моторного, визуального и вербального языков описания мира, придется пожертвовать красивой метафорой о Вавилонском столпотворении языков в человеческом познании и действии.

Анализ соотношения языков описания мира и человека свидетельствует не столько об их сосуществовании и переводимости (хотя бы частичной), сколько об их взаимной дополнительности при чтении «мира-текста» и «человека-текста». Анализ показывает также, что многообразие языков связано не столько с полнотой прочтения этих текстов, сколько с поиском языка, адекватного стоящей перед человеком задаче. Одна и та же реальность (ситуация) потенциально может быть описана посредством нескольких языков, каждый из которых в различной степени пригоден для решения задачи. Это означает, что каждый язык имеет свои границы, пределы как в смысле описания реальности, так и в смысле оперирования ею. Поэтому наряду с ознакомлением с проблемной ситуацией осуществляется поиск языка, на котором проблема имеет решение. Наиболее трудные для понимания, изучения и обучения случаи связаны с тем, когда для решения задачи необходимо ее описание на разных языках. Простейшим примером такой ситуации является планирование и осуществление предметного действия, когда его ситуация описывается на языке зрительных образов и слов, а состояние двигательного аппарата, свидетельствующее о возможности/невозможности его осуществления, — на языке мышечных ощущений. Несмотря на различие форм презентации ситуации и возможности действия, эти формы успешно сравниваются одна с другой и дают основания для принятия решения о целесообразности действия. Можно предположить, что сравниваются между собой не разно-модальные образы, а моторные программы. Зрительная система дает импульс к формированию образа-плана потребного действия, а кинестетическая система формирует моторную программу требуемого данной ситуацией действия. Их сопоставление оказывается возможным, так как они выражены на одном языке. Видимо, функции универсального языка-транслятора и выполняет язык моторных программ. Высказанная гипотеза нуждается в дальнейшей разработке и подтверждении.

### § 3. ЯЗЫК СИЛЬНЕЕ НАС

Наличие пространства языков, полный набор которых еще неизвестен, не вызывает сомнений. Несомненно и то, что по крайней мере с некоторых языков возможен перевод на другие. Этот перевод далеко не полный, не буквальный, но он возможен. Более того, при этом переводе зна-





ния не только не теряются, но и прирастают, приобретают новые формы. На рис. 14 стрелки указывают на возможную превращаемость языков друг в друга или их обратимость, обращаемость. Философы, лингвисты, поэты подчеркивают, что слово (знак) не совпадает с обозначаемым объектом. Наиболее отчетливо это чувствуется в поэзии. Р. О. Якобсон писал: «Поэтическое присутствует, когда слово ощущается как слово, а не только представление называемого им объекта или как выброс эмоции, когда слова и их композиция, их значение, их внешняя и внутренняя форма приобретают вес и ценность сами по себе вместо того, чтобы безразлично относиться к реальности.

Почему это необходимо? Почему необходимо особо подчеркивать тот факт, что знак не совпадает с объектом? Потому что, кроме непосредственного сознания тождественности знака и объекта ( $A=A$ ), есть необходимость непосредственного сознания неадекватности этого тождества ( $A$  не есть  $A$ ). Причиной, по которой существенна эта антиномия, является то, что без противоречия не существует подвижности знаков и связь между представлением и знаком становится автоматической. Прекращается активность и чувство реальности умирает» [Якобсон 1996: 118].

В приведенном отрывке выделено важнейшее свойство языков. Это их относительно самостоятельное от «мира-текста» существование, позволяющее нам говорить в свою очередь о мире языка или языков. Более того, только такая самостоятельность, а следовательно, и свобода дают нам чувство реальности «мира-текста» и возможность оперировать последним, быть активным по отношению к нему. В свете приведенного положения Якобсона важной задачей образования является не только обучение соответствиям между знаковыми системами и представлениями, но и профилактика их автоматизации. Предупреждение Якобсона расшифровывает вынесенные в эпиграф слова В. фон Гумбольдта о том, что «язык сильнее нас». Он может связывать нас с реальностью и экранировать от нее. Он может быть орудием общения и мышления, и мы можем быть орудием языка. Напомним слова Бродского, который настойчиво повторял, что не язык — орудие поэта, а поэт — орудие языка. Когда речь идет о поэте, это счастливый случай. Много хуже, когда человек становится орудием не живого языка, а догмы, штампа, воляпюка, мертвой буквы...

Какие из данной выше характеристики многоязычия, своего рода Вавилонского столпотворения языков, можно извлечь следствия? Мир, его объекты и картины описываются на многих языках. Один и тот же объект, описанный на одном языке, может узнаваться наблюдателем как один и тот же или, будучи описан на другом языке, как другой. Установление тождества или различий требует усилий, в том числе и обучения. Заученная вербальная последовательность действий не гарантирует их правильного выполнения. И наоборот: правильно выполняемое



действие с трудом передается другому лицу только в словесной инструкции. Чтобы убедиться в этом, попробуйте другому написать инструкцию по завязыванию галстука.

В этом нет ничего неожиданного. Каждый на своем опыте многократно убеждался, что знания и умения не совпадают. Я могу знать, но не уметь, могу уметь, но не могу объяснить, как я это делаю. Могу уметь показать, но не могу выполнить: «Два несравнимых между собой психологических состояния переживает человек, если он только *показывает* или если *выполняет* сам. У человека *показывающего* есть известная уверенность, есть легкость и нет той ответственности, которая лежит на человеке *делающем*. Благодаря этому показывать всегда легче, чем *делать* самому и *показ* почти всегда удается. Вахтангов владел психологией *показа* в совершенстве. Однажды, играя со мной на бильярде, он демонстрировал мне свою удивительную способность. Мы оба играли неважно и довольно редко кляли в лузу наши шары. Но вот Вахтангов сказал: — Теперь я буду тебе показывать, как нужно играть на бильярде! — и, переменив психологию, он с легкостью положил подряд три или четыре шара. Затем он прекратил эксперимент и продолжал игру по-прежнему, изредка попадая шарами в цель» [Чехов 1986, 1: 92]. Вахтангов «всем существом чувствовал разницу между психологией *режиссера* (показывающего) и *актера* (делающего). Он мог переключаться по желанию из *показывающего* в *делающего* и наоборот. Как показывающий, он приобретал уверенность, легкость и ловкость. Его чувство ответственности становилось свободным от эгоистического страха перед публикой и перед возможной неудачей» [Там же: 171]. Педагогика ведь сродни режиссуре. У К. С. Станиславского они вообще трудноразличимы. И педагоги, и режиссеры чувствуют и знают сложность психологических обстоятельств, лежащих за исполнением и показыванием.

Вернемся к взаимоотношениям языков. Осип Манделштам говорил, что нужно бы построить теорию знакомости слов. Аналогичным образом и языки могут быть более или менее знакомы не только человеку, но и друг другу. Есть языки далекие и близкие. Отношения и связи между ними могут быть естественными и искусственными. Искусственность доводится до абсурда при создании тайных шифров. Но есть вещи и более серьезные. Глаз отличает живое вещество от неживого, живое движение от механического (последнее он отличает за доли секунды), а язык может лишь зафиксировать отличное глазом, но не определить, поскольку наука не нашла еще удовлетворительного определения живого. Кстати, компьютер может воспроизвести, даже удовлетворительно имитировать живое движение, обмануть человеческий глаз, но не определить живое. Например, в советской науке многие годы бытовало столь



же бесспорное, сколь и бессмысленное определение жизни как способа существования белковых тел (Ф. Энгельс), и странным образом не замечалась фундаментальная характеристика (не определение!) жизни, данная А. А. Ухтомским: «Жизнь — асимметрия с постоянным колебанием на острие меча, удерживающаяся более или менее в равновесии лишь при устремлении, при постоянном движении. Энергический химический агент ставит живое вещество перед дилеммой: если задержаться на накоплении этого вещества, то — смерть, а если тотчас использовать его активно, то — вовлечение энергии в круговорот жизни, строительство, синтез, сама жизнь. В конце концов, один и тот же фактор служит последним поводом к смерти для умирающего и поводом к усугублению жизни для того, кто будет жить» [Ухтомский 1978: 235].

Приведенная характеристика жизни была высказана ученым в 1927 г., т. е. задолго до того, как физик И. Р. Пригожин стал работать над проблемой созидательной роли неравновесных состояний и вытекающей из этого необратимости природных процессов. Неравновесные состояния приводят не к вожделенному до сих пор для многих физиологов и психологов равновесию-гомеостазу, а к порождению нового. Ухтомский отмечал, что то, «что мы называем “физиологическим покоем” органов и организма, не есть само собой разумеющееся состояние бездеятельности “за отсутствием импульсов”, но представляет собой активную форму реакции...» [Там же: 279]. А вот поэтический образ «физиологического покоя»:

*В закрытыи глаз, в покое рук —  
Тайник движенья непочатый.*

О. Мандельштам

Чтобы убедиться в емкости характеристики жизни, данной Ухтомским, можно заменить в ней химическое вещество на информацию или — лучше — на знания, опыт, а живое вещество — на живое существо. Тогда мы получим характеристику жизни как асимметрию (а не гомеостаз), с постоянным колебанием на острие меча между познанием и действием, сознанием и деятельностью, опытом и его использованием и т. д.

Пространство языков необходимо не только из-за сложности, многокрасочности мира, но и потому, что, как указывалось выше, тот или иной язык больше пригоден для решения одних задач и меньше или вовсе непригоден для решения других. Разнообразие языков, создаваемых для описания мира или проблемных ситуаций, соответствует разнообразию задач, возникающих перед человеком. Можно попробовать перемножить три трехзначных числа, написанных римскими цифрами (если удастся вспомнить, как, например, написать 678), и после такой попытки исчез-



нет удивление, что за успешное решение подобной задачи несколько столетий тому назад в Европе присуждали докторскую степень. Сейчас эту степень получить значительно проще.

#### § 4. От языка к миру. ПРОБЛЕМА ПРЕДМЕТНОСТИ

В истории культуры новые языки возникали для решения новых задач, впрочем, здесь нет утилитаризма. Хороший язык оказывался пригоден для решения многих задач, возникших после его создания (например, расширение со временем задач, решаемых Булевой алгеброй). Следовательно, языки представляют собой не только средство описания и трансляции того или иного знания, но и орудие интеллектуальной деятельности. В науке различают многие виды мыслительной деятельности в зависимости от того, какой язык выступает в качестве ее доминирующего средства. Это сенсомоторное, наглядно-действенное, образное, вербальное, визуальное мышление. Оперирование и манипулирование тем или иным языком замещает оперирование вещами (которое далеко не всегда возможно). Подобное замещение таит в себе практически безграничное расширение степеней свободы оперирования и манипулирования отображенной в знаковых системах реальностью. В свою очередь, избыточная свобода оперирования часто слишком далеко уводит от реальности, в мир вымыслов, фантазий, мифов, утопий.

Постепенно мы подходим к наиболее интересному и трудному вопросу: как функционируют языки? Они функционируют не изолированно друг от друга, а взаимодействуют, сотрудничают, соперничают в описании мира, в разрешении проблемных ситуаций независимо от их взаимной переводимости/непереводимости, независимо от полноты и качества перевода. Каждый новый усвоенный (или построенный) язык меняет всю картину мира, меняет ее наблюдателя. Взрослый человек живет в словесно означенном, названном мире и никаким чудом не может вернуться к дословесному или бессловесному восприятию этого мира младенцем. Иное дело, что он может испытывать своеобразную прелесть недоназванного, недоозначенного мира, находясь вдали от культуры и цивилизации. Но он все равно их носит с собой, в своей памяти образов, действий, мыслей, страстей, т. е. в своей второй натуре. Когда же мы хотим увидеть мир сквозь какой-либо один язык, на наше восприятие оказывают влияние другие, которые могут выполнять функции фильтров или приставок-амплификаторов. С их помощью картина мира уточняется, углубляется, оттеняется, искажается и т. п. Кому-то наука, кому-то идеология ложится на глаза. Первый добивается чисто иллюзорной ясности, например, накладывая формулы на живое, текучее; второй, оскопляя действительность, добивается пагубной ясности.



Спасительно в таких ситуациях стремление вернуться от языка к реальности, осознание невозможности подобного чуда и надежда на него. Наступает усталость, пресыщение от языка (языков), да и от текстов, включаются механизмы перцептивной защиты. Появляется желание вернуться к первоначальному миру-тексту, к себе любимому, непосредственному, незамутненному. Или вырваться из себя? «⟨...⟩ Забыться и заснуть».

Видимо, все же возврат или отстройка от языка иногда случаются. Из потока времени вырываются живые мгновения, как бы лишённые прошлого и будущего. К таким мгновениям обращался или взывал Фауст: «Остановись, мгновенье, ты прекрасно». Остановленные мгновения порой становятся вечностью. Их остановке препятствует преждевременная категоризация, вербализация, наклеивание ярлыков на мир. В обыденной жизни мы ведь не столько воспринимаем мир, сколько его узнаем, не только сами уподобляемся миру, но и уподобляем его себе, видим лишь то, что ожидаем или хотим увидеть.

К числу языков относится и язык символов. Подлинный символ — это не сравнение, не сходство. Для психологии понимание символа чрезвычайно важно, поскольку сам человек — существо символическое. Он, как и любой символ, обладает внешним и внутренним, связь между которыми составляет проблему. П. А. Флоренский утверждал, что внешнее и внутреннее, их связи, взаимодействия, взаимоотношения могут быть удовлетворительно поняты лишь с помощью привлечения для такой работы понимания символа. Интересны по этому вопросу размышления Шпета: «В особенности опасны опыты выведения символа из «сходства». В основании сходства должно быть какое-то тождество — идеальное в действительном или в идеальном же. Может сходствовать эмпирическое с эмпирическим, действительное с действительным, идеальное с идеальным, но не действительное с идеальным. А таков символ всегда, во всяком символе *внешним* символизируется *внутреннее*. Через символ внутреннее есть внешнее, идеальное — реальное, мысль — вещь. Через символ идеальная мертвая пустота превращается в живые вещи — вот эти — пахнущие, красочные, звонкие, жизнерадостные вещи.

Питайся ими и молчи!

Символ — не сравнение, потому что сравнение не творчество, а только познание. Оно — в науке творчество, а в поэзии символ — творчество» [Шпет 1989: 412]. Добавлю, творчество, которым не должна пренебрегать наука, особенно гуманитарная. В психологии внешнее и внутреннее связаны друг с другом не «сходством», которое в этом случае от лукавого. Они связаны актами взаимного порождения — творчества. Внутреннее порождается внешним, а внешнее — внутренним в разнообразных формах знаково-символической деятельности, являющихся непременным условием человеческого развития.



Проблема адекватности «мира-текста» и языка его описания далеко выходит за рамки психологии и педагогики. И. Бродский в послесловии к «Котловану» заметил: «...Платонов говорит о нации, ставшей в некотором роде жертвой своего языка, а точнее — о самом языке, оказавшемся способным породить фиктивный мир и впавшем от него в грамматическую зависимость».

## § 5. ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЯЗЫКОВ

Важно понять и принять, что языки функционируют не изолированно. Они учат друг друга и их носителя. Они работают как единое целое. Иное дело — доминирование того или иного языка, связанное либо с предшествующим опытом, либо с характером задачи. Это хорошо иллюстрируется жестоким экспериментом, который поставила природа. Когда слепоглохому, учившемуся на психологическом факультете Московского университета, на экзамене попался вопрос об органах чувств, он начал с болевой чувствительности, потом перешел к вибрационной, осязательной и т. д. На последнем месте в его ответе оказались слух и зрение.

Вернемся к примеру «карта-путь» и «карта-обозрение». Каждое живое существо имеет или строит свой образ пространства, его геометрию. Соответственно имеется локомоторная, осязательная, зрительная геометрия. Есть геометрия даже акустическая, поскольку возможна довольно точная локализация пространственного положения предмета по звуку. Все это — виды естественной геометрии. Имеется геометрия и концептуальная, научная, в которой успешно работали даже слепые геометры, знавшие, конечно, о зрительной, оптической геометрии, но не переживавшие ее (скорее, переживавшие ее отсутствие). Естественная геометрия неизмеримо сложнее научной. В первой топология преобладает над метрикой, поэтому точное описание моторного, оптического, а тем более сенсомоторного полей человека, несмотря на имеющиеся успехи в подобных попытках, все еще составляет проблему для науки. Есть еще одна самая трудная геометрия (топология, география) — это символическая география нашей души. Отправляться в путешествие в глубины собственной души, заглядывать в ее мир, в ее колодец отваживаются немногие, боясь найти там Ад, Чистилище или потерянный Рай.

Языки, представленные на рис. 14, выполняют не только «академические» функции средств мышления, познания, описания мира (миров), его воспроизведения, схематизации, но и практические, связанные с его преобразованием и действием в нем. Большинство языков полифункциональны: они могут быть средством общения, познания и действия.

Возвращаясь к вопросу о переводе с языка на язык, скажем, что такой перевод требует не только усилий. Он не может быть осуществлен непо-



средственно. Роль посредников выполняют действия, смыслы, значения, символы. Посредник нужен даже тогда, когда выполняется перевод в пределах одного языка, например внутри языка зрительных образов. Если человеку надеть очки, переворачивающие верх-низ, то при пассивном поведении возникает и усиливается чувство ирреальности мира. При активном поведении, которое, разумеется, затруднено, картина мира перевернется к исходу второй недели ношения очков («инвертоскопов»). Здесь посредником или оператором преобразования окажется действие, с помощью которого произойдет перешифровка операциональных и предметных значений и восстановление чувства реальности мира. Таким же оператором-медиатором оказывается слово, облегчающее восприятие двойственности изображений в классических картинках «профили–ваза», «теща–невеста».

С помощью действия же происходит перевод осязательной геометрии в оптическую. Например, когда слепорожденным в зрелом возрасте удаляют катаракту, они на первых порах не могут зрительно оценить простейшие ситуации: пересчитать несколько карандашей, отличить круг от квадрата. Здесь рука выступает учителем глаза. Обучение настолько сложно, что полноценное пространственное восприятие у них так и не складывается. Мир им кажется плоским. Многие оперированные отказываются от зрительной картины мира, они вновь надевают повязку на глаза. Известны случаи, когда прозревшие, не сумев приспособиться к видимой картине мира, кончали жизнь самоубийством.

Пространство языков, представленное на рис. 14, можно уподобить скелету, обрастающему плотью знаний, или древу познания, плодами которого являются знания о мире и о себе. Могут быть найдены и другие образы. Возможен образ осьминога, щупальца которого не только охватывают мир снаружи, но и проникают внутрь него, обеспечивая видение изнутри.

Образ пространства языков, с помощью которых мы читаем, описываем и конструируем мир-текст, может быть любым, тем более что мы пользуемся большинством языков, не отдавая себе в этом отчета, неосознаваемо. Они становятся орудиями, инструментами нашего познания и действия. Ведь мы же говорим, не отдавая себе отчета, — как (а иногда и — что). По словам М. Ростроповича, он на виолончели играет так же, т. е. безотчетно. Аналогичным образом мы пользуемся языками. Все наше внимание занято предметным содержанием, а не формой, с помощью которой оно выражается. Конечно, имеются специальные ситуации, даже виды деятельности, предметом которой является язык, форма выражения содержания. Эту форму — язык — нередко называют материей нашего знания и сознания.

Неосознанность усвоения, построения, функционирования многих языков (о существовании некоторых мы даже не подозреваем или подо-





зреваем, как в случае экстрасенсорики, но не знаем носителя) не уменьшает их вклада в формируемую нами картину мира и образа себя. Этот неосознаваемый (безотчетный, неотчетливый) уровень представляет собой фон любого познавательного процесса, исполнительного действия, творческого процесса или акта. При всей неосознаваемости процесса получения результата сам он представляется индивиду непосредственно понятным, очевидным, достоверным. Хотя достоверность может обосновываться маловразумительной ссылкой на интуицию.

Влияние какого-либо языка на восприятие картины мира может быть вполне сознаваемым. Гёте следующим образом описывал итоги своего путешествия в Италию: «Мое внимание приковал к себе Микеланджело тем, что мне было чуждо и неприятно то, как воспринималась им природа, потому что я не мог смотреть на нее такими огромными глазами, какими смотрел на нее он. Мне оставалось пока одно: запечатлеть в себе его образы... От Микеланджело мы перешли в ложу Рафаэля, и нужно ли говорить о том, что этого не следовало теперь делать! Глазами, настроенными и расширенными под влиянием предыдущих громадных форм и великолепной законченности всех частей, уже нельзя было рассматривать остроумную игру арабесок... Пусть я был все тот же самый, я все-таки чувствовал себя измененным до мозга костей...» (цит. по: [Ухтомский 1978: 258]).

Теперь представим себе, что мы усвоили некоторое количество языков и худо-бедно, лучше или хуже научились читать мир-текст, начали строить знание о нем. Построение знания — это всегда испытание мира (своего рода экспериментирование над ним), которое одновременно есть испытание себя самого. Другими словами, познание — это всегда действие, дающее не только адаптивный или продуктивный результат, но и результат познавательный. Его условием, промежуточным и конечным итогом является порождение картины мира или собственного образа, метафоры, понятия, текста, конспекта, стенограммы.

Собственный текст — это не просто удвоение мира, не зеркало. Во многих отношениях он проще оригинала, а во многих — сложнее. При его создании «физика» языка (языков) соединяется со смыслами и значениями, с тем, что психолингвисты называют субъективной семантикой.

Образ мира, создаваемый человеком, не только полнее, глубже, шире, чем требуется для решения сиюминутных жизненных задач. Он принципиально иной, чем отраженный в нем мир. Человеку мало того, что мир неисчерпаем для познания, что создание его образа требует всей жизни. Человек строит образ не только реального, но и вымышленного мира (возможных миров), и иногда поселяется в нем. Сегодня появилась возможность не утруждать себя такой достаточно трудной работой, а довольно





легко переселяться в виртуальную реальность, создаваемую компьютерами.

Значит, образ мира, при всей его неполноте и возможной неадекватности оригиналу, избыточен в том смысле, что содержит в себе то, чего в мире нет, еще не случилось, содержит даже то, чего не может быть никогда. Образ мира имеет в своем составе не только прошлое (часто ложно истолкованное), но и хорошо или плохо предвидимое (потребное или непотребное) будущее.

Возможность превратного восприятия прошлого, настоящего, построения фантазий, утопий, возможность помыслить любую чушь приводит к обнадеживающему выводу. С помощью языка (языков) мы не просто можем верно или неверно прочесть мир-текст. Мы можем освободиться от рабской зависимости от мира. По мере овладения языками в мир-тексте увеличивается число читаемых страниц, расширяется контекст, и мир-текст превращается в гипертекст со всеми вытекающими из этого понятия следствиями. Уже не «текст читает нас», а мы читаем его, т. е. не только вычитываем, но и вчитываем в него. Не только вычитываем и вчитываем, но и пишем свой собственный дневник.

Благодаря языку мы расширяем число степеней свободы для своего познания и действия, освобождаемся (хотя бы относительно) от таких суровых определений человеческого бытия, как пространство, время, даже социум. Сам язык — это не знание (хотя его нужно знать, может быть, даже не столько знать, сколько владеть им), а инструмент общения, усвоения, мышления, порождения нового знания, его сохранения, развития и трансляции, в том числе и самому себе. Трансляция самому себе — это перевод значения на язык смысла. Такой перевод представляет собой исходный, базисный уровень понимания и даже нормального образования. Смысл — это еще одно неопределимое понятие. Трудность его определения (а попыток было достаточно) состоит в том, что он представляет собой первое, или главное, измерение человеческого сознания и бытия. Первое — по сравнению с упомянутыми пространством, временем, социумом. В принципе все языки, указанные на рис. 14, должны выполнять главную функцию — функцию трансляции смыслов. На самом деле они столь же успешно транслируют смысл, сколь и маскируют, скрывают, затемняют его. Это издержки невозможности непосредственного восприятия и трансляции смысла, невозможности извлечения смысла помимо языка, невозможности восприятия чистого или «голового» смысла.

Слабым аналогом восприятия такого смысла являются наши, по словам И. М. Сеченова, «темные» ощущения от внутренних органов: телесный комфорт («блаженство тела»), дискомфорт, боль, которые мы далеко не всегда точно локализуем, словесно означиваем. Подобные же



трудности мы испытываем при попытках означивания своих душевных состояний.

Нельзя сказать, что задача непосредственного восприятия, ощущения, чувства смысла вовсе неразрешима. Такое достигается на уровне высочайшего мастерства, когда смысл извлекается как бы помимо языка, на котором он выражен. Субъективно это производит впечатление мгновенного охвата сложной ситуации, озарения, открытия и пр. Но для понимания происшедшего, а тем более для доказательства себе, а потом и другим необходимо вновь обращаться к языку. Озарение — это исключительное состояние, редкость, радость, счастье. В последнее время высказываются правдоподобные, хотя и труднодоказуемые гипотезы о том, что образ, картина мира младенца синестетичны, полимодальны. Следы синестезии сохраняются в восприятии взрослого человека, например, «малиновая ласка», «желтая зависть», «красное нетерпение», «зрячих пальцев стыд», «осязание мучительного и зыбкого образа» и многое другое у Мандельштама. Усвоение различных знаковых систем может приводить к тому, что образ мира становится однотонным, как после длительной сенсорной депривации. Возвращение к богатству его чувственных качеств требует усилий. Лишь немногие способны, читая ноты, слышать музыку. Конечно, при усвоении знаковых систем мир распрямляется, но без них невозможно его более полное опредмечивание, достигаемое озарением. В нем участвуют все культурные и природные сущностные силы человека. В обычных ситуациях человек вынужден, порой безуспешно, доискиваться смысла, докапываться до него, чтобы понять происходящее. Еще труднее его выразить. Давно известно, что дар видения, дар понимания и дар выражения не совпадают.

До сих пор преимущественно рассматривалось участие всей известной и неизвестной, изученной и неизученной совокупности языков в познании и, частично, в действии. В сторону общения делались лишь некоторые указательные жесты. Однако, если столь велика роль «внелингвистических явлений» (заметим, что невербальные языки лингвисты относят к категории внелингвистического) в познании, то их роль должна быть значимой и в человеческом общении. Подобное участие лингвисты стали признавать не очень давно. Их можно понять, так как у них достаточно проблем с бесконечным поражающим многообразием языков мира. И все же они осознали проблему участия невербальных средств в коммуникации и дали ему название «пресуппозиций». Вот как характеризовал их В. А. Звегинцев: «В самых общих чертах под пресуппозициями стали понимать «скрытый» подтекст, который не только наличествует в любом тексте, но и оказывает решающее влияние на построение текста. Такой подтекст образуется общими для всех участников речевого акта знаниями самого разнообразного порядка: соци-



альными, профессиональными, бытовыми, этическими, политическими, логическими и т. п. Говорящий всегда строит предложение с учетом этого общего фонда знаний, которые обеспечивают правильное понимание высказываний и вместе с тем позволяют экономно пользоваться языком. Проблема пресуппозиций, как видим, состоит в установлении того, каким образом внелингвистические явления входят в содержание языковых образований (слов, предложений, связного текста — дискурса), преобразуясь в лингвистические. Так, наука о том, как человек говорит, становится также наукой о том, как (и почему) человек молчит (или, точнее, умалчивает)» [Звегинцев 1996: 40].

Сначала об умолчании. Бродский в Нобелевской лекции говорил, что его ощущение большой неловкости и испытания «усугубляется не столько мыслью о тех, кто стоял здесь до меня, сколько памятью о тех, кого эта честь миновала, кто не смог обратиться, что называется, «урби эт орби» с этой трибуны и чье общее молчание как бы ищет и не находит в нас выхода». М. Ю. Лотман и Ю. М. Лотман, комментируя эти слова поэта, пишут, что в них «четко прослеживается одна из философем Бродского: наиболее реально не происходящее, а то, что так и не произошло» [Лотман 1996: 734]. Бродский еще более решительно эпатировал реальность, утверждая, что реальность и сон — это тавтология, так как толкование сновидений начинается с толкования реальности.

Фигуры умолчания, еще неслучившееся, даже не имеющее названия не меньше влияют на наше общение, чем проговоренное и случившееся. О последнем иногда лучше и промолчать, помня, что слово — серебро, а молчание — золото.

На общение влияют многие «внелингвистические явления», к которым лингвисты относят почти все языки, упоминавшиеся в этой главе. Здесь важно подчеркнуть, что Звегинцев утверждал возможность преобразования внелингвистических явлений в лингвистические. Такая возможность должна быть поставлена на службу образованию. Желательно, чтобы учащиеся в более молодом возрасте, чем мольтеровский герой, узнавали, что они говорят прозой. Им нужно давать знания не только о тексте, но и о языках, на которых этот текст написан и выражает себя. В частности, объяснять, что человек извлекает смысл из мира-текста, переводит его на свой язык предметных, операциональных или вербальных значений. Процедура в целом носит название означивания смысла. Означивание смысла, построение знака и «размещение» его между собой и миром — это и есть Культура.

Заканчивая обсуждение вавилонского столпотворения языков, выскажу гипотезу относительно того, что их объединяет, помимо реальности, которую они прощупывают с разных сторон, и смысла, который извлекается из бытия. Каков механизм узнавания реальности, отображен-



ной или описанной на разных языках? Не только слово обладает внутренней формой. Она имеется и у языков движений, образов, знаков, символов, и других языков, представленных и не представленных на рис. 12.

Подобие и знакомость языков следует искать не в их внешних формах, здесь отличия одного от другого разительны. Их нужно искать в формах внутренних. Выше говорилось, что во внутреннюю форму слова входят движения (действия) и образ; во внутреннюю форму действия — слово и образ; во внутреннюю форму образа — действие и слово. Во внутреннюю форму символа (какова бы ни была его внешняя форма — вербальная, визуальная, предметная и т. п.) входят вещь и идея. Это и есть гипотетический механизм взаимного обогащения языков, обеспечивающий более полное и разностороннее прочтение мира-текста. Другими словами, языки гетерогенны. Переплетение их внутренних форм обеспечивает и облегчает переходы от одного языка описания мира-текста к другому языку описания и «общение» языков друг с другом. Согласно Шпету, во внутреннюю форму слова входят *чистый предметный остов* и подвижные логические формы. Видимо, они же входят и в языки движений и действий. Шпет предупреждал против отождествления внутренних логических форм и формальной логики. Первые остаются проблемой. Синкретизм — а возможно, это есть высшая логика, свойственная внутренней форме языка в целом и каждому виду языка в отдельности, — делает внутреннюю форму порождающей и новые языки, и новые тексты. Таким свойством формальная логика не обладает.

Ситуацию порождения новых текстов и обмена ими интересно обсуждал Ю. М. Лотман. Здесь имеют место особые механизмы и контакты и особого рода изоморфизм: «Поскольку имеется в виду не просто акт передачи, а *обмен*, то между его участниками должно быть не только отношение подобия, но и определенное различие. Можно было бы сформулировать простейшее условие этого вида семиозиса следующим образом: участвующие в нем субстраты должны быть не изоморфны друг другу, а изоморфны третьему элементу более высокого уровня, в систему которого они входят. Так, например, словесный и иконический язык рисованных изображений не изоморфны друг другу. Но каждый из них в разных отношениях изоморфен внесемиотическому миру реальности, отображением которого на некоторый язык они являются. Это делает возможным, с одной стороны, обмен сообщениями между этими системами, а с другой — нетривиальную трансформацию сообщений и процессов их перемещения» [Лотман 1992, 1: 18].

Внесемиотический мир, о котором пишет Лотман, — это мир-текст, так или иначе, в разных отношениях отображаемый в вербальном, образном, моторном и других языках, в их внешних и внутренних формах. Он, разумеется, помогает языкам узнавать друг друга не только непосред-



ственно, благодаря одновременному участию разных языков при формировании полимодального, многокрасочного образа мира, но и опосредованно через этот уже сформированный образ. Поскольку в его формировании участвует также и слово, то интегральный образ мира (вне семиотической реальности) можно назвать образно-концептуальной моделью этого мира. Поскольку она уже сложилась, сформировалась, то для ее узнавания, актуализации не нужно участие всех языков, с помощью которых она сформировалась. Это возможно благодаря тому, что в глубине каждого из них имеется нечто подобное, изоморфное как вне семиотической реальности, так и интегральному образу или образно-концептуальной модели. Таким общим может быть «предметный остов», предметные, операциональные значения, подвижные логические формы образа, слова, действия... Благодаря этому их внутренние формы становятся проницаемыми друг для друга, что и обеспечивает обмен или внутренний диалог между ними. Здесь мы имеем аналогию с диалогом внешним, который затруднен или невозможен при полном несовпадении внутренних форм слова у его участников. Его налаживанию помогает обращение не только к вне семиотической реальности, о чем писал Лотман, но и к реальности вполне семиотической, к интегральному образу мира, к образно-концептуальной модели мира, которая богаче и шире внутренней формы слова.

Так вне семиотическая реальность — потенциальный мир-текст — превращается во вполне семиотическую реальность, в интегральный образ мира, автономизирующий от реального мира, приобретающий порождающие свойства. Образующийся мир семиотической реальности — мир языка — становится способным порождать новые миры, которые порой оказываются более реальными, чем сама реальность. Но этот сюжет выходит за пределы обсуждения вавилонского столпотворения языков в сферу смысла миров-текстов-реальностей, созданных человеком. Именно смысл помогает различать и примирять противоречия разных текстов между собой и с миром. Обсуждению сферы смысла посвящена следующая глава.

## ГЛАВА 8

### ПОРОЖДЕНИЕ И МЕТАМОРФОЗЫ СМЫСЛА: ОТ МЕТАФОРЫ К МЕТАФОРМЕ

*В ней — наше зеркало. Смотри, как схожи  
Душевный мир и радуги убранство!  
Та радуга и жизнь — одно и то же!*

И. В. Гёте

*Смысл есть жизнь. Моя жизнь.*

А. Белый

Проблема смысла одна из самых трудных и неопределенных в психологии. В то же время смысл — самое реальное в человеческом бытии, возможно, еще более реальное, нудительное, когда бытие абсурдно и лишено смысла.

Опыт показывает, что нередко люди, далекие от психологии, справляются с концептуальной неопределенностью смысла значительно лучше, чем причастные к ней. Это происходит потому, что человек удовлетворяется ощущением, как правило, безошибочным чувством наличия смысла и не слишком хлопочет о его рационализации и концептуализации. Непрояснимость смысла не означает его отсутствие. Автор решил, что неопределенность и тайна смысла могут быть уменьшены, если к ощущению и чувству прибавить метафоры, аффективно-когнитивные образы, мотивирующие представления смысла. Насколько предлагаемая автором игра в метафоры смысла приблизит к пониманию, а возможно, и к его концептуализации, судить читателю.

Слово «душа», когда-то бывшее главным словом психологии, почти не используется психологами. Оно постепенно вытеснялось и заменялось другими главными словами: ассоциация, гештальт, реакция, рефлекс, поведение, ориентировка, установка, значение, переживание, действие, деятельность, сознание (бессознательное) и др., которые ожидала та же участь, что и слово «душа». Все они в свое время наделялись гипертрофированными значениями и глобальными смыслами. Потом, со временем,



они становились рабочими терминами с весьма ограниченными функциями, значениями и смыслами. Поскольку поиск главного слова продолжается, попробуем сделать таким словом слово «смысл», так как именно он витает над каждым из перечисленных слов и, более того, влетает в их внутреннюю форму. К тому же смысловоразличимость мира предшествует всякому его означиванию.

Напомню, что А. А. Ухтомский определял жизнь как требование от бытия смысла и красоты. Такое требование реализуется благодаря постоянному устремлению, постоянному живому движению, направленным в том числе и в неизвестность. Поэтому-то жизнь состоит в том, чтобы быть больше, чем жизнь; имманентное в ней трансцендирует само себя. Х. Ортега-и-Гассет, приводя это высказывание Г. Зиммеля, говорит, что жизненные функции, помимо своей биологической полезности, обладают собственной ценностью, наделены смысловым и духовным изменением [Ортега-и-Гассет 1991: 20—21]. Хотим мы того или не хотим, мы взыскуем смысла от бытия, ищем его, стремимся к нему, вычитываем его из бытия, вчитываем в него, в конце концов, конструируем свой мир смыслов и не спешим его манифестировать. Г. Г. Шпет в книге «Явление и смысл» писал, что «само содержание жизни одушевляется через открывающиеся в нем значения, но и через тот внутренний смысл, благодаря которому возникает в нас чувство собственного места в мире и всякой вещи в нем... Бытие есть бытие не только потому, что оно констатируется, но оно должно быть и оправдано, но это оправдание не в законах его, а в его осмысленности, — здесь также имеет свой глубокий смысл сказанное по другому поводу: “А если законом оправдание, то Христос напрасно умер”...» [Шпет 1914: 217—218]. Закон законом, но и голова на плечах — тоже не помешает. Э. Эриксон характеризовал целостность эго (*ego integrity*) как «переживание опыта, который передает некий мировой порядок и духовный смысл, независимо от того, как дорого за него заплачено» [Эриксон 1996: 376].

Смысл относится к нашим первичным тревогам (П. Тиллих). Последние пристекают от нонсенса, бессмыслицы, абсурда. Бытие без смысла — не бытие, а существование: смысл укоренен в бытии, бытиен и со-бытиен по своей природе, хотя и способен подняться над ним. Мы в мире, и мы *приговорены* к смыслу (М. Мерло-Понти). Приговоренность к смыслу есть приговоренность к действию, притом к действию (и к переживанию), порождающему смысл и преобразующему существование в бытие. Смысл жизни, писал С. Л. Франк, нельзя «найти в готовом виде раз навсегда данным, уже утвержденным в бытии, а можно только добиваться его осуществления. Ибо смысл жизни не *дан*, он *задан*. Все “готовое”, все существующее вне и независимо от нашей воли и от нашей жизни вообще есть либо мертвое, либо чуждое нам и пригодное разве в



качестве вспомогательного средства для нашей жизни» [Франк 1992: 98]. Франк заключает: смысл, принадлежащий нашей жизни, сам должен быть живым. Нахождение смысла и фиксация его в том или ином символе есть основа идентификации индивида. Хотя, конечно, последняя возможна и без осмысления символов.

Предложение сделать слово «смысл» главным словом психологии не должно восприниматься как совершенно неожиданное в контексте культурно-исторической психологии и в свете научной биографии Л. С. Выготского. Приведу три примера.

1. «Психологию искусства» Л. С. Выготский начинает с анализа эстетической реакции, а заканчивает поисками «второго», скрытого смысла «Трагедии о Гамлете» — молчанием, как бы «впаданием» в «пропасть смысла».

2. Анализ сознания он начинает с его определения как «рефлекса рефлексов», а заканчивает характеристикой «переживания переживаний» как единицы его анализа и утверждением о смысловом строении сознания человека (последнее не больший комплимент, чем *homo sapiens*).

3. «Мышление и речь» Л. С. Выготский начинает с характеристики значения как единицы анализа речевого мышления, а заканчивает гимном смыслу, вовсе забывая в последней блистательной главе «Мысль и слово» о значении.

Я бы обозначил путь Л. С. Выготского в психологии как путь к смыслу. В упомянутой главе он писал, что за мыслью стоит аффективная и волевая тенденция. Он действительно обладал тем, что Г. Марсель называл волей к толкованию, не довольствующейся поверхностным смыслом, и стремящейся искать более глубокий смысл, скрытый за ним: «Особенность смысла в том, чтобы раскрываться лишь тому сознанию, которое само раскрывается, чтобы его принять; неким образом смысл есть ответ на определенное ожидание, причем активное и настойчивое, или, точнее говоря, ответ на требование (*exigence*). Иерархия смыслов зависит от иерархии требований» [Марсель 2006: 127—128]. Заметим, снова требование, как в формуле жизни А. А. Ухтомского; и ответ на ожидание, подобный ответу на вопрос, как в определении смысла у М. М. Бахтина. Значит, смысл — это ответ на ожидание, установку, требование, одним словом, на вопрос, в том числе заданный самому себе. Он ищется, конструируется или приходит сам, что случается, но не часто. Помимо воли и требовательности к смыслу, потребности в нем, которую В. Франкл считал главной, Творец должен обладать чувством активности выбора, своеобразным чувством смысловой инициативности (М. М. Бахтин). Необходима и настойчивость: *Лишь тот надкусит смысла плод, кто мыслит до конца* (Р. М. Рильке). Только такое открытое, активное, поступающее сознание





имеет смысловое строение. Поступающее — по М. М. Бахтину — значит вперед себя глядящее сознание.

Последователи Л. С. Выготского предпочли поискам смысла изучение деятельности. В предложенной А. Н. Леонтьевым структуре деятельности смысл явным образом не присутствует. Он оказывается производным от отношения мотива к цели и является, наряду со значением и чувственной тканью, одной из образующих сознания. В своих последних работах А. Н. Леонтьев писал, что смысл не в значениях, а в жизни, которая стоит за деятельностью. Н. А. Бернштейн (возможно, не без влияния А. А. Ухтомского и Л. С. Выготского) начинал анализ живого движения и действия со смысла двигательной задачи, который витает над ними и уточняется по ходу их осуществления. Живое движение — это ищущий себя (или себе) смысл, как память — согласно Спинозе — это ищущий себя интеллект. Иное дело, как далеко мы заходим в актуальном движении и в активном покое. С. М. Эйзенштейн, сталкивая образы средствами монтажа, достигал смысла и красоты, а иногда нарочито ужасного смысла. Его теория и практика оказали огромное влияние на развитие мирового кино, но слишком малое на психологию.

При всей важности смысла в жизни человека и человечества и многочисленности замечательных книг о нем приходится констатировать, что с определением понятия «смысл» дела обстоят не лучшим образом. Обычно смысл характеризуется в сравнении со значением. В классической логике значению соответствует понятие «объем», а смыслу — понятие «содержание». В лингвистике распространено различие К. Огдена — И. Ричардса: значение характеризуется как лексическое значение слова (языковое употребление), а смысл — как субъективный образ при понимании текста (речевое употребление). В определении смысла как такового имеются принципиальные трудности. Ситуация в некотором роде парадоксальна или даже комична. Представим себе треугольник Г. Фреге: его вершина — нуждающийся в определении термин «смысл». В левом углу — вещь — денотат или предмет, обозначаемый словом «смысл». Наконец, в правом углу — концепт, или понятие — сигнификат смысла, которое само синонимично термину «смысл» (см.: [Степанов 2004]). При таком подходе к определению понятия «смысл» он испаряется, что, видимо, чувствовал А. Белый, которому принадлежит носящее оттенок полезной тавтологии объяснение (не определение!) смысла: «Смысл — это со-мыслие, как совесть — это со-вестие, переход вести от одного к другому. Где этого перехода нет, там мы остаемся безвестными друг другу — бессовестными. Смысл — понятие отвлеченного смысла, взятого в круге всех понятий. Смысл жизни в со-мыслии, со-действии и в со-чувствии, в проведении ума в чувства (добавлю: и в приведении ума в чувство. — В. З.), чувства в волю и в руку, чтобы образовать круг.



Цель — отвлеченное понятие цельности. Цель — ощущение себя в целом, в ритме. Цель и смысл — в создании себе этого смысла и цели. И в этом создании возникают силы, которые показывают, а не доказывают нам, что мы в жизни. Отвлеченного мировоззрения, объединяющего цель и смысл жизни, быть не может» [Белый 1989: 175—176]. Благодаря смыслу и усилиям «мы приобретем, — оптимистически утверждает А. Белый, — соединение абстрактной головы и безголового сердца, мы обречем лик человека-творца» [Там же].

Важнейшую черту смысла отмечал А. Ф. Лосев, «размещавший» его в особой сфере бытия: «Сфера чистого смысла, от отвлеченного понятия до художественной формы, есть сфера *выразительного* смысла, т. е. такого, где помимо первоначального смысла играет ту или иную роль пребывание этого смысла в инобытии...» [Лосев 1998: 47]. Хотя и в «ино», но все же в бытии. Такой смысл В. Франкл назвал бы сверхсмыслом, непостижимость которого не делает бытие бессмысленным или абсурдным. Н. Л. Мухелишвили и Ю. А. Шрейдер предложили считать смыслом феномена (образа, текста, видимо, и понятия, и действия) внеположенную ему сущность, о которой этот феномен должен свидетельствовать. Если такая сущность отсутствует, то феномен абсурден [2000]. Значит, смысл не «внутри» феномена, а за ним или перед ним. Смысл в феномене непосредственно не представлен, он требует уразумения, вчувствования, интерпретации, толкования. Помимо логического, имеются и лингвистические подходы к проблеме смысла. Поучительно построение формальных моделей «Смысл↔Текст». Формализация оказывается возможной благодаря тому, что смысл рассматривается как инвариант всех синонимических преобразований, осуществляющихся при переходах от одного равнозначного текста к другому. Поскольку смысл не доступен прямому наблюдению, И. А. Мельчук констатирует и формализует семантические представления как сложные графы, вершины которых помечает символами «смысловых атомов», а дуги — символами связей между ними [Мельчук 1999: 10—11]. Автор признает, что он не умеет говорить о «незаписанных» смыслах. Между тем как в поверхностные семантические структуры, так и в глубинные, помимо смысла слов, входят смыслы образов и действий, которые еще ожидают конструирования соответствующих семантических представлений. Препятствием на пути их создания является слишком частая вербальная невыразимость смысла образа, действия или целого, гетерогенного, «синкретического» феномена, в который «на равных» входят слово, образ, действие, аффект. Указанная трудность заставляет обращаться к другим формам семантических представлений.

Чтобы не путаться в пространстве «трех сосен» треугольника Фреге, где не только испаряется смысл понятия «смысл», но и не достигается выразительность смысла, я собрал довольно богатую коллекцию мета-



фор, относящихся не столько к слову «смысл», сколько к самому (простите за тавтологию) смыслу [Зинченко 2006б]. Преимущество метафоры перед определением, помимо ее выразительности, состоит в том, что она характеризует не сторону, не часть, не срез целого: она сама целокупна, она не упраздняет, а сохраняет целое. Если нужны еще и другие оправдания полезности метафор, можно привести не слишком, правда, утешительное, но верное утверждение Л. С. Выготского: «Все слова *психологии суть метафоры, взятые из пространств мира*» [Выготский 1982—1984, 1: 369]. Добавим: из пространств мифа, искусства и пространств науки. Есть одушевляющие психологию метафоры: Эрос, Психея, Эдип, София, Мнемозина, Лета, Лорелея, а есть современные «мозговые» и компьютерные метафоры, делающие ее телесной. Поэтическая метафора — костюм мысли (Г. Г. Шпет), в нашем случае — мысли о смысле. Не только психология, но и все смысловое поле человеческого мироощущения и научного познания усеяно живительными и живучими метафорами. Метафоры и выражаемые посредством их смыслы живут значительно дольше теорий. В отличие от мироощущения, миропредставления, жизнепонимания и науки, мировоззрение усеяно идеалами (идолами) и надоевшими мертвыми утопиями и вечными истинами, что почти одно и то же. Живая метафора может служить важным шагом на пути к живому понятию, назначение которого состоит в схватывании вещи, поэтому заслуживает названия когнитивной, даже эпистемологической метафоры, часто имеющей символический характер.

В греческом языке метафора — это тележка для перевозки грузов. В культуре метафора — это «тележка» для переноса смысла. М. К. Мамардашвили настаивал, что метафора есть не только устройство нашего художественного воображения, а есть что-то *происходящее в жизни*. Он даже вводит термин «прожитая метафора» [Мамардашвили 1997б: 378]. Конечно, метафора, как образ и как другие феномены, не есть смысл. Она суть лишь выражение, свидетельство, потенциальный носитель смысла. Н. Л. Мухелишвили и Ю. А. Шрейдер, иллюстрируя эту мысль, говорят, что необходимо, например, осознать пропасть, отделяющую икону и смысл, передаваемый через нее. Это соответствует идее Г. Г. Шпета о том, что смысл не вещь, а *отношение* вещи (называемой) и предмета (подразумеваемого).

При всей интересности и полезности собранных метафор смысла, возникает вопрос, а что с ними делать? Образов оказалось не меньше, чем вербальных характеристик (определений) смысла (см.: [Леонтьев Д. А. 1999]). Конечно, каждая метафора выражает, несет смысл смысла, но как разложить этот пасьянс или как фрагменты пазла сложить в целую картину жизни смысла. Ясно, что картина должна быть динамичной, отражающей «живительную истину, не стоячую, как мелкая вода, а, как кровь,



струющуюся в самом процессе познания» (В. Набоков). *Так вечный смысл стремится к вечной смене / От воплощенья к перевоплощенью*, писал И. В. Гёте. О «текучести смысла» не уставал напоминать А. Белый. Но как найти его русло? М. К. Мамардашвили, обсуждая проблему сложности измерения вариативности смысла, говорил, что смысл сам по себе не завершен, он бесконечен. Поэтому вариативность смысла есть способ существования самого смысла [Мамардашвили 1997: 357]. Согласно Г. Фреге, смысл — это путь, которым мы идем к имени, видимо, к мысли и к понятию, с чем связаны трудности его определения. На этом пути понимания, прежде чем стать понятием, постигаемый смысл претерпевает ряд метаморфоз, которые фиксируются посредством тех или иных метафор. Их можно рассматривать как своего рода вехи на пути понимания. Метафора, конечно, целостна, иное дело, какой отрезок пути она охватывает. Ее использование помогает разрешить кажущееся противоречие между тем, что смысл дается сразу и целиком, и тем, что существуют волны, кванты, миги, капли, кристаллы, атомы смысла. Последние — не части смысла, а целые смыслы, характеризующие этапы пути к пониманию, которое не может надоесть и поэтому в принципе не имеет границ. Не все, что открывается на пути понимания, оказывается смыслом. Ж. Лакан советовал не смешивать цепочки смыслов с цепочками блажи, блаженства, наслаждения.

Таким образом, передо мной возникла задача анимации смысла, понимаемого как становление, для решения которой я воспользовался приемом А. Белого: превращение «роя» метафор в «строй». В качестве ключа к анимации я воспользовался сюжетом, который обозначил как «гетерогенез творческого акта», важнейшей частью которого является кристаллизация смысла — замысла [Зинченко 2006а]. Оказалось, что к этому сюжету имеют отношение не все собранные метафоры. По примеру Антуана Арто я «спустил с цепи» лишь те из них, которые имеют непосредственное отношение к жизни и приключениям смысла в моей версии анализа творческого акта. При этом пришлось деконтекстуализировать нужные мне метафоры с тем, что бы построить метаметафору (выражение К. А. Кедрова), образ движения, т. е. перевоплощений смысла. Деконтекстуализация метафор позволила синхронизировать их изображающую активность, представить в общей картине акта смыслопорождения (пути к смыслу) как бы симультанно. Она позволила автономизированным метафорам вступать в диалог, спор, согласие. Метафоры оказываются в некоторой семиотической сфере, они сами вступают в диалогические отношения и могут представлять собой благодарный материал для последующей рефлексии (истолкования) по поводу их взаимоотношений. Для меня примером такой работы были размышления М. К. Мамардашвили о психологической топологии пути, об особом,



вынудом из реального пространстве смысла и понимания. Он, вслед за М. Прустом, располагает ментальные, психологические события *не только в абстрактном Пространстве, но и воображаемом Времени, куда мы можем помещать не одно, а несколько наших путешествий одновременно* [Мамардашвили 1995: 519].

Новым ценностно-смысловым контекстом, в который вписываются метафоры смысла, является представление (метафора) Ю. М. Лотмана о семиосфере [1984], уточненное и расширенное В. П. Зинченко [1998]. Космогонические представления о семиосфере удовлетворяют требованию К. А. Кедрова к метаметафоре, которая отличается от метафоры, как метagalактика от галактики [1984].

Сейчас я попытаюсь сделать своего рода киносценарий или монтаж из некоторых метафор-образов смысла. Монтаж — именно в том понимании, которое принадлежит С. М. Эйзенштейну, «этому кинематографическому Гегелю», как его назвал Жиль Делёз. Со своей стороны скажу, что Эйзенштейн обладал огромным богатством — И. Бродский сказал бы: размахом — культурных ассоциаций. Поэт, кажется не без ревности, отметил, что замечательное обращение с метафорами Эйзенштейн подхватил не только у своих предшественников по ремеслу, но, в свою очередь, у поэзии. Последняя дает нам образцы виртуозной игры с метафорами и смыслами. Итак, согласно Эйзенштейну, достигаемое посредством монтажа столкновение образов рождает новый смысл. Он, используя музыкальную аналогию, писал, что каждый образ имеет доминантную тональность, а кроме того — обертона, определяющие его потенции к согласованию с другим образом и к созданию метафор. (Метафора возникает, когда два образа обладают одними и теми же обертонами.) Если нужна визуальная аналогия, то обертона можно представить, как витающее над образами «облако смысла» (Г. П. Щедровицкий) или окутывающую их «паутину смысла» (М. Вебер). В отличие от образа, из слова торчат «пучки смыслов» (О. Мандельштам). Ж. Лакан говорил, что означающая батарея языка дает нам бессвязную гамму смыслов. Метафора защищает нас от этой бессвязности. Ей помогают в этом виртуальные и гетерогенные внутренние формы слова, в которые входят образ и действие, омываемые «кровеносной системой смысла» (Г. Г. Шпет).

А теперь перейдем к сценарию-монтажу мыслимого фильма о метаморфозах, перевоплощениях смысла и порождении нового смысла. Меня вдохновляет то, что С. М. Эйзенштейн, размышляя об «интеллектуальном» кино, назвал монтаж «монтажом-мыслью». Хотелось бы, чтобы в предлагаемом монтаже проступало «лицо смысла» — эта персонифицирующая смысл метафора принадлежит М. М. Бахтину. Она созвучна утверждениям о возможности «эйдетики духа» (выражение Ж. Делёза) В. В. Кандинского и О. Мандельштама. Последний, например, писал:



*Духовное доступно взорам и очертания живут.* Феноменологическое описание событий духа, например обретения явления смысла, Ф. А. Степун называл «научным портретированием».

\* \* \*

Начнем анимацию с метафоры Э. Гуссерля: «Между сознанием и реальностью лежит поистине пропасть смысла». Такая же пропасть может лежать между проблемой и ее решением. Аналогом пропасти является расширяющийся по мере проникновения в него «колодец души», который может оказаться кратером, Адом, Чистилищем, Раем (М. К. Мамардашвили). Пропасть невозможно преодолеть в два прыжка. Мы падаем в пропасть, где порой открывается Ад, с девятью дантовыми кругами. Его непререкаемыми чертами являются гераклитовы вспыхивающие миры, пушкинский огонь, жар или гумбольдтовский «плавильный тигль» («melting — pot»), который упоминал и Л. Витгенштейн. В этом «котле cogito» (М. К. Мамардашвили) плавятся образы, понятия с их внутренними формами, в которые входят слова, действия, значения со своими смысловыми и эмоциональными обертонами. Плавится даже логика. Словом, — ахматовский «сор», мандельштамовская «тяжесть недобрая» и многое другое. В итоге волшебной алхимии из этой пропасти поднимаются испарения. Они склublяются и образуют хаотические туманности (Г. Г. Шпет), облако мысли (Л. С. Выготский) и упомянутое облако смысла. Это некое общее облако, ибо всякая не пустая мысль есть мысль о смысле (Г. Г. Шпет). Дж. Апдайк по поводу поэзии И. Бродского говорил о возгонке смысла. Обращу внимание на то, что уже в первых метафорах материя смысла, заполняющая собой пространства, находится вне человека: *Что делать, самый нежный ум весь помещается наружи,* — писал О. Мандельштам. Об этом же А. А. Ухтомский: «Ум, беременный идеей, как темной тучей...» Имеется и альтернативный возгонке смысла вариант. В колодце души с плавильным тиглем соседствует «кузница души», в которой выковывается смысл. Дж. Джойс говорил, что в кузнице души выковывается несотворенное сознание своего народа. Рядом с наковальней можно представить себе философствующего молотом Ф. Ницше, выковывающего свою версию сверхчеловека. (Как бездушно орудовали серпом и молотом большевики, лучше не вспоминать.)

Возможно, именно в пропасти смысла писатель находит ту таинственную точку, откуда сквозь пар пробивается лучеиспускание мифа. А. Белый говорил, что если у писателя нет этой таинственной, у Т. Элиота — спокойной, точки рожденья сюжета, то он не писатель. Кто знает? Может быть точка, вокруг которой склublяется смысл, находится наверху? Так или иначе, по Л. С. Выготскому, такое облако (или темная туча) пролива-



ется дождем слов. Конечно, не только слов, так как смысл и мысль манифестируют себя также в образах, в действиях, кстати, не только реальных, но и виртуальных, еще не обнаруживших себя в исполнении. Это могут быть «эмбрионы словесности» (Г. Г. Шпет), «немая речь», или ее «невербальное внутреннее слово» (М. К. Мамардашвили), зародыши схем и программ актуализации возможных образов и действий. Возможно, это «парящее действие» романтика Новалиса. Обозначим их удачной метафорой А. Белого — «капли смысла». И. А. Мельчук говорил об атомах смысла, а Ю. М. Лотман — о ядрах смысла, мерцании смысла. Будем говорить о мерцающих и пульсирующих каплях или кристалликах смысла. Такие мерцания могут вызываться либо внешним, либо внутренним, либо обоими источниками света. Когда свет усиливается, наступает озарение и появляются «волны смысла» (О. Мандельштам), затем возникает радуга смысла, соединяющая края пропасти. Напомню В. Гёте: *И свет блеснул, — и выход вижу я: / В д е я н и и начало бытия*. Мерцания смысла имеют самостоятельную ценность, независимую от его дальнейших метаморфоз. Д. Быков в книге о Булате Окуджаве приводит высказывание Давида Самойлова: «Слово Окуджавы не точно. Точно его состояние», — и следующим образом комментирует его: «Но в этом и заключается поэзия особого рода, по-окуджавски универсальная: ничто не названо — на все указано. Ничто не описано — все затронуту. Песни Окуджавы — подлинно обо всем и ни о чем? Смысл не то, чтобы отсутствует — он мерцает» [Быков 2009: 306].

Радуга смысла, его многоцветие — это замечательная метафора Андрея Белого. Приведу его описание: «Вместо абстрактного определения истины мы имеем конкретное определение ее: смысл ее динамичен; беспрерывно растет; непрерывный рост смысла относится к мигам смысла; к ритмическим жестам своим... процесс нарастания смысла беспрерывен, текуч: в нем отдельные смыслы суть капли: радуга возникает из них — это смысл. Или истины — нет, или истина — жестикуляция смыслов. Учение о динамической истине предполагает ее, как текучую истину: как форму в движении; представление о форме в движении — представление об организме; организм — текучее многообразие в нераздельном; единство в нем целостность; элементы же вне ее суть пустые застывшие формы; представленье о двух половинах действительности (мира и мысли — В. З.) в познавательном акте обусловлено нераздельной целостностью их» [Белый 1991: 23—24]. Внимательный читатель обнаружит в этом отрывке замечательную жестикуляцию смыслов, мастером который был А. Белый. Когда две половинки действительности разорваны в том или ином подсознательном акте, возникает пропасть смысла и требуется нелегкий новый познавательный акт (интуиция, творчество и т. п.), который иногда порождает соединяющую их радугу смысла.





Впадая в пропасть смысла, т. е. в плодотворный кипящий и бурлящий хаос, затем, впадая в понимание, чудесным образом перевернувшись, выход видишь наверху и оказываешься в другом мире на вершине радуги смысла. Таково путешествие руководимого *поэтом* Вергилием Данте: пройдя сквозь *сумрачный лес* смыслов все круги ада, он оказался наверху и показал нам ослепительную радугу смысла, которой является «Божественная комедия». Она настолько ослепительна, что все ее многоцветие человечество раскрывает для себя лишь постепенно, в меру того, как оно развивает образное мышление (см.: [Мандельштам 1987]).

Может быть, прав Ф. Ницше, говоривший, что человек — это единственное живое существо, которое падает вверх. По поводу этого заявления трудно удержаться, чтобы не сказать: «Его бы устами, да мед пить». К несчастью, далеко не каждый способен воспрянуть, а тем более — воспарить. Не будем о грустном. Важно, что падение в пропасть, возгонка смысла и подъем по духовной вертикали — это не различные разделенные во времени акты, а единый синхронистический акт вдохновения, в котором слиты претерпевание, преодоление, овладение, осознание, понимание и переживание, то есть различные формы работы души со смыслами и значениями. М. К. Мамардашвили, анализируя и строя символику внутреннего пути, лежащего в глубинах души, тоже прибегал к метафоре радуги: «Представьте себе дугу, стоящую радугу, замыкающую две точки, отстоящие одна от другой. Символ пути у Пруста выступает именно как образ такой дуги, которая замыкает “путешествие”, путь движения в глубины самого себя. Это образ как бы разорванных частей единого целого, которые стремятся друг к другу и как бы запущены на воссоединение по захватывающей дух параболе. Странная парабола, которая и есть движение Данте, полет. И такая же парабола, замыкающая путь, парабола воссоединения, радуга — охватывает весь роман “В поисках утраченного времени”. Ее можно сравнить с гиперболической поверхностью Римана и движением по ней» [Мамардашвили 1995: 24].

Предложенное выше эпическое описание (надеюсь, не без элементов эстетики) метаморфоз смысла не должно вводить в заблуждение. Мыслительный акт требует от мыслящего напряженного усилия. М. К. Мамардашвили говорил о держании или удержании мысли о смысле в подвесе, в завесе между пропастями или безднами. Он говорил о держании как об удержании обоих концов Гераклитова лука. В. П. Визгин, интерпретируя смысл метафоры Мамардашвили, пишет, что такое держание «есть прежде всего удержание Целого, есть образ предельного напряжения и натяжения, связывающего разошедшиеся полюса Единого. Такое удержание вместе, в одной “связке” противоположностей обеспечивают разность потенциалов, создающую динамическое поле жизни и сознания... Поэтому фигура “держания” есть метафора жизни, а затем





уже сознания и с ним условий мышления и познания. Метафора “лука” у самого Гераклита была метафорой целостной жизни как жизни и смерти» [Мамардашвили 1996: 172—173]. А. А. Ухтомский, напомню, для характеристики жизни использовал метафору «острия меча». Жизнь удерживается на нем более или менее в равновесии лишь при постоянных колебаниях, устремлении и движении [Ухтомский 1978: 235]. Подобным образом человек колеблется между добром и злом, мыслью и действием, аффектом и интеллектом, бытием и существованием. На этом же острие сюрреалистическим образом балансируют два других — меч железный и меч духовный. Опыт показывает, что выковать последний значительно труднее. Мамардашвили неоднократно подчеркивает, что держать мысль может лишь человек собранный, который, как заметил Визгин, также причастен к метафоре лука, будучи хорошим лучником, сильным лукодержателем. Конечно, хорошо, когда пущенная стрела достигает цели. Ж. Делёз, комментируя размышления М. Фуко о мышлении, писал, что мыслить — означает всякий раз придумывать новое переплетение, всякий раз метать стрелу одного в мишень другого.

Вернемся к радуге смысла. Где же она находится? Вне, внутри расширившейся до размеров Вселенной души или одновременно и там и там? В последнем случае мы встречаемся с редчайшей гармонией и даже слиянием внутреннего и внешнего. Вся душа есть внешность, воскликнул Г. Г. Шпет. М. К. Мамардашвили вопросы «где» мало волновали. Поэтому он и прибегнул к топологии, характеризуя ее как науку о местах, о наиболее общих свойствах фигур в геометрии. Он использует топологию для описания пути в глубины самого себя и на этом пути находит или конструирует те или иные «места». Конечно, подобное и ранее встречалось в культуре. Э. Эриксон говорил, что тип целостности отдельного человека, развитый его культурой или цивилизацией, становится «вотчиной души», гарантией и знаком моральности его происхождения. Он ссылается на Кальдерона: *«...» но честь / Есть вотчина души*. В переводе К. Бальмонта это звучит: *Честь — место, где душа сияет* ([Эриксон 1996: 377]; см. также примеч. переводчика). Поэтому-то честь нужно беречь смолodu.

Не знаю, как у читателя, а у меня возникает новый вопрос. Что делать с найденным или сконструированным смыслом? Выражаясь словами А. А. Ухтомского, как найти или как самому стать «заслуженным собеседником»? Кому и как сообщить *весть* — только найденный или уже воплощенный смысл? При всей, впрочем, далеко не всем понятной прелести одиночества, оно не может быть абсолютным.

Вновь прислушаемся к М. К. Мамардашвили, который идентифицировал *метафору* пропасти смысла с *одиночеством*: «Еще Августин говорил, что только *бездна с бездной перекликается*. Сначала человек дол-



жен *открыть бездну*, в свете которой он *один*, и никто не поможет, ни с кем сотрудничать невозможно. И вот, *через бездну* происходит дружба. То есть, я хочу сказать, что, понимаете, мы имеем друзей, если *заслуживаем*, то есть, я бы сказал так: *только одинокие* люди имеют друзей (...). Потому что: бездна *только* с бездной перекликается. Это как бы какой-то подводный или подземный ход или *ход «поверх»*. Там *прямого пути нет*. (...) Или *«подземные связи»*. Эти связи есть, если ты встал перед *бездной* и знаешь, что *ты один*. И никто не поможет, и нет *разделения* труда и кумуляции общих усилий быть не может» (1988). Приведенный отрывок взят из неопубликованной беседы М. К. Мамардашвили с В. А. Бондыревым — режиссером документального фильма об Эрнсте Неизвестном<sup>1</sup>. В 1989 году фильм «В ответе ль зрячий за слепца...» был показан на телевидении. Беседа закончилась в общем оптимистически: отвечая на вопрос, какой одной и главной теме он бы посвятил свое участие в фильме, Мераб сказал: «Тому, что *наша больная душа* пыталась, с одной стороны, *выразиться*, а с другой стороны — *стать. Стать! И все!* И больше ничего». В ходе беседы произносились и другие слова: «*С-быться!*»! «*Пре-быть!*»! «*Исполниться!*»! Со своей стороны могу сказать, что двум друзьям — заслуженным собеседникам — Э. Неизвестному и М. Мамардашвили это удалось в полной мере. Но какой ценой! Через два года, в 1990 г. Мераба Константиновича не стало.

Итак, мы от глубин души пришли к общению — собеседованию, к переключке, к вибрации, может быть, к резонансу душ, представляющих собой, если верить Ст. Малларме (и не только ему), ритмические узлы. Здесь уместно привести разъяснения Г. Г. Шпета, в каком смысле представления о «душе» могут (и должны) использоваться в психологии: «Я думаю, что к настоящему времени термин “душа” настолько уже очищен от метафизических пережитков, что им можно пользоваться, — в уверенности, что теперь и самые нервные особы умеют устоять против соблазнов навяглого очарования, — только усвоив термину некоторое положительное содержание вспомогательного для науки «рабочего» понятия — того, что физики называют “моделью”, сознавая нереальный, фиктивный смысл соответствующей “вещи”. Стоит только отрешиться от представления души как субстанции, чтобы тотчас отбросить и все гипотезы об ее роли как субстанциального фактора в социальной жизни. То же относится к термину “дух”. Только при этом условии оба термина в серьезном смысле могут толковаться как *субъект* (materia in qua) — чего от “духа” требовал Гегель» [Шпет 1989: 478]. Продолжая мысль Г. Г. Шпета, можно сказать, что душа есть связь имеющих место во времени актов,

---

<sup>1</sup> Автор признателен А. А. Пузырею за представленную возможность познакомиться с текстом этой беседы.



представляющих собой душевные явления, то есть материя, в отношении к которой допустимо применение средств топологии (ср., М. Цветаева: *Моя душа — мгновений след*). Такой же «материей» являются психологическое время и психологическое пространство, например, с мандельштамовским внутренним избытком последнего. Аналогичным образом, В. Хлебников мыслил язык как государство, но отнюдь не в пространстве, не географически, а во времени: «Какой-то идиотический Эйнштейн, не умеющий различать, что ближе — железнодорожный мост или “Слово о полку Игореве”». Поэзия Хлебникова идиотична — в подлинном, греческом неоскорбительном значении этого слова» [Мандельштам 1987: 211].

После этих разъяснений вернемся к порождению и перевоплощениям смысла. Одновременность нескольких наших путешествий в глубинах души похожа на собиране, стягивание трех цветов живого времени — прошлого, настоящего, будущего — в одновременность, в дление, в вечное настоящее, в фиксированную точку интенсивности — *punctum cartesianum*, в затмевающий вечность миг, в таинственную точку, в миг смысла, наконец, в Мегамиг. Согласно Мамардашвили, такие точки избыточны: «Бесмысленная в своей избыточности интенсивность вокруг них меняет смыслы нашей жизни. Смыслы нам доступны и понятны, а сами эти точки недоступны и непонятны» [Мамардашвили 1993: 33]. Может быть, такие точки представляют собой виртуальные единицы «интенсивной вечности» (П. Вирильо) и в них возможно соединение горнего и дольного, открытие смысла, возникновение духовных порывов, которые затем превращаются в текст произведения, поведения, жизни... Попадание в такие точки есть условие подъема по духовной вертикали, опосредованного *готикой слов* (метафора акмеистов). В кажущемся каламбуре А. Белого «Мне Вечность — родственница» открывается глубокий смысл. В таких, далеко не всегда магических, точках останавливается время, сжимается пространство, — *И вы, часов кремлевские бои, — / Язык пространства, сжатого до точки...* (О. Мандельштам), — уплотняется, кристаллизуется смысл. Мало этого: свертывается вселенское целое. Приведу по этому поводу описание Н. Кузанского (1401—1464): «Как сила человека человеческим образом способна прийти ко всему, так все в мире приходит к нему, и стремление этой чудесной силы охватить весь мир, есть не что иное как свертывание в ней человеческим образом вселенского целого» [Кузанский 1979, 1: 261]. Века спустя Б. Пастернак сказал: *Мирозданье — лишь страсти разряды, / Человеческим сердцем накопленной*. Заметим, не умом, а сердцем. По своему осмыслил и одушевил Вселенную Н. Заболоцкий:

*Я, как древний Коперник, разрушил  
Пифагорово пенье светил.*



*И в основе его обнаружил  
Только лепет и музыку крыл.*

Один из героев Ф. М. Достоевского мрачно заметил, что страдание — это единственная причина сознания. Об этом же Н. Заболоцкий: *И животворный свет страданья / Над нами медленно горел.* Хотелось бы думать, что светлые переживания тоже способствуют его пробуждению. Это вновь увлекательный сюжет хромотопии сознательной и бессознательной жизни человека. Пропать смысла, колодец души, да еще с находящимися там адом, плавильным тиглем, кузницей, котлом *cogito* — это, конечно, предельный случай. Но и награда — созданное произведение — стоит мук творчества, так как произведение оказывается живым. Следует помнить В. В. Кандинского: внешнее, не рожденное внутренним (или виртуально сложившимся целым), мертворожденно. И. Бродский предложил, казалось бы, более спокойный вариант — вариант без пропасти смысла. Он его сразу возвысил. Поэт отыскивает *горизонт по вертикали*. Хотя, судя по его поэзии (и жизни!) ему тоже не удалось миновать пропастей. Иное дело, что он не любил вспоминать об этом. Смысл сказанного в том, что глубинная и вершинная психологии одинаково важны. Одна невозможна без другой, а вместе они составляют одно целое. Вне бытийного и рефлексивного слоев сознания невозможно образование слоя духовного. Лишь взятые вместе все три слоя сознания составляют полифоническое, полноценное, открытое миру и смыслу сознание. Такое сознание не следует смешивать с фантомом мировоззрения.

В отличие от мироощущения, мировоззрению свойственны иллюстративность, декларативность, литературщина [Фаворский 1988: 218—219]. Когда не устанавливаются или исчезают органические связи между мироощущением и мировоззрением, появляется двойственность сознательного бытия, плюрализм совести, двоемыслие... Точно о мировоззрении, лишенном мироощущения, писал А. М. Пятигорский: «Это когда смыслы отражаются человеком, то есть, когда они не проходят через него. В мировоззрении смыслы теряют свою онтологичность, но не приобретают свою персонологичность, ибо они не прошли через личность» [Пятигорский 2004: 340]. А. Н. Леонтьев, много внимания уделявший проблеме личностного смысла, возражал Л. С. Выготскому по поводу порождающей смысл способности переживания и связывал его возникновение с сознательной деятельностью (см.: [Леонтьев Д. А. 1999: 80—85]), которая должна была бы уже содержать его, поскольку она по определению есть осмысленная деятельность. Конечно, трудно спорить, что в сознательной, осмысленной деятельности возможно рождение новых смыслов. Но возможна ведь и утрата смыслов, обесмысливание деятельности, что, впрочем, может оказывать благотворное влияние как на деятельность, так и



на выполняющего ее актора. У последнего может появиться шанс найти новые смыслы, а затем построить новую деятельность.

Нахождение, открытие, обретение смысла — это только часть дела, хотя и важнейшая, за ней следует его инкубация, созревание и развитие, заключительной частью является выражение, воплощение смысла. Оно далеко не всегда удается, и его можно условно назвать нисхождением смысла. Продолжим анимацию: в радуге смысла возможна его кристаллизация. В греческой мифологии сама радуга (радужный змей) рассматривалась как магический кристалл, связанный с символикой инициации, и как тропа, по которой Ирида — крылатая вестница богов — спускалась на землю. В соответствии со скандинавскими мифами, обнаруживший на земле начало радуги найдет в этом месте горшок с золотом. Золотистая змейка — Серпентина, одаряющая любимого золотым горшком, из которого выросла великолепная, пылающая пламенными лучами лилия, — это и сюжет Э. Т. А. Гофмана. Ансельм получил этот дар, так как любовь к поэзии и природе стали смыслом его жизни.

Радужный змей навеивает и другие культурные ассоциации. Лукавый Змей-искуситель, подтолкнувший Адама и Еву к грехопадению, — это сила, подействовавшая на первых людей *извне*. «Внешность» источника искушения обескуражила, поставила в тупик С. Кьеркегора. Увлекательную версию возможности создания эстетических сообщений и обогащения однозначного языка Эдема предложил У. Эко. Его версия не требует присутствия ни змея, ни древа добра и зла. Хотя Запрет все же требуется, но нарушение его имеет внутреннюю, скорее эстетико-лингвистическую природу [Эко 2006: 351—373].

Радужный змей — радуга смысла — это произведение самого человека, символ его озарения и освобождения. Произведение, источником которого, выражаясь языком Л. Шестова, является не обманчивое древо познания добра и зла, а древо жизни, притом собственной жизни человека. Шестов более оптимистически, чем Библия, трактует грехопадение. Он не столь резко противопоставляет знание и веру (все, что не от веры, есть грех): «неведение первого человека на могло продолжаться вечно. Должен был наступить момент, когда у него “раскрылись” глаза, когда он “узнал”, и этот момент, вопреки тому, что сказано в Библии, не был падением, а был рождением духа в человеке, рождением духа в самом Боге» [Шестов 1993: 505]. Символом рождения духа является радуга смысла.

Нисхождение смысла это его материализация, опредмечивание в операциональных, предметных, перцептивных, эмоциональных, концептуальных, символических или, наконец, в вербальных значениях. В конце концов, в действии, в деле, в поступке. Наивно полагать, что нисхождение проще восхождения. Вяч. И. Иванов для развития своей эстетики ввел новую триаду терминов, заимствованных из мистических учений:



катарсис — матезис — праксис: «Прежде чем нисходить, мы должны укрепить в себе свет; прежде чем обращать в землю силу, — мы должны иметь эту силу. Три момента определяют условия правого нисхождения: на языке мистиков они означаются словами *очищение* (katharsis), *научение* (mathesis), *действие* (praxis)». Р. Берд, комментируя эти слова, пишет: «В эстетическом смысле, нисхождение вбирает в себя как категорию возвышенного, характерную для трагедии, так и категорию красоты, поэтому в нисхождении наблюдается уравновешенное единство эстетического и этического начал... Иванов усиливает чисто этический смысл нисхождения, представляя его как поступок, требующий от человека внутренней подготовки прежде всего» [Берд 2002: 290]. Указанные стадии наблюдаются как у творцов произведений, так и у читателей созданных произведений.

До опредмечивания смысл похож на пушкинское *смутное влечение чего-то жаждущей души*, на немотивированный источник творения», «неуправляемый генезис бытия» (Э. Гуссерль), наконец, на тираническую силу рвущегося наружу созревшего в «колодце души» ее автономного комплекса (К. Юнг). Если опредмечивание не удастся, то смысл подобен витающей в воздухе улыбке Чеширского кота. Или — он, как мандельштамовская *мысль бесплотная, в чертог теней вернется*. Но, будучи опредмечен, означен, например, в слове, без работы понимания смысл не очевиден. Ибо «сказанное слово — смертная плоть смысла». Поэтому-то и «*Мысль изреченная есть ложь*». М. М. Бахтин говорит о том, что смертная плоть смысла (и мира) имеет ценностную значимость лишь оживленная смертною душою другого [Бахтин 1996—2003, 1: 202—203]. На языке теологии (и античной философии) полувидимые (ощущаемые) смыслы называются «полумистическими знаками умопостигаемого», например любовь, истина, вера. Поэтому-то культура оказывается столь щедрой на метафоры, назначение которых состоит в визуализации как бы остановленного смысла. Подобная дискретизация смысла не противоречит его текучести, волнообразности, вариативности и незавершенности. М. К. Мамардашвили утверждал, что всякая мысль, как и всякий смысл — дискретны: «⟨...⟩ смысл и есть остановка, он завершен, хотя извлекаем мы его дискретным образом по отношению к тому, что заведомо бесконечно и эмпирически неохватно... Как раз в этом боковом срезе бесконечности, там, где мы актуализируем, именно там и появляется метафора, соединяющая противоположности (в нашем случае — края пропасти. — В. З.), к которым — от одной ко второй — ни в каком эмпирическом времени прийти невозможно. Для этого не только времени моей жизни не хватит, но времени всего человечества» [Мамардашвили 1995: 379]. Но времени все же хватает не только человечеству, хватает и времени, отпущенного отдельному человеку, если он сумел построить свой вертикальный раз-



рез времени, сумел подняться по духовной вертикали. В таком психологическом времени собраны вместе «вечные мгновения», случившиеся с человеком в эмпирическом, содержательном времени. Метафора — одно из средств, обеспечивающих нам феноменальную видимость и феноменальную полноту, т. е. то, что М. К. Мамардашвили назвал чувственным отношением к сущности, в том числе к внеположенной метафоре сущности смысла.

Можно предположить, что в остановке, в паузе, в активном покое (в мандельштамовских *уколах, проколах, прогулах*), обеспечиваемом энергией, накопленной перцептивными и другими действиями при построении образа, происходит работа по построению смысла ситуации. Смысл уточняется, уплотняется, преобразуется, затем актуализируется и опредмечивается либо в исполнении, либо в вербализации, которая, строго говоря, тоже есть исполнение. Э. Клапаред когда-то говорил, что размышление стремится запретить речь. П. Я. Гальперин тоже настаивал на том, что мышление происходит не в момент ожесточенного действия. Ж. Делёз локализовал мышление в промежутке, в зазоре между видением и говорением. Эти утверждения имеют довольно давние экспериментальные доказательства, полученные на основе регистрации движения глаз (ЭОГ), внутренней речи (ЭМГ) и активного покоя (ЭЭГ) при решении самых разнообразных задач. Результаты анализа показали, что соответствующие функциональные системы включаются в работу со сдвигом по фазе [Гордон 1976а; Гордон, Зинченко 1978].

Мы вновь подходим к труднейшему пункту, связанному с наличием или отсутствием желанной и удобной для науки (и дидактики) временной последовательности актов творчества, например, замысла, его воплощения и т. п. Ю. С. Степанов излагает эссе П. Валери о Ст. Малларме. Валери пишет, что опыт (творчество) Малларме «совершается в момент замысла, он и есть форма замысла. Он не сводится к тому, чтобы наложить визуальную гармонию на предзаданную интеллектуальную мелодию. Он требует точного и тонкого владения собой, приобретенного особой тренировкой, позволяющей провести от исходной точки до определенного конца весь единый комплекс одновременно действующих частей души». Эта мысль стала постоянным сюжетом М. К. Мамардашвили, особенно в его «Лекциях о Прусте», и в упомянутой выше беседе об Э. Неизвестном. В последней он говорил: «⟨...⟩ только *искусная* форма, ставшая предметом твоего поиска, может *вызвать к жизни* то, что хотелось выразить. То есть, не: выражаемое содержание предшествует выражению, но: ты узнаешь, что ты чувствуешь, через форму — «потом»!». Вот эта часто отмечаемая осознаваемость возникшего замысла, наступающая лишь вместе с его выражением, воплощением, составляет главную трудность в изучении смысла. Мамардашвили в этом контексте вспоминал строчки О. Мандельштама:





*Мы только с голоса поймем, / Что там царапалось, боролось.* А после выражения, т. е. «потом», смысл оказывается неотделим от значения. Возможно, запаздывание осознания смысла по отношению к осознанию значения созданного вызывает иллюзию одновременности возникновения смысла и его воплощения. На самом деле это запаздывание может объясняться разницей между замысленным и воплощенным смыслом.

Вернемся к интересному описанию П. Валери полученного им впечатления от поэмы Малларме «Как бы ни выпали игральные кости, Случая никогда не миновать», которую ему читал автор: «Мне показалось, что я вижу самую фигуру мысли, впервые помещенную в наше пространство. Здесь поистине протяженность (*l'étendue*) говорила, воображала, переживала зачатие временных форм. Ожидание, сомнение, концентрация внимания были *видимыми*. Мой взгляд наткнулся на паузы, которые становились телесными. Мое тело комфортно погружалось в бесценные моменты: долю секунды, в течение которой, вибрируя возникает, блестит и перестает существовать идея (ср. выше — мерцающие капли смысла — В. З.): атом времени, зародыш психологических веков и бесконечных следствий, — обнаруживали себя как существа, плотно охваченные небытием, которое можно было ощутить. Это было бормотание, шепот, гром для глаз, смерч в ментальном мире, — все это проведенное от страницы к странице до последней черты, до прекращения мысли; тут возникла точка обрыва, тут возникло ощущение невыразимого величия и красоты; тут, прямо на бумаге, мне виделись созвездия сияющих, вибрирующих звезд, висящих в пространстве ментальных миров, в межментальном пространстве, как некий новый вид бытия, распределенного в массах, в скоплениях, в системах — в пространстве Слова (*la Parole*)». Далее Валери пишет: «Как этот великий творец излагает (почти алгебраически) малейшие детали словесной и зрительной системы, которую он сконструировал», — и говорит, что цель монтажа его конструкции (Бродский был прав, говоря о поэтических истоках киномонтажа. — В. З.) состоит в том, чтобы «совместить simultанность зрительного восприятия с последовательностью словесного выражения» (см.: [Степанов 2004: 167—169]). По точности феноменологическое описание Валери, датированное 1920 годом, несмотря на всю свою экстравагантность, может поспорить с инструментальными исследованиями микроструктуры и микродинамики когнитивной сферы, выполненными в конце XX века.

Бесспорным примером слияния замысла и исполнения является свободное действие — поступок, в совершении которого играет большую роль аффект, чем и объясняется его срочный, порой взрывной характер. Это вовсе не исключает его осмысленности. Поступок, как и трагедия, которая в целом есть «мегапоступок», интересен наличием исходного и «второго», итогового смысла. Последний приходит, если приходит, с задержкой и со





своей скрытой в молчании тайной. Ведь поступок, по определению, вырывается из причинно-следственной цепи обыденной жизни. Борис Пастернак говорил о *тьме* своих поступков: *Их смысл досель еще не полн...* Если в извлечении/придании смысла поступку испытывает трудности автор, то каково же психоаналитику, создающему свою герменевтическую практику? Ж. Рансьер не без иронии пишет: «Фрейд, подытожив уроки литературы столетия, попытался объяснить, каким образом в самых незначительных деталях можно отыскать ключ к той или иной истории и формулу того или иного смысла, с той лишь оговоркой, что сам смысл коренится в некоей непрояснимой бессмыслице» [Рансьер 2007: 170].

В каждом действии мы имеем дело с двумя противоположно направленными процессами: означением смысла и осмыслением значения. Для первого характерно доминирование эмоций, для второго — доминирование интеллекта. Отсюда слишком частое: *Ум с сердцем не в ладу*. Эти акты различны не только по характеру, но и по результату. Зазор между ними — это место для понимания, сомнения, непонимания, место, где может открываться пропасть смысла или наступить озарение. На пересечении этих противоположно направленных процессов возникает шпетовское со-значение, которое не является ни объективным, ни субъективным, ни внешним, ни внутренним.

Столь же часто отмечается разделенность во времени замысла и исполнения, наблюдаемая в процессах творчества. Видимо, споры о том, насколько разделены во времени акты нахождения и реализации смысла, будут продолжаться. Независимо от них, найденный (открытый, построенный) смысл может относиться к самым разным сферам бытия и сознания. Его поиск нелегок и порой выливается в написание книг, по которым мы можем судить о нем. На фоне вполне заслуженного интереса психологов к замечательной книге В. Франкла «Человек в поисках смысла» оказались забыты отечественные значительные произведения на эту тему. Напомню о некоторых: «Смысл жизни» (С. Л. Франк), «Смысл истории» и «Смысл творчества» (Н. А. Бердяев), «Явление и смысл» и «Слово и смысл» (Г. Г. Шпет), «Смысл идеализма» (П. А. Флоренский), «О смысле познания» (А. Белый). Добавим и поэзию акмеистов—«смысловиков». До всего перечисленного была написана книга В. С. Соловьева «Смысл любви», где любовь выступила во всех обсуждаемых ныне ипостасях смысла: абсолютном, жизненном, экзистенциальном, личностном, онтологическом, даже ситуативном. Проиллюстрирую это стихами самого В. С. Соловьева:

*Смерть и Время царят на Земле.  
Ты владыками их не зови.  
Все, кружась, исчезает во мгле,  
Неподвижно лишь солнце любви.*



Здесь можно сказать то же, что говорилось выше о «падении вверх». Солнце любви, как и настоящее солнце, подвержено затмениям, к сожалению, значительно более длительным. Об этом свидетельствует и история человечества, и история религий, и история жизни отдельного человека.

В переломную эпоху, например в революцию, говоря словами Ф. Степуна, возможны взрывы всех смыслов и их жестокая экспроприация. Он рассматривал революцию не только как ряд внешних фактов, но и как некое внутреннее событие, состоящее не в чем ином, как в осмысливании, обесмысливании, и переосмысливании жизни. Это было показано Б. Л. Пастернаком в романе «Доктор Живаго». А. М. Пятигорский в эссе, посвященном роману, пишет: «Когда Юрий Андреевич вернулся с фронта, смысл уже начал покидать многие идеи и среди них идею исключительности судьбы России. История быстро восполнила эту потерю, сделав бессмысленное исторической действительностью и этим практически опровергнув идиотскую формулу Гегеля. Или можно сказать так: смысл стал уходить из времени» [Пятигорский 2004: 391]. Страна стала превращаться в «хронологическую провинцию», как деликатно выразился С. С. Аверинцев. Разрушение и убийство (часто вместе с носителями) былых смыслов осуществлялось победившими философами-марксистами, подписывавшими не только свои «эпохальные труды», но и расстрельные списки. Давние размышления Ф. А. Степуна и недавние — А. М. Пятигорского мне понадобились, чтобы еще раз подчеркнуть, что за метафорами, приведенными в настоящем тексте, присутствует онтология смысла. Онтология смысла — вещь коварная. Например, революционные смыслы со временем становились видимостью, а видимость выдавалась за смысл, это стало типичным для советской эпохи. Такая далеко не уникальная ситуация вполне подпадает под грустный сюжет Ж. Бодрийера о замене культуры симулякрами, а деятельности — симуляцией.

\*\*\*

Читатель, видимо, обратил внимание на то, что метафорами творческой эволюции или конституирования смысла послужили природные явления (от пропасти... до радуги). Эти метафоры не затрагивали другой, бегло затронутой выше, но не менее важной и далеко не технической задачи — задачи воплощения найденного смысла в произведении. Здесь должны вступить в свои права другие метафоры, подчеркивающие органическое бытие смысла, его рост и развитие: «Смыслы истин — растения... Истина не в зерне, а в ритме зреющих зерен», — писал А. Белый [Белый 1991: 24]. Но! «Не встанет, не ислев, зерно» (Вяч. Иванов). Не такова ли судьба смысла? Подобных метафор тоже достаточно. Чтобы, следуя совету А. Белого, превратить их «рой в строй» нужны и другие



варианты анимации смысла. Буду рад, если кто-нибудь увлечется такой задачей. Принимаясь за такую работу, трудно рассчитывать на быстрый и, тем менее, — окончательный результат. Сложность такой работы должна не пугать, а вдохновлять. Ю. С. Степанов приводит оптимистическое высказывание математика и философа М. В. Бугаева (отца А. Белого) о том, что с ростом сложности духовной жизни растет и мировая гармония [Степанов 2004: 107—108]. В понимании этой сложности неопенимую помощь оказывают метафоры. «Метафора — или, говоря шире, сам язык — вещь, в общем и целом, незавершимая, она хочет продления — загробной жизни, если угодно. Иными словами (без всяких каламбуров), метафора — неисцелима» [Бродский 2005: 151].

Психологии пора выработать доминанту души на лицо смысла. Конечно, такое возможно, если у нее самой раскроется душа и расширится сознание! Эта оговорка необходима, так как у М. М. Бахтина, которому принадлежит метафора «лицо смысла», мы встречаем отождествление смысла и духа. Между душой, духом и смыслом имеется очевидное, чувствуемое и тем не менее с большим трудом рационально принимаемое сущностное сходство. Все они теснейшим образом связаны с живым (Н. А. Бернштейн), творящим (В. В. Кандинский) движением. Его животворящая, порождающая сила обусловлена тем, что оно гетерогенно, т. е. обладает всеми атрибутами души: познанием, чувством и волей. Плотью живого движения являются биодинамическая, чувственная и аффективная ткань, становящаяся тканью нашего опыта, «регенерирующей тканью сознания».

И. Бродский пронизательно заметил, что жизнь есть сумма мелких движений. Эти мелкие движения имеют сложное квантово-волновое строение, что создает возможности их бесконечной дифференциации и интеграции. Живое движение, как и метафора, обладает выразительностью и экспрессивностью. Оно же представляет собой материю, из которой индивид создает функциональные органы-орудия общения, деятельности и познания — знаки, образы, исполнительные акты и т. п. Начиная с античности с движением связывали проблематику онтологии души. Аристоксен — ученик Аристотеля — утверждал, что душа есть не что иное, как напряженность, ритмическая настроенность телесных вибраций. Выше говорилось, что живое движение — это ищущий себя смысл. Наконец, «сам дух не есть нечто абстрактно простое, а есть система движений, в которой он различает себя в моментах, но в самом этом различении остается свободным» [Гегель 1959: 176]. Различение себя в моментах есть фундаментальное свойство живого движения, главный признак, отличающий его от механического, источник его порождающих способностей, фундамент разумного и рефлексивного поведения. М. Мерло-Понти со свойственной ему решительностью назвал дви-



жение посредником между духом и человеком: «Дух и человек никогда не существуют сами по себе, они проявляются в движении, в котором тело становится жестом, язык творением, сосуществование истиной» (цит. по: [Эко 2006: 344]). М. К. Мамардашвили еще более категоричен: и Бог, и человек есть лишь движение. Живое движение, лежащее в основе поисковых, перцептивных, речевых исполнительных действий, в том числе и мыследействий — это не метафора смысла, души и духа, а метаформа, своего рода форма форм, в которой нам даны слова, действия, образы, мысли, аффекты. Перечисленные выше действия существуют либо в эксплицитной внешней форме, либо в имплицитной внутренней форме в виде их моторных схем и программ. Последние, видимо, обеспечивают динамику и становление текучего (сверхтекучего — ?!) смысла. Развитие, взаимоотношения и взаимодействия актуальной и виртуальной форм, их переплетение настолько тесно, что ставит под сомнение классическое для психологии противопоставление внешнего и внутреннего. Концепт «метаформы» нужен, во-первых, для того, чтобы подчеркнуть относительность такого противопоставления. Во-вторых, чтобы отличить творящее и творимое живое движение от «дикого», «первобытного» хаоса. Наблюдаемые движения младенца — это квазихаос, точнее, человеческий — продуктивный хаос. В движении уже присутствует внешнее и внутреннее, хотя различить его не проще, чем в деянии, в поступке. Поэтому-то живое движение может выступать в роли метаформы и выполнять функцию формо- и смыслообразования в жизни индивида и социума.

Метаформа — и вне и внутри. Посредством нее осмысливается и заполняется пустота, заполняются разрывы, трещины, пропасти. Пустота, осваиваясь, превращается в жизненное пространство, в пространство Между. Мера ее творческого потенциала определяется числом кинематических цепей степеней свободы тела живого существа, которое у человека измеряется несколькими сотнями. Поэтому то, на что способно человеческое тело, никто еще не определил (Б. Спиноза). Не следует забывать, что число степеней свободы перцептивных, мнемических, речевых и умственных действий еще больше, чем у человеческого тела. Отсюда — практически неограниченные генеративные возможности метаформы в создании бесконечных вариаций, новых динамических форм как реальных, так и виртуальных, как знаково-символических, так и предметных, как эстетических, так и утилитарных. Описание метаформы, как и всех возможных ее производных, требует привлечения топологических категорий. Для обозначения порождаемых форм, требуется особый словарь со своей морфологией и синтаксисом, со своей семантикой и поэтикой. Требуются и свои метафоры, например, *душой исполненный полет*. (Ф. Ницше об этом же сказал прозой: «Ведь душа танцора — в цыпочках



его».) За этой живой метафорой скрывается неправдоподобная по своей сложности реальность.

Такая же реальность скрывается за рассматриваемыми в настоящем тексте метафорами смысла. Она скрыта и за метафорами души и духа, если последние угодно считать метафорами, а не реальными формами бытия–сознания. А. А. Ухтомский считал, что одной из главных доминант души является внимание духу. Хорошо бы внимание было взаимным. Душа ведь — сердце и смысл духовного организма, его «ритмический узел». Бездушный дух ужасен. Хотелось бы надеяться, что обращение психологии к проблематике смысла повлечет за собой возвращение в нее проблематики души. И то и другое есть необходимое условие интеграции психологического знания, о которой сегодня многие заботятся. Социальная ситуация развития психологии давно созрела для этого. Дело за психологами. Нужно лишь задуматься над тем, что анимация смысла есть условие реанимации души.

Что можно сказать в оправдание моей игры с метафорами смысла? Б. Пастернак как-то сказал: «Метафоризм — стенография большой личности, скоропись ее духа». Наше дело понимать метафоры, вскрывать их внутренние формы и по возможности их расшифровывать, наполнять собственными смыслами, что я и пытался сделать. Если представить, что каждая из метафор, привлеченных к монтажу «метаформы» — есть капля или кристалл смысла, то так или иначе организованное их движение должно приближать нас к пониманию драмы постижения жизни *Целого*, обладающего внутренним единством смысла. Меня даже устроит, если у читателя возникнет не понимание, а чувство или хотя бы ощущение такого *Целого*. Следствием этого могут появиться желание и воля к проникновению в его более глубокие пласты. Закончу максимой А. А. Ухтомского: «Если допущен смысл в малом и в зерне, то он приведет к великому смыслу целого и плода его, — лишь бы не сбиваться с дороги и раньше времени не опускать рук, не изменять своему делу!» [Ухтомский 1997: 153]. Целый и полный смысл еще никогда никому не открывался.



ЧАСТЬ II  
ТВОРЧЕСКИЙ  
АКТ







## ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

### СОЗНАНИЕ. КУЛЬТУРА. ТВОРЧЕСТВО

Название и композиция книги требуют перехода от проблематики сознания к проблематике творчества. Я понимаю всю условность и даже необязательность такого перехода, поскольку сознание, пусть даже в его бессознательных формах, и творчество, пусть даже в его сознательных формах, неразделимы. Сознание и творчество исторически уже объединены и охвачены понятиями человечность и культура, для которых дихотомия сознательное / бессознательное лишена смысла. В трагические для России годы между 17 и 20 гг. XX века Г. Г. Шпет в докладе «Социализм или гуманизм» свел воедино четыре понятия: человечность (гуманизм), культура, сознание, творчество. Публикатор конспекта доклада Т. Г. Щедрина, подчеркивая личностный и субъектный характер текста, даже видит в нем возможные причины того, почему Густав Шпет остался в России, а не отплыл на «философском пароходе» [Щедрина 2008: 236].

Начну с данной Шпетом характеристики культуры: «Совокупность осуществленных благ — *культура* — наука, искусство, поэзия, философия, религия, правда. Самый процесс осуществления — та же культура. Идея, осуществляемая в культуре — человечность: эмпирически слабый и немощный человек в человечности осуществляет абсолютную человеческую правду — *подлинную* свою сущность. Вот почему культура есть то, что санкционирует все, и что не подчиняется никаким санкциям — безусловная свобода и анархия духа!

Здесь *правда человечности*, потому что культура — единственное, что *оправдывает* нашу жизнь! Впрочем, не только оправдывает, но и возлагает обязательства: возвышать себя к ней и в ней развитием своих духовных сил. Суду культуры подлежит все наше человеческое, подлежит и социализм, и только в ее свете: что в



Г. Г. Шпет



нем осуществляет идею человечества, что в нем — благо, и что — сор?» [Щедрина 2008: 249].

Далее Шпет отдает должное *творцам культуры*, их человеческой мысли и голосу человеческой совести: «И вот, если оглянемся назад — над хаосом социальной, политической борьбы — высокие вершины творцов человечности — и во все времена группы лиц, их чтущих, за ними идущих, распространяющих далее полученные от них блага» [Там же: 250]. И здесь же Шпет определяет условия чистого творчества (!) как такового:

- «1, абсолютно свободно в смысле мотивов и побуждений.
- 2, имеет цели в себе самом, т. е. ни для чего...
- 3, оно всегда в *настоящем*, не знает «истории».
- 4, оно есть раскрытие и осуществление идеи.
- 5, эмпирически осуществленное сохраняет свое единичное значение.
- 6, абсолютно *лично*.
- 7, осуществление идеи человечества или *гуманизм*.

Совокупность этих условий дает: А, осуществление человечности в социальной жизни, что и есть гуманизм; В, абсолютная оригинальность и следовательно разнообразие источников и невозможность единого «класса» в социальном и историческом смысле» [Там же: 252]. Наконец, Шпет связывает культуру и творчество с сознанием. Он пишет, что культурные блага имеют объективное значение. Они «как предмет культурного переживания не составляют замкнутой отгороженной сферы от полного содержания жизни. Напротив, все содержание проникается ими, приобретает новую структуру, по новому организуется: культура организует сознание! Новый тон и стиль сознания!

Всматриваясь в состав сознания, различаем:

- I, data — созерцание — чистое созерцание — культурное благо — абсолютное и в идее: красота.
- II, акты раскрытия смысла — разум — чистое разумение — в идее: истина.
- Единство проникновения — истина=красота в царстве разума.
- III, акты поведения — жизненная реакция и творческое преобразование — чистое оправдание — в идее: правда.

То же единство: от замысла к осуществлению — правда = истина на деле.

Культурное сознание переходит в культурное действие в *творчество культурных благ!* Кто же творит: мы видели только *личность!* [Там же].



Шпет к понятиям культура, человечность, сознание, творчество добавил не менее важное понятие личность; личность, которая является носителем или выразителем некоторой совокупности объективируемых социально-исторических потенций, а не совокупностью индивидуально-психологических черт, среди которых изредка попадает «креативность». Личность, согласно Шпету, есть социально-историческая реальность [Шпет 2005а: 402], живое единство, цельность. Поэтому «Воспитание и организация культурного сознания = воспитание в себе личности. Осуществление личности = творчество культурных благ. Личность уже не только идея, но реальность, — и это единственно подлинная реальность, ибо *правда реальна только в личности*. Каждый человек — потенциально — личность, но актуально — только наши «герои», творцы культуры и ее благ. Осуществление личности, однако, по самому понятию — в обществе, в *общей жизни*. Отсюда понятно, почему личность, как высшее культурное благо, — идеал общественных учений и достижений» (см.: [Щедрин 2008: 252]). Из приведенной выдержки «Конспекта» написанного и произнесенного доклада выступает яркая личность автора, ощущавшего, а возможно, и знавшего, что Россия находится накануне эпохи, которую в 1920 интеллеktуал Шпет прозорливо и слишком мягко обозначил как *жизнь — на место мысли, рынок — на место храма*. Чтобы читателя не ввело в заблуждение слово «храм», приведу выраженную Шпетом в 1906 г. заботу о развитии мысли школьников. В заметке о преподавании философской пропедевтики в средней школе он писал, что современная школа могла бы легко перейти к этому, для чего нужно на место Закона Божьего «с *приготовительного и до последнего класса ввести преподавание философии с ее историей*». В младших классах это могла бы быть эпизодическая история выдающихся *философов*, их жизнь, деятельность, оценка неустанного стремления к свету и добру. И думается, простые биографии Сократа, Христа, Джордано Бруно, Спинозы, Фихте и др. (добавим к другим и Шпета. — В. З.) дали бы для умственного и нравственного развития детей не меньше того, что получают они в так называемых «Введении в философию» истории философии, психологии, эстетики и т. д. ...» [Шпет 2006: 26].

Афористично и точно выраженные предупреждения Шпета, как и многих других, не предотвратили начала новой эпохи, и конца ей не видно! В одночасье эпохи не уходят. Справедливости ради нужно сказать, что и в ту страшную эпоху, как, впрочем, в любую другую, мысли рождались, звучали голоса разума, однако, по точному слову О. Манделштама, они встречали *глухоту науки*.

В заботе о культуре Шпет не был одинок. В 1922 г. П. А. Флоренский с горечью констатировал: «Здание культуры духовно опустело». Дополню данный Шпетом образ культуры рядом других, с тем чтобы



создать у читателя некоторое объемное представление (не определение) о таком многогранном явлении, как живая культура.

*Культура — это плодотворное существование.*

Б. Пастернак

*Рост мира есть культура.*

А. Блок

*Культура — это культ разумения.*

Г. Шпет

*Культура — это язык, объединяющий человечество.*

Павел Флоренский

*Культура — это среда, растящая и питающая личность.*

Павел Флоренский

*Культура — это связь людей. Цивилизация — это сила вещей.*

М. Пришвин

*Культура — это усилие человека быть.*

М. Мамардашвили

*Вся человеческая культура до сих пор остается протестом против смерти и разрушения...*

Вяч. В. Иванов

*Эстетическая культура есть культура границ и потому предполагает тонкую атмосферу глубокого доверия, обымающую жизнь.*

М. Бахтин

*Современные дикари — не остатки примитивного человека, а дегенераты когда-то бывших культур.*

А. Белый

*Культура — это лишь тоненькая яблочная кожура над раскаленным хаосом.*

Ф. Ницше

*Культура — это заклятие хаоса.*

А. Белый

*Культура всегда больше себя самой на докультурное сырое бытие.*

О. Мандельштам

*У нас нет Акрополя. Наша культура до сих пор блуждает и не находит своих стран. Зато каждое слово словаря Даля есть орешек акрополя, маленький кремль, крылатая крепость номинализма, оснащенная эллин-*



ским духом на неутомимую борьбу с бесформенной стихией, небытием, отовсюду угрожающим нашей истории.

О. Мандельштам

*Вино старится — в этом его будущее. Культура бродит — в этом ее молодость.*

О. Мандельштам

*Декарт не хочет сидеть в культурной нише, которая как бы для того предназначена, чтобы он ее занял и в которой было бы уже все расписано: как выглядит гений, какая мысль интересная, а какая неинтересная, чем нужно заниматься, что производить, как нужно страдать, — короче, как пчелке сидеть в улье и, так сказать, выделять культурные ценности.*

М. Мамардашвили

И все же приведу классическое определение. Первое из них номинально-формальное, в котором выделены главные составные части культуры:

*Культура... слагается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества.*

Э. Б. Тайлор

Второе определение выражает существо дела, как бы схватывает и одновременно задает способ построения вещи, в данном случае культуры, характеризует культурный акт как таковой:

*Собственно культурным актом является созидательное действие, посредством которого мы извлекаем *logos* некоего объекта, до этого момента являвшегося необозначенным (*I — logico*).*

Х. Ортега-и-Гассет

Наконец, в последнем определении речь идет об органической целостности культуры:

*Я представляю себе культуру не в образе механически соположенных различных видов искусства, науки и т.д., а как некое органическое целое, если угодно, некоторое живое существо, сложно соотнесенное как со своим окружением, так и со своим прошлым и будущим. Вопрос усложняется еще и тем, что входящие в культуру элементы (различные искусства, духовные достижения и т. д.) не заключены в ней, как какие-то предметы в мешке, а, скорее, напоминают органы единого организма, связанные и конфликтующие одновременно.*

Ю. Лотман



Приведенные характеристики культуры дают еще раз людям почувствовать, что самая верная их защитница — культура, а самый опасный враг — бескультурие. К сожалению, это значительно лучше известно людям, крайне далеким от культуры, которые умеют все обернуть себе на пользу, даже культуру. Поэтому свойственный людям оптимизм не должен быть бездумным и пассивным. Обращусь к авторитету В. Шекспира, но выражу это словами Б. Пастернака: «“В «Короле Лире” понятиями долга и чести притворно орудуют только уголовные преступники. Только они лицемерно красноречивы и рассудительны, и логика, и разум служат фарисейским основанием их подлогам, жестокостям и убийствам. Все порядочное в “Лире” до неразличимости молчаливо или выражает себя противоречивой невнятицей, ведущей к “недоразумениям”».

Не то же ли самое происходит с культурой? Воспользуюсь метафорической персонификацией культуры и дополню ее персонификацией бескультурия. Культура непосредственна, искренна и скромна, а бескультурие расчетливо, притворно и нагло.

Культура бесстрашна и неподкупна, а бескультурие трусливо и продажно. Культура совестлива, а бескультурие хитро, оно стремится рядиться в ее тогу. Причина этого состоит в том, что культура первична, непреходяща, вечна, а бескультурие подражательно, преходяще, временно, но ему, при всем его беспамятстве, больше, чем культуре, хочется в вечность. Культура непрактична, избыточно щедра и на своих плечах тащит в вечность Неронов и Пилатов, что, впрочем, не оказывает на их последователей отрезвляющего влияния. Культура ненавязчива, самолюбива и иронична, а бескультурие дидактично, себялюбиво и кровожадно: «Невежда начинает с поучения, а кончает кровью», — писал Б. Пастернак. Чтобы этот перечень сопоставлений не звучал слишком мрачно, закончу его на ноте булгаковской иронии. Бескультурие не понимает и не принимает культуры, таланта, гения. Оно считает все это делом ловкости, недоразумения, случая: «Вот пример настоящей удачливости... — тут Рюхин встал во весь рост на платформе грузовика и руку поднял, нападая зачем-то на никого не трогающего чугунного человека, — какой бы шаг он ни сделал в жизни, что бы ни случилось с ним, все шло ему на пользу, все обращалось к его славе! Но что он сделал? Я не постигаю... Что-нибудь особенное есть в этих словах: «Буря мглою...»? Не понимаю!.. Повезло, повезло!.. — стрелял, стрелял в него этот белогвардеец и раздробил бедро и обеспечил бессмертие...» (М. Булгаков. Мастер и Маргарита).

Слишком хорошо и давно известно, что нет большей ненависти, чем ненависть посредственности к таланту. Но посредственность не может опознать талант в колыбели и заблаговременно его задушить. А когда он разовьется, как правило, уже слишком поздно... Сила культуры в ее преемственности, в непрерывности ее внутреннего существования и разви-



тия, в ее порождающих и творческих возможностях. Творчество в любой сфере человеческой деятельности должно быть замешано на дрожжах культуры, пользоваться ее памятью. Только преемственность и форма могут обеспечить новшество и откровение. Поэтому если принять бахтинское «пограничье» культуры, то имеется еще одна граница, на которой располагается культура — это граница времени. Она находится «на границе» прошлого и настоящего, настоящего и будущего. История культуры — это «летопись не прошедшего, а бессмертного настоящего» (О. Фрейденберг). Поэтому культура обеспечивает движение исторического времени, создает его семантику, мерой которой являются мысли и действия. Без культуры время застывает и наступает безвремя или времена временщиков. Но поскольку живое движение истории продолжается, значит, защитный механизм культуры даже во время остановок этого движения права голоса не утрачивает, хотя он и становится едва слышим. Позволю и себе одну метафору. Мне представляется, что образ сложно-организованного социокультурного вакуума, уже использовавшийся в контексте психологии В. А. Лефевром, довольно точно описывает ситуацию человеческого развития. Человек может находиться в культуре и оставаться вне ее. Может быть таким же пустым местом, как для него культура, смотреть на нее невидящими глазами, проходить сквозь нее как сквозь пустоту, не «запахкавшись» и не оставив на ней своих следов (ср.: О. Мандельштам: «А мог бы жизнь просвистать скворцом»). Последнее, может быть, — не самый худший вариант обращения с культурой. Это и означает — быть в культуре, как в вакууме. Вакуум может ожить, определиться лишь благодаря человеческому усилию, разумеется, не всякому. Усилие вовсе не обязательно выражается в телодвижениях: «Это ведь действие — пустовать», — сказала М. Цветаева. Далеко не каждому дано светить в пустоте и в темноте, как Б. Пастернаку, писавшему в цикле стихов, который называется «Второе рождение»:

*Перегородок тонкоробрость  
Пройду насквозь, пройду, как свет.  
Пройду, как образ входит в образ  
И как предмет сечет предмет.*

«Образ входит в образ» — это замечательная иллюстрация внутренней деятельности и ее плодотворности.

Отношения человека и культуры взаимно активны, диалогичны. Диалог может быть дружественным, напряженным, конфликтным, он может переходить и в агрессию. Человек может принять вызов со стороны культуры или остаться равнодушным. Культура также может пригласить, а может оттолкнуть или не заметить. Другими словами, между культурой и индивидом существует разность потенциалов, что и порож-



дает движущие силы развития. Эти силы находятся не в культуре и не в индивидуе, а между ними, в их взаимоотношениях.

Завершу напоминание о культуре реалистическим высказыванием Ж.-П. Сартра: «Культура никого и ничего не спасает и не оправдывает. Но она — дело рук человека, в ней он ищет свое отражение, в ней он узнает себя и только в этом критическом зеркале он может увидеть свое лицо». К сожалению, многие не видят себя в некритическом «зеркале» антикультуры. Об одном таком персонаже Л. С. Выготский как-то сказал: «Влюблен в себя, пользуется взаимностью и не имеет соперников».

Итак, с помощью Шпета и приведенной коллекции характеристик и размышлений о культуре можно убедиться, что никакого перехода от проблематики сознания к проблематике творчества не требуется. Человечность, сознание, культура, творчество, личность, свобода, духовность, мысль, совесть — все это одно. Конспект Шпета мог бы служить проспектом отдельной книги на эту тему. И такая книга Шпетом написана. Ее только нужно суметь извлечь из многотомного, издающегося благодаря усилиям Т. Г. Щедриной собрания его сочинений. Хорошим подспорьем для выполнения такой работы окажутся труды разбросанных по всему миру десятков, так сказать, внучатых последователей Шпета, изучающих его научное наследие и развивающих его идеи.

После этого «перехода» обратимся к творчеству.



## ГЛАВА 9

### ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ТВОРЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Начну с критической самоидентификации и самооценки. Я должен извиниться за свою самонадеянность, без изрядной доли которой невозможно обратиться к тайне творчества. Меня оправдывает понимание того, что творческий акт есть чудо и тайна, и поэтому я не претендую на ее раскрытие. Попробую лишь, следуя мудрому совету И. Канта, прикоснуться в ней, чтобы сделать тайну более осязаемой. Сам Кант при соприкосновении с ней сказал, что «бессознательное — это акушерка мыслей», т. е. рождения нового. Эта характеристика бессознательного двусмысленна, ведь работа акушерки вполне сознательна. Рождение нового по своей природе есть акт и бессознательный, и сознательный, и непосредственный, и опосредствованный, и естественный, и искусственный, и природный, и культурный. А. Н. Уайтхед укорял классическую науку за ее неспособность представить креативность как основное свойство природы, в силу которого реальный мир приобретает присущий ему характер временного перехода к инновации. Он был прав, ведь, строго говоря, любой жизненный акт, в том числе и любая форма активности, независимо от того, бессознательна она или сознательна, должны характеризоваться как творческие. Даже самое элементарное живое движение неповторимо, как отпечаток пальца (Н. А. Бернштейн), неповторимо и произнесение любого слова (А. А. Потемня). Это означает, что в самой организации живого (вещества, существа) имеются природные, если угодно онтологические, основания создания нового.

Интуитивно ясно, что построить собственные функциональные органы-орудия, к числу которых относятся движение, действие, образ, представление, понятие, с их помощью найти решение той или иной задачи вовсе не проще, чем создать предмет. Поэтому творимое и творящее человеческое действие следует равноправно рассматривать в ряду таких культурных медиаторов (артефактов, артеактов), как знак, слово, символ, миф и т. д. Действие не только их порождает, но и само становится зна-



ком, текстом, символом... В определенном смысле действие представляет собой важнейший источник и суперпозицию перечисленных и не перечисленных медиаторов. Например, поступок, помимо его собственной ценности, — важнейший медиатор личностного роста. В конце концов, творчество есть обретение себя, т. е. важная форма идентификации. Cogito ergo sum нужно дополнить ago ergo sum. Вместе они означают не только я живу, но и я могу, т. е. содержат помимо констатации еще волю, кураж и самооценку.

Далее творческий акт будет рассматриваться в контексте культуры, а не в более широком контексте жизни. И здесь еще раз с благодарностью нужно вспомнить И. Канта, который писал о культурном творчестве, в частности о возникновении понятий. В этом процессе решающую роль он отводил продуктивному воображению, осуществляющему творческий синтез. М. К. Петров выделил два основных узла кантовской теории познания: «вещь в себе» и произвол способности воображения, т. е. его свободу и спонтанность. Следует заметить, что эти выделенные Кантом свойства воображения входят в противоречие с возведением им же универсального причинного детерминизма в ранг необходимого условия всего научного знания. Так или иначе, воображение вводит человека в «мир открытый». Благодаря продуктивному воображению принципиально неформализуемая «вещь в себе» переходит в бесконечную возможность новых «вещей для нас», становится неисчерпаемым метаформальным основанием человеческого познания [Петров 2006: 6, 7]. У Б. Пастернака: *...фантазер / Стал пятою стихией.*

Инструментом (медиатором) продуктивного воображения является «трансцендентальная схема», в которой еще не потеряна чувственная наглядность, но уже приобретена доля абстрактной всеобщности. В подобной трактовке схемы заключена идея ее гетерогенности и гетерономности. Это ключевые для дальнейшего изложения понятия. Эпиграфом к настоящему тексту могло бы послужить следующее высказывание Г. Г. Шпета: «Слова-понятия: «вещь» и «знак» — принципиально и изначально гетерогенны, и только точный интерпретативный метод мог бы установить пределы и смысл каждого. Это — проблема не менее трудная, чем проблема отличия действительности от иллюзии, и составляет часть общей проблемы действительности» [Шпет 1989: 381]. Она составляет даже не часть, а сердцевину проблемы творчества, человеческую действительность создающего.

Существенно для дальнейшего, что Кант рассматривал трансцендентальную схему как метод, как общий способ, которым воображение доставляет понятию образ [Кант 1966, 3: 222—223]. Р. М. Рильке сказал: *Нам вовсе не так уж уютно в мире значений и знаков.* Образ нужен не только понятию. В первую очередь, он необходим действию. Чтобы



усилить ощущение тайны, добавим к не самым ясным в учении Канта понятиям «трансцендентальной схемы» и «трансцендентальной апперцепции» еще два. Первое — принадлежащее А. Бергсону понятие «жизненного порыва» (*élan vital*), второе — не столько понятие, сколько живая метафора О. Мандельштама — «трансцендентальный привод», переводящий силу жизненного порыва в качества трансцендентальных схем. Начнем разбираться в этом странном переплетении реального, концептуального и метафорического.

После Канта указания на тайну стали постоянным рефреном в описаниях творческого акта (А. Пуанкаре, А. Бергсон, Э. Клапаред, М. Вергеймер, А. Кёстлер, Б. М. Кедров, Я. А. Пономарев, В. Н. Пушкин и др.). С каждой новой попыткой (гипотезой) прикосновения к ней тайна меняла свои очертания, и сегодня понимание творчества (и мышления) уже несколько (не будем преувеличивать) отличается от провозглашенной Платоном «божественной способности души» (хотя при встречах с великими произведениями по-прежнему не покидает ощущение, что без божьего промысла не обошлось). Скромность успехов в познании творчества не должна удивлять, особенно если учесть, что для раскрытия строения атома понадобилось 2,5 тысячи лет.

Указания на тайну встречаются и в частных экспериментальных исследованиях воображения и продуктивного мышления. Характеристики и определения мышления фиксируют в нем наличие моментов интуиции, инсайта, озарения, природа которых остается загадочной. Примечательно давнее и честное определение К. Дункера: «Мышление — это процесс, который посредством инсайта (понимания) приходит к адекватным ответным действиям» [Дункер 1965: 79]. Разумеется, помимо воображения, в создании нового — от утвари... до памятников духа — участвуют все силы души, соответственно, внимание исследователей всегда привлекала творческая деятельность в целом. В ней выделялись и описывались различные фазы, этапы. Описания оказывались достаточно правдоподобными, пока не подходили к некоторому кульминационному пункту, к барьеру, где эпические описания прерывались, как, впрочем, и описываемый в них процесс. (Замечу в скобках, что и в действительной жизни успешное завершение процесса творчества — вещь исключительная, во всяком случае — не частая.) Далее фиксировались муки творчества, которые неожиданно, порой случайно разрешались новой «ассоциацией», кёлеровской «ага-реакцией», «гештальтом», «инсайтом», «бисоциацией», «синестезией», «озарением» и т. п. Все это, несомненно, отражает преимущественно внешнюю картину творчества, но наука слишком медленно приближается к раскрытию его внутренней картины. В последнюю должны входить как аффективная и когнитивная подготовка завершающего творческого акта, так и содержательные черты его самого.



Примем для простоты изложения, что сердцевинной, ядром творческого акта является мысль, выраженная либо в слове, либо в образе, либо в действии, либо в чувстве. По словам Хосе Ортеги-и-Гассета, за мыслью стоит живая страсть понимания, благодаря которой может возникнуть молниеносное озарение, получение продуктивного результата. Согласно Л. С. Выготскому, за мыслью стоит аффективная и волевая тенденция. В этом он видел единство аффекта и интеллекта. Такое утверждение можно рассматривать как намек на то, что для понимания продуктивного мышления недостаточно классической формы научной рациональности: необходимо ее расширение. Так или иначе, но известно, что озарение слишком часто сопровождается не имеющим рациональных объяснений чувством несомненной достоверности полученного результата. Оно даже может приобретать силу предрассудка, мании, галлюцинации и т. п. Приведу яркий пример, который не нуждается в пространной интерпретации и может служить отправной точкой дальнейших размышлений.

Это наблюдение П. Валери над своим поэтическим творчеством: «Поэма “Пифия” возникла сперва в образе восьмисложной строки, чей звуковой строй обозначился сам по себе. Но эта строка подразумевала какую-то фразу, в которую входила часть, а эта фраза, если только она существовала, подразумевала множество других фраз. Подобного рода проблемы допускают массу всевозможных решений. Но метрические и мелодические обусловленности значительно суживают в поэзии сферу неопределенности. Произошло следующее: этот фрагмент повел себя как живой организм; погруженный в среду (несомненно, питательную), которую создавали ему влечение и направленность моей мысли, он размножился и произвел на свет все, в чем испытывал недостаток, — несколько строк после себя и много строк выше» [Валери 1976: 432—433]. Наиболее существенно для дальнейшего ощущение поэта, что возникший внутри него фрагмент повел себя как живой организм, создающий недостающие ему органы.

Такой фрагмент получал разные наименования. Аристотель говорил, что «внутри» находится «внутренний (платоновский) эйдос» или «внутренняя форма». «Внутренняя форма» — это центральное понятие дальнейшего изложения. Интересны возникшие в античности органические метафоры: «*logos spermaticus*», «телесный эйдос», «семенной эйдос», которые подразумевают, что именно слово и образ обладают порождающими силами, т. е. силами развития и саморазвития.

Приведенные продуктивные метафоры не были забыты. Более того, их число увеличивается. А. Бергсон писал о «внутреннем зародыше динамической схемы» и «ожидании образов». Согласно Э. Кречмеру, на высоких ступенях развития «пробование» переносится извне внутрь, из зоны движения в зону *зародышей движения*. Есть основания говорить о



«семенном движении», о «семенном акте», обладающем силами развития и саморазвития, так как движение, по определению сукцессивно разворачивающееся в пространстве и времени, представляет собой активный хронотоп, имеющий, помимо пространственного и временного, смысловое измерение. Живое движение порождает симультанный образ, схему или программу движения, сохраняющие накопленную при их формировании энергию движения и хронотопические черты. Н. Л. Мухелишвили и Ю. А. Шрейдер [1997], рассматривавшие значение как внутренний образ текста, говорили не просто о невербальном образе, а об образ-ростке, который при некоторых условиях играет роль «организатора» (это понятие авторы взяли из генетики), инициирующего порождение текста. В психологии также имеются понятия «оперативный образ», «образ-манипулятор» и т. п.

Имеются и другие версии того, что «внутри». В. В. Кандинский находит «внутри» «душевную необходимость» или «внутренний голос души». А. А. Ухтомский — «доминанту души». К. Юнг — «автономный комплекс» как «обособившуюся часть души», напоминающий «духовную беременность» Платона. Н. Ах — «детерминирующую тенденцию». Все перечисленное уподобляется живому существу, которое живет, созревает, растет, развивается «внутри», а затем объективируется, выражается, рождается вовне. Кандинский утверждает, что внешнее, не рожденное внутренним, мертворожденно, т. е. не является творческим достижением. С ним согласен слишком категоричный М. Волошин: *Все прорастающее в мире / Давно завершено внутри.*

Рождение, как ему и полагается, происходит в муках (думать трудно!). Иное дело, что в свете полученного результата забываются или кажутся пустяшными муки рождения. Происходит нечто подобное рождению ребенка. Я понимаю, что подобное уподобление наивно (особенно с точки зрения женщины). В свое оправдание приведу более тонкое различие, но вместе с тем сходство между рождением и творчеством, принадлежащее Б. Пастернаку. Вспоминая В. Маяковского, он писал: «... никто, как он, не знал всей пошлости самородного огня, не разъяряемого исподволь холодной водой, и того, что страсти, достаточной для продолжения рода, для творчества недостаточно, и что оно нуждается в страсти, преобразующейся для продолжения *образа* рода, то есть в такой страсти, которая внутренне подобна страстям и новизна которой внутренне подобна новому обетованью» [Пастернак 1985, 2: 203]. Создание образа рода есть одновременно создание Большой памяти рода, притом не только ретроспективной, но и проспективной. Наличие мук подчеркивается другими метафорами творчества. Ж. Деррида (не без кокетства) использовал метафору колеса, круга, в том числе герменевтического, уподоблял муки поиска казни колесованием, а собственное творчество —



работе на гончарном круге: «В этом самом механизме я, вероятно, и вращаюсь, выставляя связанные руки и ноги, чтобы быть исколесованным. Четвертованным» [Деррида 2005: 4]. Ж. Деррида рассматривал вращение, поворот, колесо оборотов как возвращение истока к себе, в себя, и на себя, к своему собственному закону, т. е. к своей самости, понимаемой в самом общем смысле [Там же].

В. В. Бибихин уподоблял мысль А. Ф. Лосева *инструменту*, «который высекает искры, встречаясь с чем бы то ни было. Какие искры это будут, ему может быть даже неважно. Нет системы. Есть какой-то *внутренний камень*» [Бибихин 2005а: 19]. Едва ли случайно О. Мандельштам и Т. Элиот назвали сборники своих стихов словом «Камень». Есть и более «мягкие», но не менее «жаркие» метафоры, например, «горнило суждения», «припадок душевного урагана» (Д. Н. Овсяннико-Куликовский).

В русской культуре хорошо известны пушкинские огонь, жар, горенье, кипенье, волненье, даже пламенное волненье, относящиеся к воображению, уму, разуму, думам, к сердцу, любви, желаниям, к крови, душе, духу... (Впрочем, не забудем, что, согласно Пушкину, это не испепеляющий огонь, а «огонь под мерой».)

Знарок творчества А. С. Пушкина М. О. Гершензон писал, что «в созерцании Пушкина образ огня, жара, горения нераздельно слит с представлением о движении. По крайней мере в двадцати местах на протяжении двадцати лет терминам горения неизменно сопутствуют у него слова «кипение» или «волнение» [Гершензон 2001: 146]. Автору важен заключенный в этих словах образ движения. Этот же образ заключен в метафорах творчества В. Гумбольдта — «плавильный тигль» и М. К. Мамардашвили — «котел cogito». Последний говорил: без огня нет формы. Мы ведь глине придаем форму только огнем. Главный вопрос, к которому мы будем постоянно возвращаться: что представляет собой реальность или «материя», находящаяся в этом *громокипящем кубке* (Ф. Тютчев), в недрах или в огненном ядре духа, где творится внешняя или наружная жизнь? Муки воплощения внутренней формы в творчестве связаны с тем, что «внутри» уже дано или мелькнуло как образ, как мысль, как идея, по крайней мере, так кажется, а выразить это вовне, воплотить не удастся. Воплощенное не соответствует чувствуемому «внутреннему совершенству», которое, впрочем, может быть иллюзорным.

Разумеется, в творческой деятельности участвуют все силы души, как бы они ни назывались: психологические функции, процессы, орудия, системы, функциональные органы и т. п. Важно, что каждая из этих сил, будь то восприятие, внимание, память, мышление, переживание и т. д., содержит в себе главные атрибуты души — познание, чувство и волю (действие). Они не только когнитивны, но деятельны и пристрастны. Например, в доминанте, как в функциональном органе, «мы имеем



спайку *действия* и *познания*: это две стороны одной и той же активности, — лицевая сторона и изнанка, форсирующиеся одновременно и в одних и тех же условиях, таким образом, и расстройство одной и другой стороны идут непрерывно бок о бок» [Ухтомский 1997: 439]. Если вспомнить, что доминанта — еще и состояние и, как таковое, содержит в себе аффективные компоненты, то следует признать, что характеристика функционального органа как «душевного интеграла» вполне адекватна. Такой же характеристики заслуживают восприятие, память, мышление, трактуемые как перцептивные, мнемические, умственные действия.

Несмотря на давность приведенных размышлений Ухтомского и деятельностной трактовки психики, в психологии кажется естественным сохранять дихотомию внешнего и внутреннего, отождествлять внешнее с видимым, внутреннее с невидимым и на этом основании считать действие внешним, а образ или сознание внутренними. Психологи, да и не только они, не прислушались к завету Гёте:

*Мирозданье постигая,  
Все познай, не отбирая.  
Что — внутри, во внешнем сыщешь;  
Что — вовне, внутри отыщешь.*

(«Эпирремма»)

Понятно, что требование, так сказать, постоянной наблюдаемости к функциональным органам, имеющим энергичную и смысловую природу, существующим виртуально, является избыточным. Они наблюдаемы либо в исполнении, во время функционирования, либо по своим следствиям. Если воспользоваться традиционной дихотомией внешнего и внутреннего, то функциональные органы следовало бы поместить в пространстве *между* — между внешним и внутренним. Между нами и миром (между нашими мыслями и действительностью) стоят наши доминанты, писал А. А. Ухтомский. Сказанное относится и к мышлению, понимаемому как орган, или орудие индивида. Именно благодаря своему пограничному положению, такие, например, органы индивида, как движение, действие, образ, слово, имеют и свое внешнее, и свое внутреннее. В этом можно разбираться (и запутываться) бесконечно, если не определить или не уточнить расплывчатые понятия внешнего и внутреннего. Примечательно высказывание Ж. Дерриды о том, что эта антиномия не имеет диалектического разрешения и что она угрожает параличом и призывает к событию решения. Решение требует, чтобы при выделении в некоем целом внешнего и внутреннего само это целое сохранялось нераздельным. И события подобных решений происходили в философии, в эстетике, в науке о языке, в психологии. Но эти события не замечались, забывались, не принимались





во внимание, вытеснялись укоренившейся традицией разделять внешнее и внутреннее, абсолютизировать различия между ними, а затем предпринимать многочисленные хитроумные и по большей части бесплодные усилия, чтобы устанавливать между ними те или иные связи и отношения. Абсолютизация различий между внешним и внутренним, равно как и их отождествление, на языке описаний творчества называются «смысловыми барьерами», которые не так просто преодолеваются.

Наиболее плодотворным было введение В. Гумбольдтом понятий внешней и внутренней форм для описания произведений искусства, человека и языка. При таком подходе названные феномены не утрачивают целостности, в них для дальнейшего анализа выделяются внешние и внутренние формы, которые не просто взаимодействуют, а взаимопроникают одна в другую. Например, не внешний и внутренний человек, а человек единый. Другое дело, что его внешность слишком часто бывает обманчивой, а внутреннее — таинственным или полым. Несовпадение внешней и внутренней формы порождает не только психологию, но и все гуманитарное знание. Если бы они совпадали, в таком знании не было бы нужды. Шанс на успех в познании дает именно то, что в обеих формах выступает один и тот же феномен (человека) или одна и та же сущность, что в данном случае все равно. Каждая внешне—внутренняя форма является одновременно целостной, самой собой и другими формами, поскольку содержит их в своей ткани. Р. Акутагава говорил, что посредственное произведение, даже внешне монументальное, похоже на комнату без окон. Оно написано не на языке души, из него не прольется духовный свет, оно не участвует в созидании духовной атмосферы. В такое произведение нельзя и проникнуть снаружи. Оно лишено внутренней формы, или она темна. Если необходим образ, то внутреннюю форму можно представить как тончайший мир, как сущность, что невидимо присутствует, как то, что греки называли «эйдосом», а китайцы — «ли». Учение Гумбольдта о внешней и внутренней формах слова развито в России Г. Г. Шпетом. Т. Г. Щедрина — исследователь творчества Г. Г. Шпета — предположила, что Шпет в поисках путей преодоления дихотомии «внутреннее—внешнее» и при осмыслении соотношения мысли и слова опирался не только на В. Гумбольдта, но и на А. С. Пушкина: «В одной из заметок Пушкин писал, что поэт, который будет искать лишь механических “наружных форм слова”, быстро истощит свой талант. И далее следует мысль наиболее важная для Шпета: «⟨...⟩ необходимо проникновение вглубь, внутрь слова, в саму мысль, в истинную жизнь его [слова], не зависящую от употребления» (см.: [Щедрина 2004: 200—201]).

Обратимся к главнейшим средствам продуктивного мышления и творческой деятельности — к слову, образу и действию. Все они также имеют свои внешние и внутренние формы. В свою очередь, каждая из внутрен-





них форм гетерогенна. Это означает, что внутреннюю форму любого из указанных феноменов (при всей их относительной автономности) невозможно понять, не привлекая к анализу двух других.

Установление связи между словом и делом восходит к Гераклиту. Позднее к ним прибавили образ и смысл. Собственно, все они слиты и в Логосе, и в Глаголе. Такое соединение устанавливается (открывается!) в индивидуальном развитии ребенка (да и взрослого) далеко не автоматически, и психология кое-что знает о том, как оно происходит. Для такого акта «открытия» подходит термин А. Кёстлера «бисоциация», а если воспользоваться термином М. К. Петрова, то — «мультисоциация», который, впрочем, он сам признавал не слишком удачным. Ближе к нашему контексту представление Петровым бисоциации как «гетерономного синтеза», поскольку в ней синтезируются «слова» из разных языков: образного, знако-символического, вербального, действенного (деятельностного). В отличие от горизонтальных ассоциаций, бисоциация имеет и вертикальное измерение. Поэтому, например, чтобы понять письменный текст, мы вынуждены заглядывать «в глубь строки», погружаться в подтекст или затекст. Учитывая смысловое измерение бисоциации в целом и ее структурных компонентов, в частности, можно предположить, что формы слова, образа, действия вообще многомерны. Подобная трактовка бисоциаций не противоречит аргументации Кёстлера [Köestler 1965]. Языки образов, слов, действий вполне можно рассматривать как «матрицы кодов», из которых посредством бисоциаций создаются новые матрицы. Иное дело, что мы рассматриваем бисоциации не глобально, а как бы на молекулярном уровне применительно к отдельному слову (высказыванию), образу, действию.

Слово, действие и образ не бесстрастны. Р. Декарт образы и действия называл страстями и объединял их воедино. Имеются категории аффективных образов и слов. Взаимное наполнение, а порой и переполнение внутренних форм движений, действий, образов, слов, эмоций следует рассматривать в контексте интеллектуализации психических функций (Л. С. Выготский), благодаря которой они только и могут стать высшими. В культуре издавна существуют свидетельствующие об этом выражения и метафоры: умное действие, умные эмоции, живописное соображение, визуальное мышление, разумный глаз, глазастый разум, осмысленный образ, зрячих пальцев стыд, кинетическая мелодия, и т. п. Да и слово не должно быть пустым или полым: поэты ведь и образ мира являют в слове. Выражаясь словами А. Бергсона, мы имеем дело с «множественностью взаимопроникновения» внешних и внутренних форм, отличной от «нумеричной множественности». Эти термины философ использовал для характеристики длительности — «длительности гетерогенной, качественной, творческой» (см.: [Блауберг 2003: 108]).

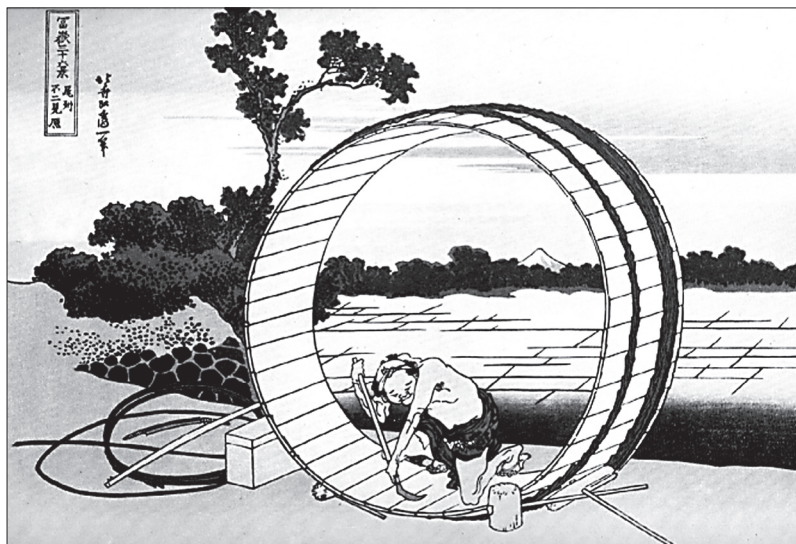


Рис. 15. К. Хокусаи. Бочар

Гетерогенность форм, становление и множественное взаимопроникновение которых происходит во времени, вполне коррелирует с представлением о гетерогенности длительности, что мешает тому, чтобы изолированное участие действия, слова, образа в их внешних и внутренних формах сколько-нибудь определенно локализовать во времени (длине) творческого процесса. Во всех перечисленных случаях внутренняя форма оказывается виртуальной, а форма внешняя — вполне реальной. Легко заметить, что слово, действие, образ выступают то в роли внутренней формы, то в роли внешней формы. Невидимая внутренняя форма превращается в видимую, а последняя, в свою очередь, становится невидимой. Нечто подобное происходит с действием и страстью, с мыслью и словом. Аналогом внутренней формы, например, у М. Чехова было предощущение целого, у В. В. Кандинского — *внутренняя необходимость*, у А. Эйнштейна — *внутренняя целесообразность*, — все они до конца не рационализируются. Все они становятся внутренним побуждением. От него отличаются внешние побуждения, мотивы, устремления, во всяком случае, до тех пор, пока они не стали внутренними.

Действие, образ, слово, чувство, мысль, воля, то есть все то, что объединяется понятиями «психические процессы», или «психические акты», представляют собой живые формы. А раз живые, то, следовательно, активные, содержательные, незавершенные, беспокойные... Как душа! Каждая из них не является «чистой культурой». Одна форма содержит в себе другие (работает принцип: «Все в одном, одно во всем»), что не



мешает их относительно автономному существованию. Последнее возникает благодаря развитию живых форм. Например, за деянием возможен активный покой, недеяние, которое не является пустым. Оно может быть занято созерцанием настоящего, погружением в себя, переживанием и осмыслением прошлого, рождением представлений о будущем.

Взаимодействие внешних и внутренних форм можно наглядно представить с помощью ленты Мёбиуса. Вообразим, что движение (внешняя форма действия) — это свойство лицевой поверхности ленты Мёбиуса, а страсть, образ действия (внутренние формы действия) — это свойство ее изнанки. Но лента Мёбиуса это — скручиваемая, переворачиваемая поверхность, где внешнее по мере продвижения по ней оказывается внутренним, а внутреннее — внешним. Подобие ее, наглядно представленное в картине К. Хокусаи «Бочар» (рис. 15) и в картине М. Эшера «Кожура апельсина» (см. рис. 1), облегчает понимание жизни целостных форм, каждая из которых представляет собой множественное гетерогенное новообразование, каким и является функциональный орган индивида. В нем скрытое и явное, взаимодополняясь, образуют одно целое. Особенно показательна картина Эшера, в которой обратимые внешняя и внутренняя формы, переплетаясь, создают новый образ — человеческое лицо.

Психологические акты, о природе и некоторых свойствах которых шла речь выше, единосущны с душой. Их развитие увеличивает идеальное тело души, расширяет и наполняет ее внутреннее пространство. В свою очередь, благоприятное состояние души, полной чувств, можно рассматривать как таинственное условие, контекст и источник развития функциональных органов — новообразований, а, соответственно, и творчества.

То, что говорилось о внутренних и внешних формах в контексте психологических процессов, относится и к человеку в целом. Человек, как и произведение искусства, как символ, как любой психический акт, также имеет внешнюю и внутреннюю формы. Сказанное о человеке не претендует на оригинальность. Н. А. Бердяев в начале XX в. уподоблял человека символу, Г. Г. Шпет — слову. «Человек достигает идеала величия, — писал Б. Пастернак, — когда все его существо, его жизнь, его деятельность становятся образцом, символом... Каждый человек, каждый в отдельности единствен и неповторим. Потому что целый мир заключен в его совести. Потому что в единстве идеи, в символе находит этот мир свое окончание и завершение» [Пастернак 1990: 292]. А. Ф. Лосев по своему расшифровывал и уточнял уподобление человека символу. Личность, — по Лосеву, — это миф, то есть вещественная, телесная *осуществленность* символа. Осуществленное — значит добытое трудом, в деятельности. Тогда же П. А. Флоренский говорил о том, что человек — не факт, а акт. Притом акт незавершенный, что прекрасно иллюстриру-



ется «Завещанием» Хокусаи, где он наметил перспективу ближайшего и бесконечного развития своих живописных способностей: «〈...〉 в 90 лет я проникну в тайну вещей, к 100 годам я сделаюсь прямо чудом, а когда мне будет 110 лет, каждая точка, каждая линия — все будет живым» [Деннике 1936: 123]. Избыток видения, которого в неустанном труде добивался художник, есть почка, где, по словам М. М. Бахтина, дремлет форма и откуда она и развивается как цветок. Но чтобы эта почка действительно развернулась цветком завершающей формы, необходимо, чтобы избыток моего видения восполнял кругозор созерцаемого другого человека, не теряя его своеобразия [Бахтин 1994: 106—107].

Таким образом, в актах творчества и в актах восприятия произведений искусства непременно присутствуют вчувствование, скрытый диалог и восполнение кругозора другого своим избыточным видением. И вместе с этим — развитие своего собственного видения. Дм. Пригов пишет, что «у японцев сохранилось еще архаическое чувство и привычка визуальной созерцательности, когда длительность наблюдения входила в состав эстетики производства красоты и ее восприятия. Считалось, что вообще-то истинное значение предмета и явления не может быть постигнуто созерцательным опытом одного поколения. Только разглядываемая в течение столетий и наделяемая через то многими, стягивающимися в один узел смыслами и значениями, вещь открывается в какой-то, возможной в данном мире полноте» [Пригов 2000: 170—171]. Хорошо бы такое «архаическое чувство» восстановилось у европейцев, если оно у них когда-то было (!).

Молчаливое созерцание — это род медитации, иногда светлой, иногда печальной, а иногда и той и другой вместе: *печаль моя светла*. В критических ситуациях оно, как и переживание, представляет собой работу (ср.: З. Фрейд — «работа печали»), направленную на создание новых жизненных смыслов [Василюк 1984]. Связь сознания и души не фатальная. О динамичности их взаимоотношений прекрасно сказано у Данте в Песне четвертой «Чистилища»:

*Когда одну из наших сил душевных  
Боль или радость поглотит сполна,  
То, отрешась от прочих чувств вседневных,*

*Душа лишь этой силе отдана;  
И тем опровержимо заблужденье,  
Что в нас душа пылает не одна.*

*Поэтому, как только слух иль зренье  
К чему-либо всю душу обратит,  
Забудется и времени течение:*



*За ним одна из наших сил следит,  
А душу привлекла к себе другая;  
И эта связана, а та парит.*

(пер. М. Л. Лозинского)

В переводе В. Г. Маранцмана начало третьей терцины звучит иначе, в нем есть интересный оттенок:

*Однако вот уж слух иль взгляд измерит  
предмет, что душу приковал...*

Измерение есть средство осознания, осмысления, разоблачения тайны, которая привлекла или поразила душу. Если проинтерпретировать приведенные строки Данте в терминах А. А. Ухтомского, то мы увидим в них смену доминант души.

И все же лишь порожденное и обученное страданиями души сознание может сказать:

*И дорог мне свободный выбор  
Моих страданий и забот.*

О. Мандельштам

В случае сознания мы сталкиваемся с достаточно сложной ситуацией. Сознание, как и дух, также можно рассматривать то как внешнюю, то как внутреннюю форму. Сознание манифестирует себя во внешних формах — в слове, в действии, в воплощенном образе. В христианском мирозерцании всякий дух должен быть удостоверен буквой, словом (близкие размышления встречаются у Г. Г. Шпета). Если же рассматривать сознание как внутреннюю форму или как относительно автономную форму, то окажется, что оно, в свою очередь, имеет множество форм, которые обеспечивают его устойчивые и динамические черты. Основания для такого заключения изложены при описании структуры сознания. Как уже говорилось, ее аффективные составляющие, или образующие, скорее подразумеваются в ней, чем явно выступали. Это не к тому, что нужно модифицировать структуру. Однако подчеркнуть страдательный, драматический, трагический смысл сознания по сравнению с «отражательным» никогда нелишне. Конечно, при всем внимании к образующим сознания нельзя забывать, что его главным источником является событие или, как сказал бы М. М. Бахтин, событие бытия, но событие пережитое, становящееся озарением разума, а тем самым и подлинным фактом сознания. В конце концов, казалось бы, внутренняя деятельность переживания порождает не только новые жизненные смыслы, т. е. обогащает сознание, но и взрывается поступком.



Переживание, страдание, претерпевание дают душе и сознанию иное знание по сравнению с тем, которое дает бесстрастное познание, если таковое возможно в принципе. В. Г. Маранцман, комментируя «Божественную комедию», пишет: «Любовь здесь выступает как сила, возвышающая человека более стремительно, чем медлительные движения самосовершенствования» (см.: [Данте 2003: 109]). Значения и смыслы, которыми оперирует сознание, не всегда могут быть вербализованы, в том числе и потому, что слово нередко убивает открываемые и порождаемые им смыслы. По мере накопления опыта созерцания, переживания, страдания душа как бы впадает в понимание, фиксирует неотрафлексированные значения и смыслы. Я не хочу сказать, что созерцание — медитация — переживание, равно как и формы искусства, побуждающие душу вновь впадать в эти состояния, не рефлексивны или дорефлексивны. Возможно, что они представляют собой высшие формы рефлексии — рефлексии духовной, которая сродни озарению, сатори, инсайту. Хотя они не столь очевидны, как, например, в танка. Пятистишия танка как *ведущий* жанр японской поэзии возникли лет на 1000 раньше хайку. В них рефлексия или «отсылка к рефлексии» дана более эксплицитно. А у Исикава Такубоку (конец XIX — начало XX в.) побуждение к рефлексии выражено уже очень отчетливо:

*Застыли палочки в руке,  
И вдруг подумал я с испугом:  
О, неужели, наконец,  
К порядкам, заведенным в мире  
Я тоже исподволь привык?*

Или:

*Бывают такие мысли:  
Как будто на белый прозрачный мрамор  
Льется весенний свет.*

Возможно, порожденные многими поколениями созерцателей значения и смыслы стягиваются в один узел, а возможно, наряду с этим они образуют невидимую смысловую ауру, которая, подобно облакам, окутывает, например, Фудзияму, создает вокруг нее *духовную атмосферу*. Подобное предположение с точки зрения современной психологии восприятия не может считаться ни строго доказанным, ни фантастическим. В его пользу говорит то, что образы реальности, равно как и визуализированные образы, образы-представления и образы-воображения, всегда как бы выносятся наружу, локализируются во внешнем пространстве. Возможно, они оставляют в этом пространстве свои следы, которые, накапливаясь, создают духовную ауру, или духовную атмосферу. Представим



себе, что речь идет о восприятии Фудзиямы многими поколениями японцев. Как будто бы об этой ситуации написал Мих. Кузьмин в стихотворении «Вещь»:

*Но взгляд очей раскосых  
На ней запечатлен.*

Конечно, взгляд запечатлен и в душе:

*Туман и осенний дождь,  
Но пусть невидима Фудзи,  
Как радуется сердце она!*

М. Басё

В «Путешествии в Армению» О. Мандельштам пишет: «⟨...⟩ я в себе выработал шестое — “араратское” чувство: чувство притяжения горой». Такое шестое чувство притяжения Фудзиямой издавна выработали в себе японцы, и она стала соприродной им (или они ей!). Более того, Фудзияму называют эпицентром духовной жизни Японии. Не исключено, что Фудзияма, как спящий вулкан, притягивает к себе японцев опасностью взрыва, т. е. тем же, чем манит к себе и притягивает (или отталкивает) сильный дух.

В. В. Кандинский говорил, что дух может быть познан только чувством или чувствующей душой, соприродной ему. Значит, увидеть духовную атмосферу нельзя, но вдохнуть ее, почувствовать и проникнуть в нее можно. Если моя фантазия правдоподобна, то Катсусико Хокусай, он же Такуо Родзин — старик, одержимый рисунком, — благодаря накопленному им избытку видения, не только почувствовал, но и увидел эту смысловую, духовную ауру. Хотя подобное кажется невероятным, но О. Мандельштам предполагал, а может быть, на себе испытал такую возможность:

*Духовное — доступно взорам,  
И очертания живут.*

Поэт говорил: «Быть может, самая “душа вещей” не что иное, как чувство собственника, одухотворенное и облагороженное в лаборатории последовательных поколений» [Мандельштам 1987: 103].

А М. Басё наверняка увидел духовную ауру:

*Там, где когда-то высилась статуя Будды.  
Паутинки в вышине.  
Снова образ Будды вижу  
На подножии пустом.*





А созданный художником образ, в свою очередь, способен индуцировать эмоциональное, энергетическое, духовное поле. Хокусаи не только увидел, но и замечательно изобразил духовную ауру. Рискну предположить, что художник даже сделал намек на то, как ему это удалось и как нужно смотреть его картины. Не похоже ли это на веберовскую паутину смыслов, которую человек сплел и сквозь которую он смотрит на мир? Или обнимает его смыслами и разумом. Так В. Даль характеризовал понимание. Может быть, именно это имел в виду Хокусаи, рисуя «Фудзи сквозь паутину» (рис. 16).

Когда всматриваешься в оригинал картины, создается впечатление, что паутина дышит, колеблется, как на ветру, что придает еще большую живость картине. Это соответствует первому и наиболее важному из шести канонов, определяющих учение о китайской живописи и сформулированных приблизительно в 500 году нашей эры, «Ch'i yun shang king», «Духовный резонанс (или “Вибрация жизненной силы”) и движение жизни». Этот канон явился очищающим ударом, при помощи которого Дыхание небес «оживляет всю природу и поддерживает все внутренние движения и изменения. Если картина содержит элемент Ши, она передает живую силу духа, которая является сущностью и основой самой жизни» (см.: [Арнхейм 1994: 74]).

Так или иначе, но в картинах художника его соотечественники узнают не только предмет своего поклонения, но и порожденную многими поколениями духовную ауру. В картинах Хокусаи, как и в хайку Басё, японцы узнают не только знакомую им гору, или старый пруд, лягушку, стрекозу, муравья, сверчка и т. п., но и самих себя, смыслообразующую работу своей собственной души. Я не могу как следует объяснить восхищающую меня многовековую практику японского эстетического воспитания, но предполагаю, что подобный опыт созерцания — медитации создает невиданную в традиционной Европе общность контекстов поэта и читателя, художника и зрителя. Поэт и художник задают японской душе темы для медитации, опыт которой она уже имеет. Современный японский исследователь Нома Сэйроку говорил: «На первый взгляд, небольшое количество туши на листе белой бумаги кажется простым и скучным, но по мере пристального всматривания оно трансформируется в образ природы — маленькую частицу этого мира, видимую вроде бы смутно, как в тумане, но частицу, которая может увести дух зрителя к величественному целому».

Нужно было обладать немалой дерзостью, чтобы изобразить гору подставкой для Солнца (Рис. 17).

Здесь в одной точке встречаются (или сливаются?!) пространство и время и сталкиваются два образа, рождающие или, как минимум, опредмечивающие смысл страны Восходящего Солнца. Поэтому-то и Хокусаи в сознании японцев стал символом, как и стократно изображенная им гора Фудзи.





Рис. 16. К. Хокусаи. Фудзи сквозь паутину

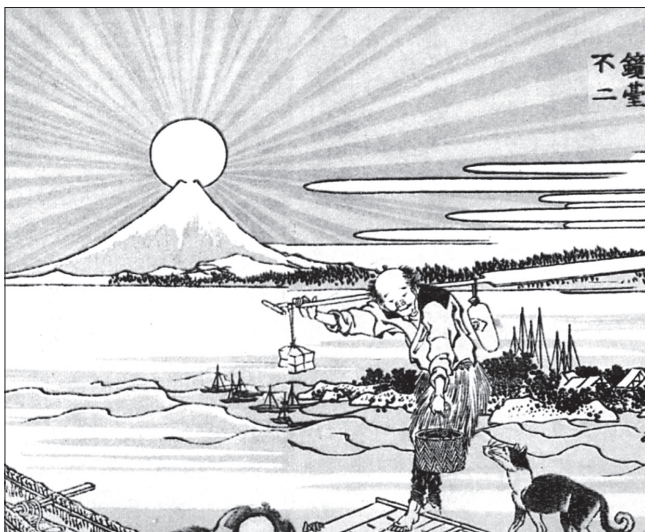


Рис. 17. К. Хокусаи. Фудзи — подставка для солнца



Значит, человек, его сознание, как и произведение искусства, подобны символу, слову. Узнать и понять человека можно (если можно?) только целиком. Шанс узнать и понять невидимое и таинственное состоит в том, что при всей своей невидимости внутреннее прорывается во вне, его можно скрывать лишь до поры до времени. Оно прорывается даже против воли своего носителя. К тому же, как заметил Г. Г. Шпет, нет ни одного атома внутреннего без внешнего. Если дать волю фантазии, то можно предположить, что внешние формы опутаны *паутиной смысла*, а внутренние формы пронизаны *кровеносной системой смысла*. Иное дело, что, так сказать, внешние и внутренние смыслы могут совпадать лишь частично, но без такого совпадения или пересечения невозможно взаимодействие внешних и внутренних форм, узнавание ими друг друга. Последние не только взаимодействуют одна с другой, но и взаимоопределяют друг друга, связаны отношениями взаимного порождения. *Внешнее зарождается внутри, а внутреннее зарождается вовне*. Например, образ, зарождааясь в действии, потом сам может породить новое действие. На самом деле отношения еще более тесные: реализация действия есть декомпозиция и образа ситуации, и образа действия, регулирующего эту реализацию; и одновременно с этим есть композиция образа измененной действием ситуации, а возможно, и композиция будущего образа действия.

А. Ю. Ашкеров приводит близкие к сказанному размышления М. Фуко о человеке, «предполагающие довольно рискованное предприятие: проверку того, насколько все, что мы привыкли принимать за внутреннее, в действительности оказывается внешним, и, наоборот, насколько все, что нам представляется внешним, на самом деле относится к внутреннему. Лейтмотив, о котором идет речь, Ж. Делёз удачно назвал “темой двойника”» [Ашкеров 2002: 109]. Связь проблемы внешнего и внутреннего с темой двойника вполне оправданна. Высокий ли, низкий ли, внутренний человек не может появиться без активности, поведения и деятельности человека внешнего. Внешний человек, лишенный внутренней формы, вообще перестает быть человеком. Когда же появляются оба, не так-то просто решить, какой из них подлинный.

Смысловые диссонансы между словом, действием, образом, независимо от того возникают ли они между их внешними или, простите за тавтологию, внутри их внутренних форм, — это живые противоречия. Соответственно, благодаря им живыми являются и формы. Противоречия не позволяют им застыть и окаменеть.

Речь идет о том, что возможная полнота смысла достигается лишь во взаимодействии прагматических (действенных), образных, вербальных и эмоциональных смыслов. Эта полнота потенциально достижима, но чрезвычайно трудно выразима. Поэтому-то лингвисты, психологи, философы пытаются найти разные средства или языки, с помощью которых произ-



водится внутренняя работа сознания, размышления и создания нового. Один из таких языков называют языком глубинных семантических структур, развитие и саморазвитие которых якобы происходит как бы само собой, спонтанно и свободно. С этим трудно спорить: спонтанность и свобода, конечно, непрменные атрибуты творчества. Однако признание их не снимает интересующего нас вопроса: какими средствами, языками, активностями оно осуществляется? В качестве таковых могут быть «зрительные образы и мышечные ощущения» (А. Эйнштейн), «чувства усилия» (У. Джеймс), «ощущения порождающей активности» (М. М. Бахтин), «эмбрионы словесности» (Г. Г. Шпет), «невербальное внутреннее слово» (М. К. Мамардашвили), упомянутые выше «зародыши динамических схем» (А. Бергсон), «сенсомоторные схемы», «схемное видение», «перцептивные схемы», «мнемические схемы», «концептуальные схемы», «операторные схемы» (Р. Декарт, Ф. Бартлет, Ж. Пиаже и др.), «оперативные единицы восприятия» (В. П. Зинченко) и т. д. Все авторы подчеркивают чрезвычайную динамичность называемых ими средств (или языков), служащих для осуществления внутренней работы. Ведь все они искали нечто более глубокое по сравнению с доступными самонаблюдению эффектами внутренней речи, осознаваемого комбинирования образов или проигрывания действия до действия. И в этих поисках выходили за пределы сознания в сферы бессознательного, интуиции, апеллировали к откровению.

Г. Хант [2004] добавляет к перечисленному кинестетические потоки, зрительные мандалы, синестетически формирующиеся *состояния ощущаемого смысла*. Судя по отчетам самонаблюдения, на которые он ссылается, все это, возможно, присутствует. П. Валери называл подобное живым ощущением, которое содержит в себе побуждение к действию, призванному это ощущение изменить или способному его выразить [Валери 1976: 424]. Иногда это — «прелесть недоназванного мира» (В. Набоков). Слово «ощущение» не должно смущать. И. Кант писал, что метафизика и философия — это *чувство идей, духовное ощущение*, и нет ничего страшного, если мы останемся на уровне ощущения. Иное дело, наполнится ли ощущение смысла или духовное ощущение формы значащим содержанием, приобретет ли оно структурный вид, станет ли произведением? Для этого оно само должно превратиться в порыв. О таком ощущении красочно говорил Мамардашвили: «...все, что я говорю, я говорю безязыким открытым ртом, который требует, чтобы там появился язык. Рот раскрыт, и ему надо кричать, крик готов — до языка. Это уже не шепот, а крик *прежде губ*. Это и есть язык, который возникает у Канта — язык *трансцендентального аппарата*, или язык понятий *трансцендентальной апперцепции*. С его помощью Кант сможет со временем показать, что мы можем, чего не можем, почему можем, почему не можем» [Мамардашвили 1997а: 42]. Именно такие духовные ощущения формы Мамардашвили позднее



назовет «невербальным внутренним словом». При всем богатстве таких описаний и разнообразии «схем», хотелось бы опереться на что-то более определенное. Попробуем нащупать такое определенное, опираясь на опыт экспериментальных исследований когнитивных процессов (актов), а также — движений и действий.

\*\*\*

Существенным является вопрос (тайна!), на каком языке идет творческий процесс, происходящий «внутри». Ответы весьма различны. Один из героев А. С. Пушкина *думой думу развивает*. И. Бродский говорил, что человек думает мыслями. Эти утверждения поэтов разъяснил О. Мандельштам: «Сейчас, например, излагая свою мысль по возможности в точной, но в отнюдь не поэтической форме, я говорю, в сущности, сознанием, а не словом» [Мандельштам 1987: 168]. Такие различия объясняются тем, что на мысли, как и на произведении искусства, которое, конечно же, тоже есть мысль, нет «говорящих следов» (выражение Н. Н. Волкова) творческого процесса их созидания. Вот что о происхождении мысли говорит М. М. Бахтин: «В себе значимое содержание возможного переживания — мысль не падает в мою голову случайно, как метеор из другого мира, оставаясь там замкнутым и непроницаемым. Оно вплетено в единую ткань моего эмоционально-волевого, действительно-живого мышления-переживания как его существенный момент» [Бахтин 1994: 36]. И снова ткань! Значит, при всей возможной, иногда поразительной глубине и прозрачности мысли по своему происхождению она тоже гетерогенна, синкретична. В ее порождении участвуют все силы души и «языки», которыми владеет человек. Но как бывают различны доминанты души, так доминантным может быть тот или иной язык. То же и с другими творениями человека, в том числе с поражающими своим совершенством произведениями искусства.

Поэты, художники, ученые чаще всего ограничиваются указательным жестом в сторону источника своего творчества. Например, О. Мандельштам, видимо не без влияния А. Бергсона, писал о «Божественной комедии» Данте: «Формообразование поэмы превосходит наши представления о сочинительстве и композиции. Гораздо правильнее признать ее ведущим началом инстинкт» [Мандельштам 1990: 225]. Может быть, и правильное, но это не слишком вдохновляющее занятых психологией творчества ученых суждение. Последние в анализе механизмов творчества тоже не очень далеко ушли от поэтов. Прислушаемся к К. Юнгу: «Неродившееся произведение в душе художника — это стихийная сила, которая прокладывает себе путь либо тиранически и насильственно, либо с той неподражаемой хитростью, с какой умеет достигать своих целей природа, не



заботясь о личном благе или горе человека — носителя творческого начала. Творческое живет и произрастает в человеке, как дерево в почве, из которой оно забирает нужные ему соки. Нам поэтому неплохо было бы представлять себе процесс творческого созидания наподобие некоего произрастающего в душе человека живого существа. Аналитическая психология называет это явление *автономным комплексом*, который в качестве обособившейся части души ведет свою самостоятельную, изытую из иерархии сознания психическую жизнь» [Юнг 1992: 108]. Обращаю внимание читателя на последнюю фразу Юнга. Психоаналитик изымает творчество не только из бессознательного, но и из всей иерархии сознания, передоверяя его душе. Я не готов обсуждать на этих страницах взаимоотношения души и сознания, но то, что Юнг лишает бессознательное функций демиурга, весьма показательно.

Взгляд Юнга вполне соответствует положению Аристотеля о том, что произведения искусства отличаются от созданий природы лишь тем, что их форма, прежде чем она войдет в материю, существует в душе человека: через искусство возникает то, образ чего уже есть в душе. Э. Панофски отмечает, что Аристотель употребил платоновский «эйдос» (образ, вид, форма) для обозначения формы вообще, и в частности, «внутренней формы», существующей в душе художника и переносимой благодаря его деятельности в материю. Аристотель использовал понятие «внутренний эйдос», т. е. представление, имманентно присущее сознанию (см.: [Панофски 1999: 14—15]).

Назовем ли мы существующий в душе образ внутренней формой, эйдосом, идеей, замыслом, зерном, зародышем, автономным комплексом и т. п., важно подчеркнуть, что он, как живое существо, имеет деятельный, энергичный характер, в нем заключено стремление к воплощению. А. Бергсон предпочитал говорить о зародыше, через который совершается созидание «динамической схемы» своего рода «ожидания образов». Согласно Бергсону, зародыш есть внутренний принцип направленности. Вполне естественно, что подобные внутренние формы нередко называют созидающими, а поскольку их происхождение туманно, легче всего сослаться на *божественный глагол*, оставив художнику *чуткость слуха, живописность изображения*.

Хорошей иллюстрацией деятельной, созидательной, даже тиранической и насильственной силы, о которой говорит К. Юнг, являются строчки А. Белого:

*Выдыхаются  
Души  
Неслагаемых слов —  
Отлагаются суши  
Нас несущих миров.*



Значит, творчество — это не просто манипулирование или оперирование чем-то, а живой рост, живое развитие живого организма, как бы он ни назывался — душой или ее автономным комплексом, обособленным органом, инстинктом. Между прочим, есть и другие претенденты на статус автономного комплекса души. Это живое движение, которое Н. А. Бернштейн уподоблял живому существу, живая память, живое знание и т. п. Видимо, сам эпитет «живое», который все чаще используется применительно к психическим процессам, функциям, состояниям, является своего рода компенсацией за аналитическую работу, проделываемую психологией: как будто психические функции, хотя и изъяты из целой души, но не умерщвлены и исследуются, как живые. В принципе эта тенденция, конечно, похвальна, но нельзя недооценивать трудностей, возникающих на таком пути. Хорошо известно, что живое, будь то *живое вещество, живое движение, живое слово, живая мысль, живая душа*, упорно сопротивляется концептуализации.

При всем пиетете к «инстинктам» Мандельштама, «автономным комплексам» Юнга приведем и более рационалистическое описание Шпета, в котором он ставит акцент на сознании. Он пишет, что творчество (поэтическое) должно идти «от “втиснения” материала в форму, — что материал дается сперва поэту как мысль общая лишь в своей “естественной” форме *идеи*. *Образование* идеи в поэму, в пьесу есть чувственное расцветание ее.

Мы имеем здесь дело в целом, следовательно, с особого типа сознанием: *с умственно-эстетическим переживанием*, сопровождающим восприятие образа как некоторой идеализации вещи и реализации идеи. Как умственное (в “воображении”) переживание, оно в целом противопоставляется переживанию чувственному, аноэтическому, безотчетному, иррациональному, от внешней музыки (ритма и пр(оч.)) звукослова. В привычных терминах эстетики это есть *эстетическое сознание красоты* — союза волшебных звуков и дум» [Шпет 1989: 449—450].

Читатель имеет возможность предпочесть какой-либо из указательных жестов, принадлежащих поэтам и ученым. Сами по себе такие указательные жесты — тоже не так уж мало. Спасибо и за них. Великий физиолог И. П. Павлов говорил: факты — воздух ученого. Для поэта таким воздухом является стихия языка, его дух, душа, чувства, но данные ему не в виде вещи, факта, а порой — музыкально, порой сновидно, как раскаленная магма, как вихревое движение, как разные ипостаси чувственной, биодинамической, эмоциональной ткани, как искомый живой Смысл, как искомое живое Слово:

*Всю душу выплецу в слова.*

С. Есенин





Об этом же:

*Но в этой бездне шепотов и звонов  
Встает один все победивший звук.  
Так вокруг него непобедимо тихо...  
Но вот уже послышались слова  
И легких рифм сигнальные звончки, —  
Тогда я начинаю понимать,  
И просто продиктованные строчки  
Ложатся в белоснежную тетрадь.*

А. Ахматова

И еще один пример:

*Не видя, видит он, сквозь сон  
Что в тайне души погребено,  
Как темный сев полей.  
И слышит: в поле реет звон,  
И наливается зерно  
Под шелесты стеблей.*

В. Иванов

Имеется поразительное описание того, как внутренний мир А. Белого проявляется вовне: один большой художник характеризует стиль мышления и деятельности другого большого художника и мыслителя. Вот что (и как!) пишет Михаил Чехов об Андрее Белом:

«Философ, ученый, поэт, математик, писатель и мистик уживались в нем, объединяясь в образе устремленного пронизательно-страстного человека-мыслителя. ⟨...⟩ Мир Белого вас поражал также ритмами. Да и сам он был — ритм. Все, что он делал: молчал, говорил, читал лекцию, ваял звуками стих нараспев, бегал, ходил — все чудилось вам в сложных, свойственных Белому ритмах. Все его гибкое тело жило тем, чем жил его дух. В тончайших вибрациях, в жестах рук, в положении пальцев оно отражало, меняясь, мысли, гнев, радости Белого. ⟨...⟩

И мыслил он ритмами. Мысль, говорил он, живой организм. Она как растение: ветвится и ширится. Мысли ищут друг друга, зовут, привлекают, сливаются или, враждуя, вступают в борьбу, пока побежденная, сдавшись, изменится или исчезнет из поля сознания. Созревая ритмически, мысль дает плод в свое время. Геометрическая фигура была для него формой, гармонично звучащей. Звук превращался в фигуру и образ. Красота — в чувство. Движение — в мысль.

Говорил ли он об искусстве, о законах истории, о биологии, физике, химии тотчас же *он сам становился* тяготением, весом, ударом, толчком или скрытой силой зерна, увяданием, ростом, цветением. В готике он воз-



носился, в барокко — круглился, жил в формах и красках растений, цветов, взрывался в вулканах, в грозах — гремел, бушевал и сверкал (как Лир, такой же седой, безудержный, но сегодняшний, не легендарный, Лир безбородый, в неважных брючишках, в фуфайке, с неряшливым галстуком). И во всем, что с ним делалось, виделись ритмы, то строгие, мощные, гневные, то огненно-страстные, то вдруг тихие, нежные, и что-то наивное, детское чудилось в них. Когда он сидел неподвижно, молчал, стараясь себя угасить, чтобы слушать, вам начинало казаться: не танцует ли он?» [Чехов 1986, 1: 195—197].

Описания Мих. Чехова демонстрирует нам, с одной стороны, относительность противопоставления внешней и внутренней форм, а с другой — текучесть и динамизм взаимоотношений между ними, выявление и «овнешнение» скрытых смыслов, их уточнение и обогащение, а затем последующее «овнутрение». Кипение образов, кипение фантазии, лепящей образы мира мысли, о которых говорит А. Белый, эквивалентны не формальной работе рассудка, а духовному и интеллектуальному тиглю. Духовная составляющая разума обязательна, ее можно назвать детерминирующей тенденцией (Н. Ах) или мотивирующей сферой нашего сознания, аффективной и волевой тенденцией (Л. С. Выготский) или направленностью (А. Эйнштейн), которая, как бы ее ни называть, заставляет держать мысль или держаться в мысли длительное время. Последнее может измеряться годами, даже десятилетиями, как, например, у Ч. Дарвина.

У О. Мандельштама мы находим осязаемую метафору, имеющую отношение и к внешнему, и к внутреннему слову: «Какой безумец согласится строить, если он не верит в реальность материала, сопротивление которого он должен победить. Булыжник под руками зодчего превращается в субстанцию, и тот не рожден строить, для кого звук долота, разбивающего камень, не есть метафизическое доказательство. Владимир Соловьев испытывал особый пророческий ужас перед семью финскими валунами. Немое красноречие гранитной глыбы волновало его, как злое колдовство. Но камень Тютчева, что “с горы скатившись, лег в долине сам собой иль был низвергнут мыслящей рукой”, — есть слово. Голос материи в этом неожиданном падении звучит как членораздельная речь. На этот вызов можно ответить только архитектурой. Акмеисты с благоговением поднимают таинственный тютчевский камень и кладут в основу своего здания.

Камень как бы возжаждал иного бытия. Он сам обнаружил скрытую в нем потенциальную способность динамики — как бы попросился в “крестовый свод” — участвовать в радостном взаимодействии себе подобных» [Мандельштам 1987: 169]. Не случайно первая книга стихов поэта называлась «Камень». *Потенциальная способность* динамики камня-слова есть то, что Шпет называл динамическими логическими формами,





входящими, наряду с предметным остовом, во внутреннюю форму слова, в том числе, возможно и невербального.

Разумеется, созданием внутренней формы, внутреннего эйдоса, идеи процесс творчества не исчерпывается. Не менее важно воплощение, при котором преодолевается сопротивление материала, его избыточность, разрушаются описанные Б. М. Кедровым смысловые барьеры. Э. Панофски в эссе, посвященном Микеланджело и Дюреру, пишет: «Выявление чистой формы из необработанной массы камня вновь становится для него символом катарсиса, или возрождения, — правда, катарсиса, который не есть уже самоочищение, как у Плотина, а может быть осуществлен, напротив (и это совершенно неантичная, специфически микеланджеловская черта), лишь под благодатным воздействием “донны”»:

*Как из скалы живое изваянье  
Мы извлекаем, донна,  
Тем боле завершено,  
Чем больше камень делаем мы прахом, —  
Так добрые деянья  
Души, казнимой страхом,  
Скрывает наша собственная плоть  
Своим чрезмерным, грубым изобильем;  
Лишь ты своим размахом  
Ее во мне способна побороть, —  
Я ж одержим безвольем и бессильем.*

(пер. А. М. Эфроса)

В другом стихотворении Микеланджело в сходной аллегорической манере обратился к упомянутому выше представлению о скрытой в камне фигуре, к «немому красноречию гранитной глыбы»:

*И высочайший гений не прибавит  
Единой мысли к тем, что мрамор сам  
Таит в избытке — и лишь это нам  
Рука, послушная рассудку, явит...*

(пер. А. М. Эфроса)

[Панофски 1999: 89—91]. Донна, Муза, Лаура, Беатриче — все это лишь имена, символы таинственной, тиранической силы, побуждающей художника к творческому созиданию, к воплощению созревающего автономного комплекса души или найденной внутренней формы во внешнюю.

Не менее загадочно научное творчество. Интересен опыт Б. М. Кедрова. Как химика и философа его особенно привлекали фигура Д. И. Менделеева и тайна открытия периодического закона. Здесь достижения Кедрова



вполне сравнимы с достижениями профессионального психолога Макса Вертгеймера, представившего работу А. Эйнштейна над общей теорией относительности как драму в десяти актах. М. Вертгеймер, по сравнению с Кедровым, обладал несомненным преимуществом. Его анализ построен на длительных беседах с А. Эйнштейном. Но детальность анализов и их психологическая достоверность вполне сопоставимы. Близка и данная ими характеристика основных этапов творчества у избранных ими героев. Конечно, несмотря на примерную локализуемость (пост фактум) кульминационного момента творчества — момента озарения во времени, его приход неожидан, непредсказуем и лишь условно может быть связан с предшествовавшей ему цепью событий. Об этом говорит знаменитое менделеевское описание, сделанное за несколько дней до открытия: «Все в голове сложилось, а выразить в таблице не могу». И спустя несколько дней: «Вижу во сне таблицу, где все расставлено, как нужно...» *Пришел миг времени не из времени*, как сказал бы Томас Элиот. Миг Менделеева пришел — в буквальном смысле не из времени, а из сна, ведь момент сновидения принципиально не локализуем во времени. Последующие попытки рационализации невероятного по своей избыточной насыщенности момента открытия тоже не слишком достоверны. Достоверно лишь поэтическое, например у М. Ю. Лермонтова: *И все свое существование / В единый миг переселил*.

Может быть, и можно переселить все свое существование в единый миг, но добыть его оттуда весьма и весьма проблематично. Нельзя сказать, что этот момент вовсе не замечается сознанием. Он оставляет после себя ощущение порождающей активности, чувства удовлетворенности, радости, вызываемые очевидностью полученного результата, убежденность в его истинности. Таинственным остается главное: как он получен, откуда пришел? Часто кажется, что ниоткуда! Конечно, это иллюзия, ибо подготовительный период обязателен: случай награждает достойного. Как ни называть этот акт — озарением, открытием, инсайтом, интуицией — он упорно оберегает свою тайну и оставляет простор для самых разных гипотез. Например, Б. М. Кедров связывал возникновение мышления с предметным и трудовым действием, с изобретением, конструированием «в уме» идеализованного (соответствующего цели деятельности, ее идее) проекта того реального предмета, который должен явиться результатом предполагаемого трудового процесса: «Мыслить — значит в соответствии в идеальном проектом и идеализированной схемой деятельности преобразовывать, трансформировать исходный образ предмета труда в тот или другой идеализированный предмет» [Арсеньев и др. 1967: 29]. Для психологии в этой характеристике мышления важно подчеркивание того, что существенным компонентом мышления является преобразование и трансформация образа. Такой вид мышления получил наименова-



ние визуального, а его операции — манипулирования образами, *mental rotations*. Результатом таких преобразований является порождение нового образа, несущего смысловую нагрузку и делающего значение видимым. Кроме того, посредством таких преобразований обнаруживаются новые, до того неизвестные свойства предметов. Мы сталкиваемся с, казалось бы, парадоксальным явлением — визуальные манипуляции и преобразования образа содействуют формированию обобщения, т. е. они оказываются средством достижения теоретического результата: «⟨...⟩ обобщение здесь достигается не путем простого сопоставления признаков у отдельных предметов, что характерно для чисто индуктивного обобщения, а путем анализа сущности изучаемых предметов и явлений, их сущность как раз и определяется наличием внутреннего единства их многообразия» [Кедров 1965: 48]. В. Гёте называл подобное видением изнутри. Но такое видение все же результат действия, хотя и визуального. Возникает вопрос: откуда берется эта магия?

Естественно, что визуальное оперирование генетически связано с мануальным, с предметным. Иное дело, что по мере развития возможности первого начинают превосходить возможности практического действия с предметом. Но последние ведь тоже развиваются. В середине 30-х гг. XX в. А. В. Запорожец выделил в предметном действии практическую и теоретическую части. Прислушаемся, как об этом же размышлял Ж. Пиаже в контексте проблем преподавания математики. Отвечая на упреки по поводу того, что обращение к содержательному плану компрометирует высшую строгость и поощряет эмпиризм, Ж. Пиаже писал: «Эмпиризм же получается тогда, когда... заменяют математическое доказательство... экспериментом... Но когда эксперимент служит средством координации действий, то абстракция переходит на сами эти действия, а не на предмет эксперимента, подготавливая ум к дедукции, а не противодействуя ей» (цит. по: [Коголовский и др. 1998: 204]). Переход абстракции на действия — очень тонкое и точное замечание. Если вспомнить Спинозу, можно сказать еще сильнее: поскольку мыслящее тело может двигаться по форме любого другого тела, то такое живое движение само становится источником абстракции — абстракции прежде всего формы другого тела, а затем расстояния и собственных усилий, необходимых для его преодоления. Резонно предположить, что абстракция формы еще легче может переходить на визуальные, перцептивные действия, «ошупывающие» предмет и манипулирующие с образом. Отсюда и порождение новых образов, в том числе смыслообразов и абстрактных образов.

В принципе, предположение Ж. Пиаже не должно восприниматься как неожиданное. Действие ведь может становиться знаком, символом, текстом (танец), почему же оно не может само приобретать свойства



абстракции, породить ее и, в свою очередь, делиться ею со зрительным образом и словом.

Так или иначе, но практический интеллект, визуальное мышление непременно участвуют в развитии *живых понятий*, выступающих в качестве орудий мыслительной деятельности, средств размышления, способов объяснения. Рассматривая условия формирования новых понятий, Кедров с соавторами подчеркивали, что новое всегда возникает как целое, которое затем формирует свои части, разворачиваясь в систему. Активная функция понятий состоит в «схватывании» целого раньше его частей, что составляет характерную черту творческого мышления в науке.

Поучительно синтетическое описание творческого процесса В. Гёте, которое воспринимается и как его автопортрет. Гёте видел (явно изнутри) в познании и мышлении «бездны чаяния, ясное созерцание данного, математическую глубину, физическую точность, высоту разума, глубину рас­судка, подвижную стремительность фантазии, радостную любовь к чув­ственному» (см.: [Франк 1923: 41]). Довольно сложно представить себе ученого, который взялся бы изучать работу такого невероятного оркестра, каким является мышление великого поэта, мыслителя, ученого. Каждый исследователь мышления выбирает для изучения какой-либо один инстру­мент, неминуемо утрачивая целое. В этом нет большой беды до тех пор, пока исследователь не навязывает изученный им инструмент в качестве главного или — хуже того — единственного. Я специально привел описа­ние Гёте, чтобы читатель держал его в сознании в качестве некоего смыс­лообраза продуктивного творческого мышления, в котором участвуют познание, чувство и воля, то есть все силы души, в просторечии назы­ваемые психическими процессами, или функциями. Это означает, что при изучении творчества нельзя ограничиться каким-либо одним из его источ­ников будь то воображение (даже трансцендентальное), мышление или даже *память муз*, которую поэты называют *всего причиной*. Наличие мно­гих источников творчества — это и есть его гетерогенность.

Не претендуя на разгадку механизма творчества, попробую в свой черед хотя бы схематически представить, что происходит при создании нового. Начну с того, что хорошо известно, и дам собирательный образ процесса творчества, в создании которого участвовали А. Пуанкаре, А. Бергсон, М. Вертгеймер, Б. М. Кедров, Д. Ю. Панов, Я. А. Пономарев, В. Н. Пушкин, В. М. Гордон и многие другие. В этом процессе выделя­ются следующие основные стадии:

1. Возникновение темы. На этой стадии возникает *чувство* необходи­мости начать работу, чувство направленной напряженности, фрустрации, порожденной незнанием, точнее, знанием о незнании или тайной, т. е. знанием об определенном незнании. Такое чувство или сложные чувства мобилизуют творческие силы.



2. Восприятие темы, анализ ситуации, *осознание* проблемы. На этой стадии предпринимаются попытки создания целостного образа проблемной ситуации, образа того, что есть, и возникает предощущение будущего смыслового целого, смыслообраза. Говоря современным языком, создается синкретическая образно-концептуальная, или знаково-символическая, или смешанная модель, адекватная той ситуации, которая возникла в связи с выбором темы. Модель, образ служат материалом («интеллигибельной материей»), в котором отыскивается ведущее противоречие, конфликт, породивший фрустрацию. Другими словами, на этой стадии происходит кристаллизация проблемы, подлежащей решению.

3. На третьей стадии осуществляется мучительная работа над решением проблемы. Эта стадия представляет собой причудливую смесь осознаваемых и неосознаваемых усилий: проблема не отпускает. Возникает впечатление, что не проблема во мне, а я в проблеме, что не мышление — мое орудие или функциональный орган, а Я — орган мышления. Г. П. Щедровицкий сказал бы, что мышление паразитирует на человеке. Проблема не просто захватила, а поработила дерзающего ее решить индивида. Результатом такой работы могут быть не только выдвижение, проверка, отвержение гипотез, но также создание специальных средств для решения проблемы. Существенны усилия в визуализации проблемы, создание новых вариантов образно-концептуальных и знаково-символических моделей проблемной ситуации, отличающихся от исходной.

4. Возникновение продуктивной идеи, образа — эйдоса решения. О наличии этой стадии — инсайта, озарения — имеется бесчисленное множество свидетельств, но сколько-нибудь содержательные описания отсутствуют, ее природа остается неясной. Пожалуй, наибольшее единодушие в характеристиках этой стадии проявляется в высокой оценке роли подсказки, имеющей самые неожиданные источники, вплоть до клетки с обезьянами, как в случае открытия бензольного кольца Кекуле.

5. Исполнительная, по сути, техническая стадия, не требующая особых пояснений. Хотя она часто весьма и весьма трудоемка, когда для ее осуществления нет соответствующего аппарата. Как указывал И. Ньютон, когда задача понята, приведена к известному типу, применение определенной формулы не требует труда. Это делает за нас математика.

Все эти стадии характеризуют как индивидуальную, так и коллективную работу. Разве что в последнем случае их число сокращается неожиданным приходом гения, который сразу видит решение.

Я отдал дань этой схематической и преимущественно внешней характеристике творческого процесса. Разумеется, на каждой стадии есть свои внешнее и внутреннее, своя тайна и своя драма. Есть место и озарению, инсайту. Не так легко в творческом процессе отделить начала и концы,



оригинальность и рутину. Эта схема — не столько результат изучения, сколько экстракт, собирательный образ или обобщение того, что рассказано о собственной работе создателями произведений в сферах искусства, науки, техники. Об этом говорят, — *case history*, — например, анализ М. Вертгеймером работы А. Эйнштейна над общей теорией относительности и изыскания Б. М. Кедрова о работе Д. И. Менделеева над созданием периодической системы элементов и бесконечное число других примеров.

## ГЛАВА 10

### МЫСЛЬ И СЛОВО: ПОДХОДЫ Л. С. ВЫГОТСКОГО И Г. Г. ШПЕТА

Творческий акт начинается с замысла, идеи, мысли. Мыслью найденной и воплощенной он и завершается. Первую мысль условно назовем интуитивной, вторую — постдискурсивной. Не будем взвешивать и сравнивать значимость первой и второй мыслей: обе в равной степени важны и необходимы, и обе, так или иначе, связаны со словом. Поэтому продолжим начатый разговор о творчестве с анализа взаимоотношений мысли и слова, опираясь при этом, в основном, на труды Л. С. Выготского и Г. Г. Шпета.

Последовательность имен ученых в названии главы не соответствует хронологии. Густав Густавович Шпет (1879—1937) старше Льва Семеновича Выготского (1896—1934). Они были более чем знакомы: Выготский был студентом Шпета в Народном университете Шанявского, работал два года в его семинаре. В начале 20-х гг. Выготский начал работать в Психологическом институте, в котором Шпет был, как позднее писал А. Н. Леонтьев, самым знаменитым профессором. В конце 20-х гг. Шпет и Выготский преподавали на педологическом факультете Второго Московского университета. И тем не менее в трудах Выготского имеется лишь одна ссылка на Шпета, да и та по случайному поводу в его книге «Психология искусства». Между тем книги Шпета «Явление и смысл» (1914), «Эстетические фрагменты» (1922), «Внутренняя форма слова» (1927), «Этническая психология» (1927), в которых обсуждается проблематика мышления и речи, мысли и слова, значения и смысла, внешней и внутренней форм слова, были опубликованы значительно раньше, чем «Мышление и речь» (1934) Выготского.

Сегодня трудно гадать о причинах игнорирования Выготским и всей его научной школой (А. Р. Лурия, А. Н. Леонтьев, А. В. Запорожец и др.) трудов Шпета. Это мог быть страх или осторожность, порожденные стилем поведения и письма Шпета. Доминантами стиля были свобода, достоинство и независимость мысли и слова Шпета от набиравав-



шей силу марксистско-ленинской идеологии. Большевики эту независимость чувствовали, несколько раз отстраняли его от научной работы и, в конце концов, арестовали и расстреляли его (1937). В отличие от Шпета, Выготский принял марксизм и заразился его претензиями реформировать не только общество, но и науку. Уже в «Психологии искусства», написанной в 1923 г., Выготский серьезно утверждает, что «и физика, и химия, и минералогия, конечно же, могут быть марксистскими и антимарксистскими...» [Выготский 1987: 17]. О реформистских интенциях Выготского интересно написал Б. Г. Мещеряков [2007], усмотревший параллели в биографии и социальных установках Мартина Лютера и Льва Выготского. Впрочем, марксистские убеждения Выготского не спасли его от критики. Работы Выготского запрещались, разоблачались, объявлялись порочными, даже злодейскими. К счастью, он успел умереть в своей постели (1934).

Причина игнорирования могла состоять и в непонимании мысли и слова Шпета, которые действительно опередили свое время. Я буду исходить из того, что многим, по своей сути в большей степени герменевтическим, чем психологическим, идеям Шпета о мысли и слове не доставало психологического контекста, который был создан исследованиями мышления и речи, конечно, не только Выготского. Кто знает, если бы Выготский жил дольше, он сам бы связал свои исследования с идеями Шпета. Такая возможность была упущена учениками Выготского, которые сместили свой интерес с анализа значения и смысла слова в исследовании мышления и речи на анализ деятельности и действия. Основания для подобного смещения интереса имелись в исследованиях самого Выготского.

Так или иначе, но я попытаюсь не противопоставлять подходы Выготского и Шпета, а представить их как взаимодополняющие друг друга. Поскольку взгляды Выготского значительно лучше известны, по сравнению со взглядами Шпета, то я из дидактических соображений начну с подхода Выготского и дополню его подходом Шпета. Поэтому в названии главы имя Выготского стоит на первом месте.

## § 1. КОНТУР ПРОБЛЕМЫ: ЧТО ТАКОЕ МЫСЛЬ?

Проблемы мышления и речи, мысли и слова относятся к разряду вечных. Выготский, обычно не отличавшийся избыточной скромностью и склонный к достаточно категорическим суждениям, в конце книги «Мышление и речь» пишет: «Мы не имели никакого намерения исчерпать всю сложность структуры и динамики речевого мышления. Мы только хотели дать первоначальное представление о грандиозной сложности этой динамической структуры...» [Выготский 1982—1984, 2: 359].





Конечно, мышление — это *движение мысли*, но не следует преуменьшать сложность определения и исследования мысли.

Если мы спросим себя, что означает торжественное слово «мысль», то обнаружим слишком широкое употребление этого слова. Все, что «взбредет» в голову, называется мыслью. Многие мысли приходят к нам, не спросясь, как бы издалека, что справедливо и для чувств. Выдающийся российский математик Ю. И. Манин в 1987 г. провел эксперимент: сел на старом Арбате с картонкой с надписью «покупаю оригинальные умные мысли по цене 15 коп. штука» — и стал ждать предложений. Урожай оказался скромным: «⟨...⟩ маленький мальчик долго стоит, шевеля губами, наконец, отходит, высказавшись: “Это сколько же мыслей надо, чтобы машину купить!”» [Манин 2008: 250].

Мысль мысли, действительно, рознь. Есть «великая мысль Природы», есть божественная или боговдохновенная мысль, счастливая мысль, умная мысль. Есть: *Человеческая глупость / Безысходна, величава* (А. Блок). Есть мысли сатанинские, темные, черные, задние. Есть мысли ясные, светлые, прозрачные, глубокие и есть вздорные, смутные, туманные, легковесные, мелкотравчатые, приходящие наобум. Есть мысли живые, уместные, своевременные и мертворожденные, запоздалые, как сожаления. Есть мысли вялые, анемичные, тупые и мысли острые, энергичные, пронизательные. Есть мысли высокие, благородные, добрые и есть — низкие, корыстные, злые. Есть свободная мысль — мысль-поступление, поступок. Есть мысли блуждающие, несмелые и — мысли законнопорожденные, уверенные (хорошо бы — не самоуверенные). Есть мысли трагические, абсурдные. И есть мысли самоуправные, назойливые, они сильнее нас, от них очень трудно избавиться. Мы можем «помыслить» любую чушь, но оригинальная мысль по заказу не приходит.

Дж. Дьюи в книге «Психология и педагогика мышления» дал полезное определение не расхожей, а, условно говоря, строгой мысли: «В теснейшем смысле мысль означает уверенность, покоящуюся на каком-либо основании, т. е. действительное или предполагаемое знание, выходящее за пределы того, что непосредственно дано. Оно обозначается как признание или непризнание чего-либо как разумно возможного или невозможного. Эта степень мысли включает, однако, два настолько различных типа уверенности, что хотя их различие только в степени, а не в роде, но практически необходимо рассматривать их отдельно. Иногда наша уверенность возникает без рассмотрения оснований; в других случаях она возникает потому, что исследуются основания» [Дьюи 1999: 8—9]. Обратим внимание на то, что «уверенность», «признание», «непризнание» — это уже не мысль, а чувство, которое входит в определение мысли. Многие мысли, продолжает Дьюи, «возникают бессознательно, безотносительно к достижению правильного мнения. Как они приобретаются, мы не знаем.



Из темных источников, неизведанными путями они достигают сознания и становятся частью нашего духовного багажа. Традиция, воспоминание, подражание — все то, от чего зависит авторитет во всех его формах или что вызывает к нашему личному благополучию, или удовлетворяет сильной страсти — все это вызывает их. Подобные мысли являются пред-рассудками, т. е. предвзятыми суждениями, а не рассуждениями основанными на рассмотрении очевидного» [Дьюи 1999: 8—9]. Подобной мысли люди учатся и весьма успешно помимо школы. Но как научиться тому, чтобы мысли приходили к нам, как божьи дети, и говорили: вот мы здесь! Примерно так описывал приход мыслей Гете.

Мы постоянно сталкиваемся с тем, что мысль, независимо от ее истинности или ложности, проявляет себя то в слове, то в образе, то в действии, то в поступке, то во всем этом вместе и еще в чем-то неуловимом, таинственном, хотя, возможно, именно это неуловимое и есть самое существенное и интересное в мысли. Л. С. Выготский говорил, например, о «молниях спиновозовской мысли». Это значит, что мысль возникает, освещает и поражает, как молния (и автора и готового ее воспринять человека). Но как схватить такую мысль, как ее удержать? А удержав, оценить, с тем чтобы потом самому держаться мысли или стоять в мысли? Едва ли кто-нибудь может вразумительно ответить на вопрос, что такое мысль и каков механизм ее возникновения. Метафоры, конечно, дают об этом некоторое представление, но пока еще далекое от понимания.

Важна не столько однозначность и определенность ответов на эти вопросы, сколько наличие интенции узнать, понять, увидеть нечто, стоящее за ситуацией или за мыслью. Возникновение подобной интенции есть первый признак подлинной мысли, отличающейся от того, что «взбредет в голову», от мнения. Увидеть за... следует понимать в двух смыслах. Первый — увидеть то, что стоит за ситуацией, за очевидностью. Если это удастся, то тогда можно стоящее за... с такой же очевидностью представить себе и другим или непосредственно использовать в деятельности. Это и есть мышление. Второй смысл — увидеть то, что стоит за мыслью, это уже есть думанье о думании, которое требует остранения (В. Шкловский), рефлексирующего о мысли как объекте рефлексии, или помещения мысли в разряд объекта исследования (Э. Гуссерль). Увидеть за мыслью — это есть интеллектуальная рефлексия по поводу мысли, ее постскрипtum, как сказал И. Бродский, начало ее обоснования, доказательства.

Перечислим некоторые ответы на вопрос, что стоит за мыслью. Декарт увидел в мысли состояние очевидности, в том числе и собственного существования. В. Джемс увидел за мыслью сырой поток нашего чисто чувственного опыта. И. М. Сеченов увидел за мыслью не только чувствен-



ные ряды, но и ряды личного действия. Психоаналитик В. Бион увидел за мыслью фрустрацию, вызванную незнанием. М. К. Мамардашвили увидел за мыслью (или в мысли) собственнолично присутствующие переживания. А. Эйнштейн увидел за мыслью зрительные образы и даже некоторые мышечные ощущения, т. е. те же действия. А. Белый увидел за мыслью движение и ритм. А. В. Запорожец увидел за мыслью предметно-практическое действие. Л. С. Выготский увидел за мыслью слово и к тому же еще аффективную и волевую тенденции. Г. Г. Шпет увидел мысль за словом, и слово за мыслью, и слово в мысли. Об этом же зарождении мысли во взаимодействии со словом говорят поэты:

*Люблю появление ткани,  
Когда после двух или трех,  
А то четырех задыханий  
Придет выпрямительный вздох.*

*И так хорошо мне и тяжело,  
Когда приближается миг,  
И вдруг дуговая растяжка  
Звучит в бормотаньях моих.*

О. Мандельштам

*Появление мысли — безусловно, чудо:  
Я слово позабыл, что я хотел сказать.  
Слепая ласточка в чертог теней вернется...*

И далее — пояснение:

*Но я забыл, что я хочу сказать,  
И мысль бесплотная в чертог теней вернется.*

И снова:

*Верные четкие мысли —  
Прозрачная строгая ткань...  
Острые листья исчисли —  
Словами играть перестань.  
К высям просвета какого  
Уходит твой листовный шум, —  
Темное дерево слова,  
Ослепшее дерево дум.*

Значит, не всякое слово осмысленно, или, как сказал Г. Г. Шпет, омысленно, не всякая мысль выразима, по крайней мере легко выразима, словесно. Выражение мысли — трудная работа. Продолжим наш перечень. Э. Клапаред *увидел* за мыслью молчание, сказав, что размышление стре-



мится запретить речь. Математик Ж. Адамар, специально исследовавший процесс творчества великих физиков XX в., это подтвердил: «Слова полностью отсутствуют в моем уме, когда я действительно думаю» [Адамар 1970: 72]. Р. М. Рильке сказал об этом по своему: *Мудрецы <...> превратили в слух свои уста*. М. М. Бахтин *увидел* в мысли интонацию: «...действительно поступающее мышление есть эмоционально волевое мышление, интонирующее мышление, и эта интонация существенно проникает во все содержательные моменты мысли» [Бахтин 1994: 36]

Х. Ортега-и-Гассет *увидел* за мыслью глубины души: «Зрочки моих глаз с любопытством вглядываются в глубины души, а им навстречу поднимаются энергичные мысли» [Ортега-и-Гассет 1997: 93]. Ортега видел за мыслью не только любопытство, но и живую страсть понимания, благодаря которой может возникнуть разрядка, молниеносное озарение пониманием. Давно известно, что такое озарение сопровождается чувством полной уверенности в его достоверности, т. е. состоянием той же Декартовой очевидности. То, что Декарт называет очевидностью, М. Пруст называет радостью. О. Мандельштам *увидел* за мыслью семантическую удовлетворенность, равную чувству исполненного приказа. И. Бродский *увидел* за мыслью мысль: люди думают не на каком-то языке, а мыслями. Замечательно об этом же сказал А. С. Пушкин: *Думой думу развивает*.

Эти удивительные заявления поэтов разъяснил О. Мандельштам: «Сейчас, например, излагая свою мысль по возможности в точной, но отнюдь не поэтической форме, я говорю, в сущности, сознанием, а не словом» [Мандельштам 1987: 168]. Заметим: все же *говорю сознанием*.

По-своему говорит об этом же М. К. Мамардашвили: думание всегда больше подуманного. И поэтому можно подумать подуманное. Не забыты душа и слово. Как изображает Платон в «Геэтете» душа сама с собой ведет речь о том, что она рассматривает; размышляя, она именно говорит с собою, самое себя спрашивает, утверждает, отрицает.

Завершу этот перечень красивым и таинственным указанием И. Канта: «Душа (не речь), преисполненная чувства, есть величайшее совершенство». М. К. Мамардашвили комментирует это следующим образом: «Кант, конечно, не имеет в виду чувствительную душу. Он имеет в виду состояние человека, который максимально долго находится в напряжении, в состоянии интенсивности восприятия и концентрации мышления. Кант понимал, что само явление души, полной чувств, в мире есть чудо и невероятное событие. Ведь часто там, где мы должны мыслить, мы тупо стоим перед вещами и смотрим на них...» [Мамардашвили 1997а: 9]. Значит, за мыслью — состояние преисполненной чувств души. Оно-то и порождает событие мысли. Но как впасть в это состояние? Как из него не выпасть? Кант признавал, что мышление может уставать от напряжения и быть не способным из-за усталости это напряжение держать. Думать



действительно трудно. Как и во всяком деле, лиха беда — начало: «Кто думал, тот всегда будет думать, и ум, раз попробовавший мыслить, не может остаться в покое» (Ж. Ж. Руссо).

Читатель сам умножит подобные примеры. О чем они говорят? Едва ли эти разные, порой полярные взгляды на то, что находится за мыслью, можно принять за фантазии, ошибки или иллюзии самонаблюдения. Скорее наоборот: все перечисленные мыслители, ученые, поэты по-своему правы, и за мыслью стоят все силы души: не только интеллект, но и воля, и страсть. Это знал и Л. С. Выготский, развивавший идеи о единстве аффекта и интеллекта. Именно ему принадлежит идея интеллектуализации психических функций, таких как внимание, воображение, память, чувства. Чувства не только становятся «умными», но и меняют свое место в структуре деятельности, все более сдвигаясь от ее конца к началу. С их помощью осуществляется не только оценка результата деятельности, но и предвосхищение успешности (или неуспешности) ее протекания. Таким образом, как деятельность в целом, так и вплетенное в нее мышление не беспристрастны, они пронизаны чувствами.

Еще раз сошлюсь на авторитетное высказывание Гёте, который видел в познании и мышлении бездны чаяния, высоту разума, подвижную стремительность фантазии, радостную любовь к чувственному. Казалось бы, гений должен был заслуживать доверия, но ни он, ни другие мыслители в течение столетий не смогли поколебать классического идеала рациональности. Вопреки очевидности, неклассическая рациональность (об идеале говорить рано) с трудом пробивает себе дорогу в научном сознании. Психологам, конечно, приятно, что их коллега Дэниел Канеман получил Нобелевскую премию по экономике за доказательство того, что процессы принятия решения человеком в ситуации неопределенности включают в себя механизмы, выходящие за пределы классически рационального мышления<sup>1</sup>. В этом контексте, однако, можно было бы добавить: получил вместо Спинозы. Или Гёте. Или Виттгенштейна. Или еще доброй сотни мыслителей, таких как Р. М. Рильке, писавшего за добрые полстолетия до Канемана:

*Даже умные звери уже понимают,  
Как наша жизнь ненадежна  
В мире рассудка.*

Предвосхищая дальнейшие сюжеты, отмечу важнейшую особенность человеческого мышления. Найденный человеком смысл, рожденная им

---

<sup>1</sup> Вместе с тем досадно, что создатели иррациональной госплановой экономики СССР не догадались в свое время представить свои «труды» в Нобелевский комитет. Наш приоритет не вызывает сомнения!



мысль — объективны; точнее, они становятся объективными в актах рефлексии. В таких актах мыслящее Я отделяет от себя возникшую мысль и может оценивать ее как объект, как вещь, т. е. как нечто такое, что может или не может реализоваться, что подлежит оценке, в том числе и нравственной, культурной, этической. И в этом смысле порожденная мысль есть действие, причем не безобидное, как не безобидно сделанное открытие. Кто знает, если бы великие физики-атомщики своевременно прочли написанные А. Белым в 1911 г. строки:

*Мир рвался в опытах Кюри  
Атомной, лопнувшей бомбой,*

то, может быть, XX столетие было бы иным?

Если всерьез отнестись к известному комплименту, что человек — это *homo sapiens*, то мы придем к не менее известному положению о том, что мышление и бытие — это одно. Выготский писал: «Сама мысль рождается не из другой мысли, а из мотивирующей сферы нашего сознания, которая охватывает наше влечение и сознание, наши потребности, наши интересы и побуждения, наши аффекты и эмоции» [Выготский 1982—1984, 2: 357]. По сути дела, Выготский, идя со стороны психологии, утверждает положение о бытийности мышления и мысли. Г. Г. Шпет намного раньше говорил об укорененности смысла в бытии и соглашался с Парменидом, что «(...) одно и то же мышление и бытие». Или Парменид говорит еще яснее: «одно и то же мышление и то, на что направляется мысль, и без сущего, в зависимости от которого высказывается мысль, ты не найдешь мышления» [Парменид 1994: 233]. Добавим, и у психологии тоже. Напомним, что Гегель, а за ним Э. В. Ильенков, К. Поппер утверждали тождество мышления и бытия. Об участности мышления в бытии много писал М. М. Бахтин, в аналогичном духе размышлял М. К. Мамардашвили.

И тем не менее рождение мысли, независимо от того, что за ней стоит, остается чудом и тайной. В. Гёте, конечно, лукавил, говоря, что мысли приходят к нему как божьи дети... А. Эйнштейн был более откровенен: «Я не уверен, — сказал он Максу Вертгеймеру, — можно ли действительно понять чудо мышления» [Вертгеймер 1987: 262]. Что не помешало Эйнштейну часами рассказывать психологу о тех драматических событиях, которые завершились созданием теории относительности.

Мысль и слово не менее полифоничны, чем сознание. Но к этому заключению нужно еще придти. И здесь трудно переоценить вклады Г. Г. Шпета, Л. С. Выготского, добавим к ним взгляды А. А. Потемни, В. В. Бибихина, М. К. Мамардашвили и др.



## § 2. Слово как путь к истокам мысли (точка расхождения)

При всей полифонии сознания и мысли и при всем множестве их возможных источников Шпет и Выготский отдавали предпочтение слову, хотя и понимали его по-разному. Начнем с метафорического описания Выготского: «То, что в мысли содержится симультанно, в речи содержится сукцессивно. Мысль можно было бы сравнить с облаком, которое проливается дождем слов. Поэтому процесс перехода от мысли к речи представляет собой чрезвычайно сложный процесс расчленения мысли и ее воссоздания в слове» [Выготский 1982—1984, 2: 356]. На следующей странице Выготский пишет: «(...) мотивацию мысли мы должны были бы, если продолжать это образное сравнение, уподобить ветру, приводящему в движение облака» [Там же: 357]. *Пролиться* может только то, что уже есть. Поэтому мы можем понимать приведенную метафору так, что уже имеющаяся мысль *выражается* в слове. В более ранней работе Выготский писал, что мысли *реализуются* во внутренних движениях, особую группу которых составляют речедвигательные реакции, т. е. внутренняя или немая речь [Выготский 1991:196]. Выготскому принадлежат и такие образы: «Внешняя речь есть процесс превращения мысли в слова, ее материализация и объективация. Внутренняя — обратный по направлению процесс, идущий извне внутрь, процесс испарения речи в мысль» [Выготский 1982—1984, 2: 316]. Такие *испарения*, видимо, и образуют облако, которое потом *проливается дождем слов*. В сочинениях Выготского имеются и другие места, где мысль рассматривается как бы отдельно от слова, с чем диссонируют его не менее категоричные заявления о том, что «мысль не выражается в слове, но совершается в нем» [Там же: 356]. Конечно, Выготского, как и любого автора, можно читать по-разному. А. Р. Лурия, например, не находит у него противоречий: «Согласно Выготскому, мысль есть лишь первоначальный еще недостаточный замысел, который отражает общую тенденцию субъекта и который *не воплощается, а совершается, формируется в слове*. Этим утверждением слову придается совсем новая, ранее не описанная функция, а процесс порождения мысли как словесного высказывания приобретает более сложный и динамичный, изменчивый характер» [Лурия 1982, 2: 474—475].

Но противоречия у Выготского все же есть. Порой они уживаются не только на одной странице, но и в одной фразе: «Нас интересовало одно — основное и главное: раскрытие отношения между мыслью и словом как динамического процесса, как пути от мысли к слову, совершения и воплощения мысли в слове» [Выготский 1982—1984, 2: 358]. Если мысль не совершилась (свершилась) в слове, то ее нет и не было, а если она не воплотилась, то она была и, как сказал бы О. Мандельштам, в «чертог теней вернулась». Выготский приводит строки другого поэта: мы «в небе





скоро устаем» и тем не менее вновь говорит об испарении речи в мысль, но тут же добавляет, что «сознание не испаряется вовсе и не растворяется в чистом духе», и опять противоречит себе, говоря, что «слово умирает во внутренней речи, рождая мысль. Внутренняя речь есть в значительной мере мышление чистыми значениями» [Выготский 1982—1984, 2: 353]. Если слово умирает, рождая мысль, то последняя остается бессловесной, бесплотной. Если внутренняя речь, пусть не целиком, но *в значительной мере* есть мышление чистыми значениями, то почему она речь? Таким образом, у Выготского чередуются оба варианта: свершение и воплощение, хотя предметом его интереса и исследования является именно воплощение мысли в слове — во внутренней и во внешней речи (о чем разговор будет далее).

Такая ситуация в науке о мышлении и языке не нова. В диалоге Платона «Кратил» Сократ говорит о слове то как об органе научения и распознавания сущности, то как об иконе истины и советует смотреть на саму истину. То же у бл. Августина. В диалоге «Об учителе», в его первой половине, он утверждает, что мы не в состоянии без знака дать понятие о предмете, а во второй — только кажется, что учат слова. Учит сама истина. По мнению Шпета, выраженному им задолго до написания Выготским «Мышления и речи», при абстрактном (от слова) рассмотрении мышления получаются качели — от мышления к слову, и обратно [1996: 143]. Сам Шпет возражает против существования бесплотной мысли, он сомневается в невыразимости мистического сознания, в том, что существует «чудовище — немая мысль без слова». В конце концов, мысль есть культурный акт, суть которого состоит в означении. Неозначенного культурного акта быть не может.

Такие «качели» мы наблюдаем в размышлениях Выготского. Конечно, не только у него. Шпет категорически не приемлет самой возможности *бесплотной мысли*. Говоря, что *поводом* для мысли является чувственно данное, он характеризует его как трамплин, от которого мы вскидываемся к «чистому предмету», но чистому только от чувственного, в противном случае мы должны были бы допустить, что мы и мыслим чувственно. «Другое дело — предмет чистый от словесного субстрата. Нельзя этот вопрос решать по аналогии с первым. Оттолкнувшись от трамплина, мысль должна не только преодолеть вещественное сопротивление, но им же и пользоваться как поддерживающей ее средою. Если бы она потащила весь свой вещный багаж, высоко она не взлетела бы. Но также ни в абсолютной пустоте, ни в абсолютной бесформенности, т. е. без целесообразного приспособления своей формы к среде, она удержаться в идеальной сфере не могла бы. Ее образ, форма, облик, идеальная плоть есть *слово*.

Без-чувственная мысль — нормально; это — мысль, возвысившаяся над бестиальным переживанием. Без-словесная мысль — патоло-





гия; это — мысль, которая не может родиться, она застряла в воспаленной утробе и там разлагается в гное... Слова — не свивальники мысли, а ее плоть. Мысль рождается в слове и вместе с ним. Даже и этого мало. Мысль зачинается в слове. Оттого-то и нет мертворожденных мыслей, а только — пустые слова; нет потрясающих мир мыслей, а только — слова. Ничтожество, величие, пошлость, красота, глупость, коварство, бедность, истина, бесстыдство, искренность, предательство, любовь, ум — все это предикаты слов, а не мыслей, т. е., разумею, предикаты конкретные и реальные, а не метафорические. Все качества слова приписываются мысли лишь метафорически.

Строго и серьезно, без романтических затей, — *бессловесное мышление есть бессмысленное слово*. И на земле, и на водах, и на небе всем правит слово.

Вывод из всего сказанного короткий: чистый предмет, как предмет мыслимый, будучи рассмотрен вне словесной формы своей данности, *есть абстракция*... Вынутый из слова, он — часть целого и постольку сохраняет конкретность, но своей жизни вне слова он не имеет, и постольку он — отвлеченность» [Шпет 1989: 397—398]. Позиция о невозможности бесплотной, полностью неосязаемой мысли выражена вполне ясно и категорично. Столь же ясно утверждается положение о предметности слова и, соответственно, мышления и мысли. Шпет ведет речь не о чувственном предмете, а о мыслимом, о его *предметном остове*, о понятии о предмете, о *чистом предмете*, который входит в структуру слова. Именно за таким подразумеваемым «предметом», а не за чувственностью, не за вещью, он признает форму и формообразующее начало того вещественного содержания, которое называется, именуется в слове, а затем участвует в создании полных, живых, *предметных понятий*. Весьма существенно, что для Шпета предметность мысли, как и сам предмет, связаны не с реальным предметом, каким он дан, например, восприятию участников коммуникации и мыслительного процесса. Это смыслообраз предмета, который в этом своем качестве образа обладает подлинной предметностью, и он как бы транслирует свою предметность мысли и слову. Предметность мысли, конечно, можно называть квазипредметностью или абстракцией, но следует помнить, что она образована нами на основе действительно воспринимаемых (или даже воображаемых) предметов (см. также: [Портнов 1999]). Чувственно данное — все же только трамплин для мысли.

Таким образом, для Шпета не существует «качелей» между словом и мыслью. Он об этом сразу предупреждает читателя, беря в качестве эпиграфа к «Внутренней форме слова» высказывание Платона: «Не одно ли и то же рассудок и речь, — за исключением того только, что рассудком был назван у нас внутренний диалог души с собою, совершающий все это безгласно» (Soph. 263E).



При всем своем суровом отношении к психологии Шпет признает, что она не погрешает методологически, когда она изучает язык и мышление как деятельности субъекта, но рекомендует не забывать об их слитости: «Мы разделяем интеллектуальность и язык, но в действительности такого разделения не существует. Духовные *особенности и оформление* языка (Sprachgestaltung) народа так интимно слиты, что если дано одно, другое из него можно вывести, ибо интеллектуальность и язык допускают и поддерживают лишь взаимно пригодные формы. Язык есть как бы внешнее проявление духа, — их язык есть их дух и их дух есть их язык» [Шпет 1996: 55].

Значит, язык, слово «правят» не только мышлением, но и духом, и сознанием: «Действительно, анализируя наше сознание, мы не можем не заметить, что «слово» залегает в нем, как особый, но совершенно всеобщий слой...» [Шпет 1994: 294]. Наименование или называние Шпет считает некоторой изначальной функцией сознания, смысл и роль которой должны быть открыты в анализе самого сознания [Шпет 1999: 265]. Но и этого мало. Шпет настолько возвеличивает слово, что готов переделать старую добрую формулу принципа познания: наше знание получается из *опыта*, в широком его смысле — *переживания*. По мнению Шпета, такая формула для принципа *cognoscendi* слишком груба. Он предлагает свой вариант «слово *есть principium cognoscendi* нашего знания» [Там же]. Прислушаемся к его аргументации: «Мы называем слово «началом познания» в буквальном смысле источника познания, того *первого*, из чего мы исходим в своих высказываниях» [Там же: 271]. Его не удовлетворяет рассмотрение слова как «третьего» после «опыта» и «разума» источника познания. Шпет напоминает платоновское решение конфликта между опытом и разумом: оба источника правомерны, так как «опыт» только тогда и становится источником познания, когда в нем открывается *разум*. «Приняв это решение, — пишет Шпет, — нетрудно найти место и для «третьего» источника — слова. Оно входит составной частью в единство опыта и разума, ибо как разум проникает собою опыт как источник познания, так коррелятивное разуму слово придает этому проникновению постоянные верные формы. И опять мы только воспроизводим древнюю идею *логоса*: к области мысли относится все, что должно быть достигнуто словом (Arist. Poet. XIX. 145 a). Слово, таким образом, не «третий» источник познания в собственном смысле, — речь идет всюду об одном единственном источнике, как *познавательном* целом. Конечно, мыслимо и совершается переживание (опыт), которое не есть познание, и мыслимы также в многообразных функциях слово и разум. Но их единство — познание: в нем переживание обнаруживает свое разумное основание в логической форме слова. Слово, как *знак*, следовательно, обнимает в себе все три момента познания, как свое значение, и служит в то же



время символом их тесного единства» [Шпет 1999: 273]. Согласно древней идее, *логос* — это и слово, и речь, и разум, и знание (опыт), поэтому этот термин непереводаем ни на один язык. Забегая несколько вперед, скажем, что понимание слова и его значения как логического орудия, логической формы, «терминированного слова» или «термина» могло бы послужить Выготскому основанием трактовки значения как единицы анализа речевого мышления.

Добавим, что слово для Шпета было архетипом культуры. Оно в такой же степени воплощение разума, как и орган свершения мысли и ее питательная среда. Подобная «нагрузка» на слово — не декларация, а итог многолетней работы Шпета над структурой и функциями слова.

Вернемся к Выготскому. Несмотря на указанные выше противоречивые суждения об отношениях мысли и слова («качели»), Выготский в замысле книги «Мышление и речь» (см.: [Выготский 1982—1984, 2: гл. 1]) обещает представить речевое мышление как целое, настаивает на том, что в слове существует живое единство звука и значения, которое и содержит в себе, как живая клеточка, основные свойства речевого мышления. Выготский дает определение такой клеточки. «Под единицей анализа мы подразумеваем такой продукт анализа, который в отличие от элементов обладает всеми основными свойствами, присущими целому...» [Выготский 1982—1984, 2: 15]. И в отличие от только что приведенного утверждения, что такой клеточкой речевого мышления является слово, он предлагает искать ее во внутренней стороне слова — в его значении. Значение Выготский отличает от непосредственных ощущений и восприятий и идентифицирует с обобщением. Наконец, он утверждает, что значение слова и есть акт мышления в собственном смысле слова. Представляя собой неотъемлемую часть слова как такового, оно принадлежит царству речи в такой же мере, как и царству мысли [Там же: 17]. Но этого мало. Выготский рассматривает значение не только как *единство мышления и речи*, но и как *единство общения и обобщения*. Оба единства включаются затем в сложную динамическую систему, представляющую собой очередное *единство — единство аффективных и интеллектуальных процессов*.

Правомерно поставить ряд вопросов. Что же является единицей речевого мышления? Слово в целом или его внутренняя сторона — значение? Если последнее, то какими оно еще обладает свойствами, кроме его обобщенности, какой, кстати, не лишена и перцепция? Не лишены и инстинкты. Слово действительно представляет собой единство звучащей (внешней) и значащей (внутренней) стороны речи. Что касается значения, то Выготский, наряду с функциональным, ситуационным, категориальным (вербально—логическим) значениями, предусматривает существование «чистых значений», т. е. таких, которые перестают удовлетворять его требованиям к единице анализа. Правда, они могут удо-



влетворять требованиям, сформулированным Шпетом на 12 лет раньше Выготского: «Действительно, какую бы *конкретную* часть из целого человеческой речи мы не выделили, в ней хотя бы виртуально заключены свойства, функции и отношения целого» [Шпет 1989: 402]. Еще раньше он довольно категорично возражал против введения в психологию объяснения из психических атомов, психического химизма: «Много говорилось о предстоящем синтезе полной картины из разложенных элементов, но в идеале и этот синтез может быть только абстракцией, какое бы сложное целое он ни дал, оно не будет цельным, живым. Химический синтез может дать воду, но только воду химически чистую и никакой синтез не даст ни капли настоящей «живой» воды с ее обильной флорой и фауной» [Шпет 1996: 32].

Если говорить в терминах единиц анализа, то Шпет в качестве такой берет целое слово, представляя его как грандиозную по своей сложности функциональную структуру во всем многообразии его внешних и внутренних форм. В последних он ищет и находит «место» для мысли. Выготский все же, несмотря на много раз встречающуюся у него идентификацию мысли и значения, такого места в предлагаемой им структуре не находит. Анализируя подтекст речи (пока безразлично, внешней или внутренней), он считает необходимым выделение в речевом мышлении следующий за речью новый план речевого мышления. Заметим, на этот раз не единицу речевого мышления, а именно план, который он, тем не менее, считает твердым. Это уже не облако. Последнее не упрек, напротив, твердость, вполне правдоподобная: мысль должна быть твердой, законосообразной. Рене Декарт в свое время говорил о том, что истинна только сильная мысль. Александр Блок говорил о мускулах сознания, а М. К. Мамардашвили — о мускулах мысли. Итак, «новый план речевого мышления есть сама мысль. Первая задача нашего анализа — выделение этого плана, вычленение из того единства, в котором он всегда встречается. Мы уже говорили, что всякая мысль стремится соединить что-то с чем-то, имеет движение, сечение, развертывание, устанавливает отношения между чем-то и чем-то, одним словом выполняет какую-то функцию, работу, решает какую-то задачу. Это течение и движение мысли не совпадает прямо и непосредственно с развертыванием речи. Единицы мысли и единицы речи не совпадают» [Выготский 1982, 2: 354—355].

Здесь, в конце рассуждения, уже речь идет не о *планах*, а о *единицах*. План мысли выделен из единства речевого мышления, введена новая не названная единица мысли, а не речевого мышления, как ранее. Затем план мысли назван процессом и, наконец, сказано: «Один и другой (мысли и речи. — В. З.) процессы обнаруживают единство, но не тождество» [Там же: 355]. Единство, но не тождество — это магическое заклинание диалектических материалистов, которым обычно прикрыва-



ется незнание. Хотя далее вновь говорится о переплетении единиц слова и мысли, сделан эвристически полезный намек на их сложные превращения, но постулированное ранее единство речевого мышления распадается.

Причиной отмеченных колебаний Выготского может быть недостаточно расчлененное представление о структуре слова в целом и игнорирование понятия «внутренней формы языка», введенного Гумбольдтом и по-разному истолкованному Потебней и Шпетом. Выготский за редчайшим исключением не использует понятия «внутренней формы», которое использовали В. Гумбольдт, А. А. Потебня и Г. Г. Шпет, а предпочитает говорить о «внутренней стороне» слова, определяя ее как значение и идентифицируя его с мыслью, и, в конце концов, отрывает ее от слова. «Чистые значения», о которых говорит Выготский, — это и есть мысль без слова. Приведенный взгляд Выготского воспроизводится его последователями. Так, например, в логике П. Я. Гальперина имеется следующая последовательность этапов формирования умственных действий: предметное действие, громкая речь, внутренняя речь, «чистая мысль». При этом остается неясным, от чего «очистились» значения и мысли. Если от слова, то в чем же они воплотились? Подобные сомнения относительно «чистых значений», «чистых мыслей», разумеется, не умаляют значения исследований онтогенеза мышления и речи, в том числе и исследований драмы развития понятий у детей, выполненных Выготским, как и значения исследований функционального генеза умственных действий и понятий, выполненных Гальпериным.

### § 3. Слово и мысль у Л. С. Выготского

Последую примеру Выготского и выскажу парадоксальное утверждение. Хотя он и разъединяет мысль и слово, но излагает интересные соображения и исследования, имеющие прямое отношение к *совершению и выражению* мысли в слове. В настоящем контексте весьма существенны результаты изучения Выготским функций и взаимоотношений эгоцентрической и внутренней речи. Здесь проблематика мысли и слова выступает особенно выпукло.

В известной дискуссии с Ж. Пиаже Выготский рассматривает эгоцентрическую речь как генетически промежуточную, переходную от внешней к внутренней речи форму. Выготский — тонкий наблюдатель — замечает, что эгоцентрическая речь ребенка «легко становится мышлением в собственном смысле этого слова, т. е. принимает на себя функции планирующей операции, решения новой задачи, возникающей в поведении» [Выготский 1982—1984, 2: 107]. Он предполагает, что эгоцентрическая речь «становится психологически внутренней раньше, чем она становится



Л. С. Выготский

физиологически внутренней. Эгоцентрическая речь — это речь внутренняя по своей функции, это речь для себя, находящаяся на пути к уходу внутрь, речь уже наполовину непонятная для окружающих, речь уже глубоко внутренне проросшая в поведение ребенка...» [Выготский 1982—1984, 2: 108]. Итак, «эгоцентрическая речь представляет собой ряд ступеней, предшествующих развитию внутренней речи, она выполняет ряд интеллектуальных функций. Она не отмирает, как утверждал Пиаже, а представляет собой один из феноменов перехода от интерпсихических функций к интрапсихическим. Судьба эгоцентрической речи — пере-

растание во внутреннюю речь» [Там же: 317—320]. С подобной позицией соглашается Р. Якобсон: «Как обнаружилось при исчерпывающем анализе внутренней речи, проведенном Выготским, так называемая, “эгоцентричная” речь детей — это “переходная связь между внешней и внутренней речью”. Нас же учили, что эгоцентрическая речь — это внутренняя речь в ее функциях, это речь, направленная вовнутрь» [Якобсон 1996: 89]. Как мы видим, это разумная логика, которой, к сожалению, Выготский изменяет. Не позволяя умереть эгоцентрической речи, он допускает умирание внутренней речи, а значит и ее прародительницы — речи эгоцентрической. Выходит, что Пиаже, в конце концов, оказывается прав. Тем не менее заключение о перерастании эгоцентрической речи во внутреннюю позволило Выготскому осуществить перенос целого ряда отчетливо наблюдаемых свойств эгоцентрической речи на речь внутреннюю.

Конечно, остается вопрос о законности переноса. Не является ли такой перенос приписыванием свойств одного объекта исследования другому? Потом этот «методологический» прием широко использовался его последователями не только в сфере культурно-исторической психологии, но и в контексте деятельностного подхода к психологии. Например, А. Н. Леонтьев, в соответствии с такой же логикой, говорил о *принципиально общем строении* внешней и внутренней деятельности. Утверждалось даже их тождество (Н. Ф. Талызина). Чтобы утверждать это, нужно, что называется, в одной руке иметь внешнее, а в другой — внутреннее. И к тому же нужно иметь меры и инструменты для их соизмерения.

Такой исследовательский прием оказывается достаточно коварным. Если внимательно проанализировать многочисленные характеристики, которые дает Выготский внутренней речи, то обнаруживается, что они описывают скорее внешние ее свойства: краткость, стенографичность, телеграфный стиль, отрывочность, чистую предикативность, агглютина-



тивность, аграмматизм и далее все в таком же духе, что характеризует речь для себя. Одним словом, это похоже на разговор с умным, понимающим человеком, с которым приятно и помолчать. Исходя из своеобразия синтаксиса внутренней речи, Выготский считал, что меняется ее семантика: она становится все более контекстной, идиоматичной, включает в себя не только предметные значения слов, но и все связанное с ними интеллектуальное и аффективное содержание. Это, в свою очередь, приводит к преобладанию во внутренней речи контекстного смысла слов над их предметным значением.

Читая Выготского, видишь как бьется его собственная мысль, которая не может непротиворечиво выразиться или совершиться в слове: мысль не помещается в слове; мысль и слово оказываются с самого начала вовсе не скроенными по одному образцу, между ними существует скорее противоречие, чем согласованность; речь по своему строению не зеркальное отражение мысли; речь не может одеваться на мысль, как готовое платье; речь не служит выражением готовой мысли, грамматика речи не совпадает с грамматикой думания (как будто последняя уже известна!)... И, наконец, коронная фраза: «Мысль не выражается, а совершается в слове», — за которой следует обескураживающее (и тавтологическое) заявление: «...противоположно направленные процессы развития смысловой и звуковой стороны речи образуют подлинное единство именно благодаря противоположной направленности» [Выготский 1982—1984, 2: 307]. Обескураживающее потому, что смысловая сторона, она же внутренняя, развивается от целого к части, от предложения к слову, а внешняя сторона речи идет от части к целому, от слова к предложению [Там же: 306]. Попытаемся понять, что может скрываться за этими положениями. Целое — это некоторый внутренний смысл (или, может быть, мысль?). Потенциально он бы мог выразиться предложением, но ребенок еще не может этого сделать и выражает одним словом. Такое бывает и со взрослым. Человек ищет для выражения смысла или мысли слово, пусть хотя бы одно. Поставим вопрос: в чем же этот первичный, исходный смысл (или мысль) воплощен до слова? Поэтический ответ давно дан Осипом Мандельштамом: это *шепот прежде губ*. Прислушаемся к тому, что писал о слове Мандельштам — мыслитель в 1919 г., то есть примерно тогда же, когда Шпет работал над анализом структуры слова: «{...} медленно рождалось “слово” как таковое. Постепенно, один за другим, все элементы слова втягивались в понятие формы, только сознательный смысл, Логос, до сих пор ошибочно и произвольно почитается содержанием. От этого почета Логос только проигрывает. Логос требует только равноправия с другими элементами слова. Футурист, не справившись с сознательным смыслом как с материалом творчества, легкомысленно выбросил его за борт... Для акмеистов сознательный смысл слова, Логос, такая же прекрасная форма, как музыка для





символистов» [Мандельштам 1987: 168—169]. Заметим для дальнейшего, что поэт за поэзией видел смысл, Логос, а не образ. Справиться со смыслом действительно трудно не только в искусстве, но и в психологии. Выготский ведь постулирует *единство* слова и мысли (смысла) и не должен отступать от этого единства. Но отступает. Велика инерция рассмотрения мысли абстрактно от слова. Поиски (и муки) Выготского не случайны. Они отражают реальную сложность проблемы.

Отвлечемся пока от вопроса о том, в какой плоти — вербальной или иной — существует первичный, исходный смысл. Заметим, что смысл — не только достояние мышления. Он не столько структурный компонент двигательных, перцептивных, мнемических структур или соответствующих действий, направленных на решение тех или иных задач, сколько пронизывает перечисленные структуры. Выражаясь языком Выготского, смысл обеспечивает их единство, порой достаточно противоречивое. При этом смысл входит в качестве направляющей их деятельности силы. И решение двигательных, равно как и мыслительных задач состоит в том, чтобы реализовать, воплотить, выразить его. Если задача решена, то это будет второе воплощение смысла, хотя, если признать бесплотность мысли и смысла, мы и так не узнаем, в чем был воплощен первичный, исходный смысл или замысел. Второе его воплощение есть опредмечивание, если угодно, означение первого смысла в перцептивных, моторных, операциональных, вербальных значениях. Каких — зависит от задачи. Именно в значениях, образах, т. е. во втором воплощении смысла, индивиду впервые приоткрывается исходный, первичный смысл, у него возникает мысль о смысле, и он узнает, чего он действительно хочет и что он ищет, в чем причина фрустрации. Найденное может оказаться образом, действием, мыслью. Последняя, пусть неуклюже, но будет выражена в слове. Лишь после такого выражения, объективации она может стать доступной анализу, трансляции и т. п. Этот действительно трудный пункт размышления о втором воплощении первого (неизвестно в чем воплощенного), неизреченного смысла можно проиллюстрировать поэтической метафорой О. Мандельштама: *Вчерашний день еще не родился*.

Значит, Выготский оперирует мыслью и словом как двумя вещами, пытаясь по разному приладить или приспособить их друг к другу. Когда же он говорит о внутренней стороне слова, о его значении, то здесь его обычное красноречие изменяет ему. Он его идентифицирует то с обобщением, то с мыслью, то с путем к ней, иногда даже почти с сознанием: значение слова прорастает в сознание и само развивается в зависимости от изменения сознания [Выготский 1982—1984, 1: 164]. Встречаются и противоречащие названным характеристики значения. Приведем наиболее развернутую: «Значение не есть сумма всех тех психологических операций, которые стоят за словом. Значение есть нечто более определен-





ное — это внутренняя структура знаковой операции. Это то, что лежит между мыслью и словом. Значение не равно слову, не равно мысли. Это неравенство раскрывается в несовпадении линий развития» [Выготский 1982—1984, 1: 160]. Выписка приведена из конспекта доклада Выготского «Проблема сознания», сделанного А. Н. Леонтьевым. Оттуда же приведем и последнюю запись: «Значение относится не к мышлению, а ко всему сознанию».

Для основной, главной единицы анализа, каковой было объявлено значение в начале «Мышления и речи», — не слишком богато. Наиболее интересна в контексте проблемы мысли и слова — характеристика значения как внутренней структуры знаковой операции. Здесь Выготский раскрывает роль значения как опосредующего звена между мыслью и словом. Позднее А. В. Запорожец назовет знаковую операцию или операциональное значение кристаллом действия.

Выготский возвращается к значению в конце книги, приводит разъяснения Ф. Полана о соотношении смысла и значения и подводит итоги собственных исследований. Главное состоит в преобладании смысла над значением. «Значение есть только одна из зон того смысла, который приобретает слово в контексте какой-либо речи, и притом зона наиболее устойчивая, унифицированная и точная. Как известно, слово в различном контексте легко меняет свой смысл. Значение, напротив, есть тот неподвижный и неизменный пункт, который остается устойчивым при всех изменениях смысла слова в различном контексте» [Выготский 1982—1984, 2: 346]. Другими словами — значение является только камнем в здании смысла. Это не случайная оговорка. Она соответствует той скромной роли, которую значение сыграло в книге. Далее следует звучащее формально положение о двойном опосредовании мысли: сперва значениями, а затем словами. «Значение опосредует мысль на ее пути к словесному выражению, т. е. путь от мысли к слову есть не прямой, внутренне опосредованный путь» [Там же: 356—357]. Таким образом, главная единица анализа мысли и слова выступила лишь в роли одного из двух посредников, к тому же самого устойчивого, настолько косного, что он даже уподоблен камню. Не слишком ясно, как такое тяжеловесное значение превращается в «облако», в «чистое значение»? Как камень может испариться? Видимо, это не очень ясно и самому Выготскому. Поэтому он на самых последних страницах книги достаточно элегантно *рассветается со значением*: «В проблеме мышления и речи мы пытались изучить ее внутреннюю сторону (чего? проблемы? — В. З.), скрытую от непосредственного наблюдения. Мы пытались подвергнуть анализу значение слова, которое для психологии всегда было другой стороной Луны, неизученной и неизвестной. *Смысловая и вся внутренняя сторона* (курсив мой. — В. З.) речи, которой речь обращена не во вне, а внутрь, к лич-



ности, оставалась до самого последнего времени для психологии неведомой землей... В нашем желании разграничить внешнюю и *смысловую* (значение исчезло, курсив мой. — В. З.) сторону речи, слово и мысль не заключено ничего, кроме стремления показать в более сложном виде и в более тонкой связи то единство, которое на самом деле представляет собой речевое мышление» [Выготский 1982—1984, 2: 358—359].

Если уж вспоминать о Луне и ее сторонах, то значение — ближе к видимой стороне Луны, а смысл — к невидимой, о чем в следующей фразе пишет сам Выготский. Даны вещи, предметы, слова и их значения, а смысл — искомое. Но он все же находится, хотя и с трудом, не сразу. В процессах понимания ли, мышления ли мы действительно сталкиваемся с противоположно направленными *актами осмысления значений и означения смыслов*, при встрече которых возможно рождение нового. Так или иначе, но замена Выготским значения на смысл несомненна и в высшей степени продуктивна. Такая замена приближает взгляды Выготского к взглядам Шпета. От своих учителей А. В. Запорожца, А. Р. Лурия, А. Н. Леонтьева я слышал, что последнюю главу «Мышления и речи» Лев Семенович, будучи тяжело больным, диктовал накануне своей кончины. Возвращаясь к началу книги, да и ко всей книге было уже поздно. Но совершенная им замена представляет собой замечательное свершение мысли в слове, как, впрочем, и вся книга в целом. Может быть, предвидение собственного конца заставляет думать не о значении, а о смысле. Мысль о смысле важнее, чем мысль о значении. А. Р. Лурия иначе, чем я, прочел книгу своего учителя Л. С. Выготского! Он не увидел замены значения смыслом, а только дополнение смысла к значению: «До сих пор мы говорили о двух компонентах слова (или высказывания): *его предметности и его значения*... существует, однако, еще третья функциональная сторона слова, не менее важная, чем предметная отнесенность и его значение, которое имеет слово для самого говорящего и которое составляет *подтекст* высказывания» [Выготский 1982—1984, 2: 475]. Так или иначе, но заключительная фраза всей книги Выготского: «Осмысленное слово есть микрокосм человеческого сознания», при всей своей значимости, могла бы послужить для него началом новой книги о слове. Но такая книга (и не одна!) уже написана Г. Г. Шпетом. В 1927 г. во «Внутренней форме слова» он, раскрывая гумбольдтское понятие «языкового сознания», утверждает, что языковое сознание конкретно: «В своей целостности оно есть член объективного культурного целого, связывающего слова единством смыслового содержания со всеми другими культурными осуществлениями того же содержания» [Шпет 2007: 425]. Слово, конечно, микрокосм сознания, но и само по себе оно есть космос!

В мою задачу не входит определение единицы анализа речевого мышления. Значение, смысл, осмысленное значение, означенный смысл или,



наконец со-значение, т. е. особый *интимный* смысл слова, имеющий свои интимные формы. Именно в субъективных со-значениях, а не в объективных смыслах и значениях Шпет усматривал объект психологического исследования: «Не смысл, не значение, а со-значение, *сопровожающие* осуществление исторического субъективные реакции, переживания, отношение к нему — предмет психологии» [Шпет 1989: 480]. Обсуждая вопрос о единице анализа, нужно учесть и то, что говорил Шпет о значении как о «*материи*» слова, о специальном классе оперативных значений, об отличии их от предметных значений.

То, что за речевым мышлением стоит слово, не требует доказательств: это следует из его названия. В случае удачи оно может породить мысль, не помещающуюся в слово, выходящую за его пределы. В таком случае остается вопрос: что стоит за мыслью? Согласимся со Шпетом, что мысли без слова не существует. Но тогда возникает вопрос: что стоит за словом? Или иначе: что представляет собой внутренняя форма слова? Какова ее структура? Посмотрим, как на этот вопрос отвечает Шпет.

#### § 4. Слово и мысль у Г. Г. Шпета

Обратимся к трактовке Шпетом внутренней формы слова. Особое внимание при этом нужно уделить значению и смыслу, которые Выготский называл внутренней стороной слова. Шпет говорит о внешней и внутренней формах слова. Но не только. В структуре слова он выделяет внешние, чистые, или онтические, и внутренние формы. Морфологические или морфемные формы есть внешние формы слова. Чистые, онтические формы, несущие предметный смысл, Шпет вводит, имея в виду отличие предмета от вещи. Номинальным знаком наличной или вспоминаемой вещи является слово. Когда речь идет о вещи, то в слове представлен чувственный момент, когда же речь идет о предмете, то этот новый в структуре слова момент является умственным, интеллектуальным. И слово уже относится не к чувственной, а к интеллектуальной данности: «Слово указывает теперь на нечто презентующее, достигаемое не по указательному персту, не по чувственной, а по интеллектуальной интуиции. То, на что теперь указывает слово, *подразумевается* под ним, под словом подразумевается предмет» [Шпет 1989: 393]. И далее: «“Предмет” подразумеваемый есть только некоторый пункт внимания, “нечто”, задаваемая тема. Выполнение, осуществление (по содержанию), разработка темы есть дело дальнейшее, предполагающее новые данности, новые функции, новые углубления и “ступени”. Предмет только вопрос, даже загадка, х, условия для раскрытия коего еще должны быть даны и постигнуты каким-то другим способом» [Там же: 394]. И наконец: «Всякая действительно, эмпирически, реально *существующая* вещь, реальное лицо, реальное свойство, действие и



т. п. суть *вещи*. Предметы — возможности, их бытие идеальное» [Шпет 1989: 394]. Шпет различает бытие фактическое, «бытие в мире» и «бытие в идее». Важно подчеркнуть, что «бытие в идее» есть бытие интенциональное, и тем не менее это предметное бытие, несущее на себе предметный смысл. Подобное предметное, оно же идеальное, бытие представлено в онтических, или чистых, формах слова. Итак, значение слова всецело лежит в сферах *онтологических*: «...где бы и какой предмет мы ни называли (будет ли этот предмет вещь или отношение), мы не можем ограничить слово его номинативной функцией, а должны констатировать за ним также функцию *значащую*, т. е. что бы мы ни называли, мы высказываем также или *констатируем* нашим высказыванием *о нем его* содержание и смысл — *resp.*, воспринимаем и понимаем их» [Шпет 2005a: 610].

Перейдем к внутренней форме слова: «Между формами онтическими (вместе с их формальным содержанием) и между формами морфологическими (с их содержанием, которое то же, что и у онтических форм) вклинивается, как *система отношений между ними*, сплетение новых форм, именно форм *логических*» [Шпет 1989: 398]. Логические формы — это формы существенного смысла (я не останавливаюсь на претензиях Шпета к формальной логике). Внутренние логические формы сами конкретны как формы смыслового содержания. Они суть «отношения», термины, или крайние члены, которого: языковая эмпирическая форма слова и принципиальный идеальный («отношение») смысл. Шпет приводит специальную аргументацию относительно строгого соответствия и возможности перевода с языка логики на язык онтологии и обратно. Это обеспечивает практически неограниченные возможности взаимодействия между морфологическими, онтическими и логическими формами. Если искать аналог внутренним логическим формам в психологической литературе, то ближе всего к ним подходят представления Ж. Пиаже об операторных структурах. Это специальный вопрос, который выходит за пределы настоящего анализа.

Дополним то, что мы уже узнали от Выготского о смысле, соображениями Шпета: «Разум, то, что понимает, и есть функция, направленная на усмотрение смысла... В структуре слова его содержание, смысл принципиально занимает совсем особое место в сравнении с другими членами структуры. Смысл не отделим, если воспользоваться уподоблением этой структуры строению и сложению организма, от прочих членов, как отделены костяк, мышечная система и проч. Он скорее напоминает наполнение кровеносной системы, он — питание, разносимое по всему организму, делающее возможным и нормальную логику его мозга-психики, и радостную — его поэтических органов чувств. С другой стороны, смысловое содержание можно уподобить той материи, которая заполняет собой пространства, из вращательного движения которой вокруг собственного



центра тяжести и от конденсации которой складываются в систему хаотические туманности. Живой словарь языка — хаос, а значение изолированных слов — всегда только обрывки мысли, неопределенные туманности. Только распределяясь по тем многочисленным формам, о которых до сих пор была речь, смысл приобретает целесообразное и органическое бытие» [Шпет 1989: 416—417]. Смысл, таким образом, не просто заменяющий значение посредник, как у Выготского. Он есть мысль, понимаемая как становление. Шпет постоянно говорит о нем, когда обсуждает все формы слова и их содержание, которое тоже осмысленно. Подобная трактовка смысла может рассматриваться как выполнение пожелания Мандельштама о равноправии смысла, Логоса, с другими элементами слова. Метафора смысла как наполнения кровеносной системы вполне может конкурировать с метафорой смысла, принадлежащей М. Веберу: человек — это животное, подвешенное в паутине смыслов, которую он же сам сплел (из своего собственного бытия). Обе метафоры весьма продуктивны и дополняют одна другую. Если позволить себе немного пофантазировать, то можно поставить вопросы о том, как созданная человечеством паутина объективных смыслов трансформируется и наполняет смысловую кровеносную систему отдельного индивида, как сообщаются, взаимодействуют и взаимообогащаются обе смысловые системы. Следует предупредить, что, обсуждая эти вопросы, не нужно спешить уподоблять объективную систему смысла Интернету.

Как бы в ответ на предположения Выготского о возможности существования «чистых значений» и Гальперина о «чистой мысли» Шпет пишет: «Чистый смысл, чистое содержание мысли, буквально и абсолютно, такая же невозможность, как и чистое чувственное содержание... Чистое содержание как предмет анализа есть содержание с убывающе малым для него значением формы» [Там же]. И, наконец, о невозможности чистой мысли. Как бы мысль ни была «расплывчата и неуловима, она “дается” в чистом виде в формах, хотя неопределенных, сознания. Это всегда есть мысль на что-то направленная, хотя бы оно представлялось как самое расплывчатое “*нечто*”, “*что-то*”, и оно-то уже — *minimum* той “естественной” формы, без которой мысль немыслима. Этот *minimum* формы онтологической бытием своим уже предполагает также хотя бы *minimum* формы логической. И, следовательно, *minimum* мысли постулирует также *minimum*, некоторый эмбрион словесности. Поэтому-то так детски беспомощны попытки изобразить мысль бессловесную. Они рисуют мыслителя в виде какого-то *глухонемого* погруженного в “чистое” мышление, как в клубы табачного дыма, и притом *глухонемого* не эмпирического живого, потому что последний непременно для мысли обладает своими средствами ее воплощения и передачи, а *глухонемого* бесплотного — не то ангела, не то беса» [Там же: 417—418].



Остается добавить, что, согласно Шпету, смысл укоренен в бытии и что он не только этимологически есть со-мысль [Шпет 1989: 455]. Характеристика смысла как со-мысли замечательна сама по себе. Выше упоминалось о смысле двигательных, перцептивных, мнемических задач, а, соответственно, речь должна идти и о смысле действий, направленных на их достижение. Побочным результатом успешного решения перечисленных задач является построение соответствующих им предметных, операциональных, перцептивных значений. Следовательно, значениям предшествует смысл или со-мысль, которая ищет и находит в них свое воплощение.

Характеризуя внутреннюю форму слова, Шпет большое внимание уделяет динамичности логических смысловых форм. Проиллюстрирую эту динамику описанием рождения смысла поэтической речи, имеющимся у его *вольного или невольного* (?) единомышленника — Мандельштама. Общими были у них не только мысли, но и судьба. Поэт погиб в Гулаге через год после убийства Шпета. Характеризуя отличие орудийной поэзии Данте и отличая ее от внешней поясняющей образности, Мандельштам пишет: «Смысловые волны-сигналы исчезают, исполнив свою работу: чем они сильнее, тем уступчивее, тем менее склонны задерживаться... Качество поэзии определяется быстротой и решимостью, с которой она внедряет свои исполнительские замыслы-приказы в безорудийную словарную, чисто количественную природу словообразования. Надо перебежать через всю ширину реки, загроможденной подвижными и разностремленными китайскими джонками — так создается смысл поэтической речи. Его, как маршрут, нельзя восстановить при помощи опроса лодочников: они не расскажут, как и почему мы перепрыгивали с джонки на джонку» [Мандельштам 1987: 109]. В другом месте поэт говорит: *Световые волны прорезаются как зубы*. Возможно, смысловые и световые волны представляются поэтом как метафоры друг друга. Возможно, что в обоих случаях и те и другие обладают порождающими свойствами. Если это действительно так, то смысл несет орудийную функцию, является средством-медиатором, разумеется, оставаясь при этом смыслом, со-мыслью и, подобно символу, — тайной. Хотя поискам исчезнувших свето-смысловых волн-сигналов многочисленные комментаторы великих произведений искусства посвящают объемистые труды, согласие между ними достигается крайне редко.

В логической речи орудийная функция смысла — иная, она более прозрачна. И прежде всего потому, что логическая речь призвана прозрачно изложить смысл результата научного творчества (или обосновать его). Опираясь на феноменологические процедуры, Шпет ищет в опыте то, что способно направлять процессы логического структурирования знания. Он не может принять в качестве системообразующего принципа знания



пустую форму мысли (чистую логику), но не может принять в этом качестве и неоформленный поток опыта (переживаемое содержание). И задается вопросом: Действительно ли мы стоим перед дилеммой: познавать только идеальное, а в действительности только жить? Преодолевая эту альтернативу, он ищет посредствующее звено. При этом — он реалист в понимании науки. Он пытается найти тот реальный план (контекст, если угодно) познавательной деятельности, где процессы открытия и обоснования соотносятся друг с другом в выполнении некой необходимой (сущностной, существенной для познания как феномена и антропологического и культурного) познавательной функции. Так вот, эту функцию он определил как план «выражения», или «изложения». Сегодня он бы, наверное, сказал: «коммуникативный аспект познания» или, точнее, познание как общение.

Позиция Шпета в отношении динамичности смысловых форм (волн — ?) выражена не менее определенно и энергично, чем у поэта. Читатель волен ее воспринимать либо как дополнение к позиции Выготского, либо как упреждающую критику и предупреждение самому себе, чтобы он не оказался рядом с Выготским на тех же «качелях». В 2001 г. В. В. Бибихин использовал тот же образ «качелей», анализируя размышления А. А. Потебни о мысли и слове. Он вел анализ без учета противоречивой позиции Выготского и предельно ясно выраженной позиции Шпета. Завершая анализ, он воскликнул: «Будет ли конец этим качелям?» Тем не менее взгляды Потебни весьма поучительны, прежде всего, с точки зрения его влияния на Выготского, который единственный раз упомянул понятие внутренней формы, да и то лишь в контексте своих размышлений о психологии искусства. Он использовал это понятие в интерпретации Потебни, а не Гумбольдта и Шпета: «В каждом слове, как показала это психологическая система языкознания, мы различаем три основных элемента: во-первых, внешнюю звуковую форму, во-вторых, образ, или внутреннюю форму, и, в-третьих, значение. Внутренней формой называется при этом ближайшее этимологическое значение слова, при помощи которого оно приобретает возможность означать вкладываемое в него содержание. Во многих случаях эта внутренняя форма забылась и вытеснилась под влиянием все расширяющегося значения слова» [Выготский 1987: 29]. Далее Выготский критикует Потебню за пристрастие к ассоциативным и сенсуалистическим направлениям в психологии и возражает ему в духе приведенного выше протеста Мандельштама против сведения поэзии к внешней поясняющей образности. Тем самым Выготский утрачивает интерес к образу как к составной части внутренней формы, о котором говорит Потебня. После вытеснения внутренней формы между звуковой формой и значением происходит нечто вроде короткого замыкания. Понятие внутренней формы утрачивает конструктивный смысл, и





Выготский действительно забывает или вытесняет его и больше к нему не возвращается.

### § 5. СЛОВО БЕЗ СЛОВА. ПРОБЛЕМА ОСТАЕТСЯ

Выготский едва ли заслуживает упрека по поводу такого отношения к понятию внутренней формы в интерпретации ее Потебней. С точки зрения Шпета, сведением внутренней формы к образу и этимологии Потебня компрометирует «понятие внутренней формы языка» [Шпет 1989: 447] не только компрометирует понятие, но и загоняет себя и проблему мысли и слова в удивительно интересную ловушку. Приведем ее описание Бибихиным (внутри длинной выписки фразы в кавычках принадлежат Потебне): «Потебня, едва сказав было, что только понятие и слово вносят порядок и законность в мир, начинает смотреть на слово “как на посторонний и произвольный знак” <...> Развивающаяся мысль вбирает в себя понятия и образы, ее ускоряющийся порыв подстегивает и подкрепляет сам себя. Чистая мысль стремится к свободе. “Вместе с образованием понятия теряется внутренняя форма, как в большей части наших слов, принимаемых за коренные... Слово становится чистым указанием на мысль, между его звуком и содержанием не остается для сознания говорящего ничего среднего”. Кажется, что исчезновение внутренней формы, выход словесного звука напрямую к тому, о чем идет речь, должны печалить поэтичного Потебню; ничего подобного. Наоборот, способность выбросить из себя всю гирлянду внутренних форм и других обертонов значения представляется теперь Потебне достоинством языка. “Несправедливо было бы упрекать язык в том, что он замедляет течение нашей мысли”. В стремительной мысли высшее достоинство человека. В минуты ответственных решений чистая мысль, как стрела, нацелена на суть дела и всякая примесь привесков, плюмаж “внутренних форм” ее отяготит. Ничего этого не надо. “Нет сомнения, что действия нашей мысли, которые в мгновение своего совершения не нуждаются в непосредственном пособии языка, происходят очень быстро”.

Заметим это: не нуждаются в пособии языка. Т. е. мысль обходится без языка вообще. Дальше: “В обстоятельствах, требующих немедленного соображения и действия, например, при неожиданном вопросе, когда многое зависит от того, каков будет наш ответ, человек до ответа в одно почти неделимое мгновение может без слов передумать весьма многое”. Заметим “без слов передумать”, потому что следующая фраза вот такая: “Но язык не отнимает у человека этой способности, а напротив, если не дает, то по крайней мере усиливает ее”.

Надо было бы назвать это блестящим абсурдом, если бы существовало такое выражение. Язык не отнимает у человека способность мыс-





лить без языка, но усиливает ее, а то и вообще ее дарит. Нетрудно было бы понять это в том смысле, что язык тренирует мысль, исподволь научая ее обходиться без его опоры; слово, так сказать, постепенно доводит мысль до молниеносной бессловесной быстроты. Потебня говорит другое: “Слово, раздробляя одновременные акты души на последовательные ряды актов, в то же время (!) служит опорой врожденного человеку стремления обнять многое одним нераздельным порывом мысли”. Т. е. слово имеет место сразу и в медленном составлении мысли из образов, и в стремительном полете, “нераздельном”, т. е. не размеченном словообразами. Иначе говоря, слово есть и там, где слова нет, а есть только единая целеустремленная мысль, имеющая дело прямо с сутью дела. Слово умеет быть так, что его нет. Для порыва мысли оно не существует и все равно служит такой мысли “опорой”. Позвольте, но ведь “опорой” чистой мысли, которая “не нуждается в пособии языка”, думает “без слов”, у нас была обнаженная суть дела — сами вещи. Откуда снова слово, когда его, сказано, уже нет? К чему тут пробивается Потебня? К какой свободе от языка, даримой самим же языком? Мы в нетерпении, чуть ли не в раздражении. Мало было метаний от опоры на слово к опоре на вещи. Теперь нам вручили откровенное противоречие: слова нет в “порыве мысли” и оно все равно есть, создает или усиливает этот порыв.

Мы не можем следовать за Потебней, если сами не думали о том же, если приоткрывающийся здесь пейзаж пусть отчасти не прояснился для нас по крайней мере в главных вопросах и загадках. Настоячивые попытки Потебни разобраться в клубке мысль-вещь-мир-слово-язык достойны того, чтобы упорство проявили и мы» [Бибихин 2001: 90—92].

Не знаю, содержалось ли слово в порыве В. Бибихина, но в его слове (тексте) энергичный и экспрессивный порыв, несомненно, содержится. Хотя Шпет, казалось бы, снял проблему «качелей», чего не заметил или не захотел заметить Выготский, Бибихин, с помощью Потебни, вновь вернул ее для обсуждения и рекомендует проявить упорство. Последуем его рекомендации.

В проблеме взаимоотношений мысли и слова Выготский — решительный сторонник Потебни. Он охотно и неоднократно повторяет столь же красивую, сколь и таинственную «формулу» Потебни: «Умение думать по человечески, но без слов дается только словом» [Выготский 1982—1984, 4: 101; 6: 18]. Куда же деваются слова? Вопрос адресован в равной степени Потебне и Выготскому. В основании парадокса («блестящего абсурда» — ?) Потебни (назовем так его «формулу») лежат два обстоятельства. Первое — это общераспространенное представление о мгновенности, симультанности мысли, скорость которой якобы ни с чем не соизмерима. Второе, вытекающее из первого, — ложная или крайне бедная характеристика внутренней формы слова, ее роли и судьбы в актах



возникновения и развития мысли. Напомню, что симультанным может быть и зрение, и даже осязание («одномоментный охват»).

Проблема насыщенности, наполненности неделимого мгновения не нова. Замечателен пример мгновенной репрезентации внешнего мира: «И, возведя Его на высокую гору, диавол показал Ему все царства вселенной во мгновение времени...» (Лк: 4 5). Не менее удивительна скорость репрезентации нашего собственного опыта. При том, что объем нашей памяти не имеет отчетливых границ, она характеризуется мгновенной готовностью. Сказанное относится и к вербальной памяти. Не только поэт, как говорил И. Бродский, но все мы в каждый момент времени обладаем языком во всей его полноте. А у поэта еще строфика, синтаксис. Бродский заметил, что они с А. Ахматовой знают все рифмы русского языка. А ведь язык — это не только средство общения и мышления. Он сам по себе — целый и мгновенно доступный нам (и, кажется, без помощи диавола) мир. Мир, который мы носим в себе или с собой. Конечно, бывают милые сердцу З. Фрейда оговорки, бывает и вытеснение, но, как известно, исключение лишь подтверждает правило. В исследованиях моторики (*motor control or performans*) также обнаружены моторные единицы (в составе неделимых квантов действия), имеющие длительность 40—50 мс и по-разному реагирующие на внешние воздействия [Гордеева, Зинченко 2001]. Поразительно, что они, при всей своей неделимости и малости, имеют индивидуальные черты. Решающую роль в этом играют смысловые волны-сигналы, не только омывающие дискретную моторику, но и внедряющие в нее свои исполнительские замыслы-приказы (ср. с приведенным выше описанием О. Мандельштама). Благодаря этому мгновенность осмысленна и продуктивна. Она характеризует, таким образом, не только когнитивную, но поведенческую сферу. Я уже не говорю о том, что в многочисленных описаниях инсайта подчеркивается его непредсказуемость, неожиданность, мгновенность.

\*\*\*

Все равно остается вопрос, в чем воплощены порывы, замыслы, смыслы до их реализации (см. выше). Выготский соглашался с тем, что слово умирает в мысли. Шпет категорически возражал против этого. Потебня оставил нам двусмысленный ответ: умирает и живет. Где искать ответ?

Может быть, найти его поможет обращение к понятию внутренней формы. Самое простое — это *потерять* или *выбросить* всю гирлянду, плюмаж или балласт внутренних форм слова, чтобы он не *замедлял* тече-



ние нашей мысли. Это вариант Потебни, с которым согласился Выготский. Не это ли вызвало в свое время пренебрежительное замечание Шпета относительно трактовки Потебней понятия внутренней формы? Правда, Шпет не вдавался в аргументацию своей уничижительной оценки, которая, на мой взгляд, не вполне справедлива. Шпет отвергал возможность участия образа во внутренней форме слова. Он делал лишь одно исключение — поэтическое слово, в котором в качестве внутренней формы образ может присутствовать. Мне представляется верной более широкая позиция Потебни, а не позиция Шпета. Для последнего, знавшего 17 языков, слово, смысл и логика были самодостаточны и не нуждались ни в каких других подпорках. Поэтому Шпет как бы инкапсулировал внутреннюю форму, а вместе с ней и мысль в языке и слове.

Не стану раскрывать (или оспаривать) это положение до того, как будет рассмотрено понимание Шпетом мышления и мысли. Обращусь к поискам «места» мысли в действии. Такие поиски осуществлялись в рамках деятельностного подхода к психике и сознанию. В этой концептуальной схеме проблема мысли и слова отошла на второй план, драматические поиски Выготским этой связи были забыты, а поиски Гумбольдта, Потебни и Шпета как будто и вовсе не существовали.

# ГЛАВА 11

## МЫСЛЬ И ДЕЙСТВИЕ

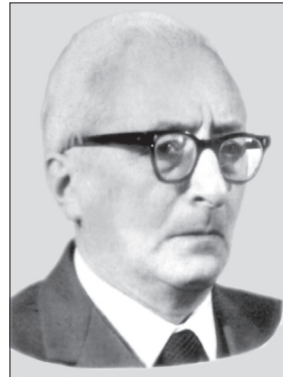
### § 1. ИСПАРЕНИЕ ДЕЙСТВИЙ В УМСТВЕННЫХ ДЕЙСТВИЯХ

Несомненным достижением психологической теории деятельности (в обоих ее вариантах — С. Л. Рубинштейна и А. Н. Леонтьева) является — в этом случае добротнo экспериментально обоснованная — трактовка восприятия, внимания, памяти, мышления, чувств, переживаний не только как результатов деятельности и действия, но и в качестве их особых форм, например перцептивных, мнемических, умственных и т. п. С. Л. Рубинштейн предложил рассматривать действие как клеточку (тот же зародыш), неразвитое начало развитого целого, единицу анализа всей психики. Напомню, что близкий ход мысли прослеживается и при обсуждении структуры сознания, когда в качестве его образующих выступают биодинамическая ткань действия и чувственная ткань образа (бытийный слой) (см. гл. 6 наст. изд.). Об укорененности сознания в бытии, в мире за счет первичных, «телесных» способов деятельности, двигательной активности, дающей сознанию ориентацию, писал и А. Бергсон.

Представление о нераздельности когнитивных и исполнительных актов имеет корни в истории философии (правда, в ней содержатся все корни, как и все камни преткновения). У Аристотеля мы находим, что «чистое действие» есть жизнь. У Г. Ф. Гегеля — что истинное бытие человека есть человеческое действие: в нем индивидуальность действительна. У А. Шопенгауэра — отождествление воли и действия. Он понимает волевой акт не традиционно, как отдельное решение совершить движение, а как само это движение. «Действие тела есть не что иное как объективирование, т. е. вступивший в созерцание акт воли... Только в рефлексии желание и действие различны: на самом деле они суть одно и то же. Каждый истинный, настоящий, непосредственный акт воли есть в то же время и непосредственно проявляющийся акт тела...» [Шопенгауэр 1992, 1: 132—133]. Это, казалось бы, слишком смелое даже не решение, а отри-



вание поставленной И. Ньютоном проблемы «Как движение управляется волей» имеет свои резоны и экспериментальные доказательства. Однако и без них хорошо известно, что точность свободного действия и обеспечивающих его структур превосходит и точность инстинкта, и точность мышления. Сегодня наука начала их анализировать, строить предположения, как и где возникают свободные действия, в каком пространстве и времени, в «настоящем моменте» воздействия стимула или в повторении таких моментов. Иное дело, что так же нелепо отрицать наличие зазора между волевым решением и действием, как нелепо отрицать возможность свободного и спонтанного действия, при осуществлении которого видимый временной зазор между стимулом и действием отсутствует, и, значит, нет «места» сколько-нибудь осознанной рефлексии и волевому решению.



П. Я. Гальперин

Точно так же, как в импульсивных или свободных действиях не находится места (и времени) для когнитивных актов, так и в последних не находится места для действий исполнительных (двигательных, ориентировочных). В этом пункте помехой для исследования и объяснения выступает абсолютизация различий между внешним и внутренним и игнорирование гетерогенности внешних и внутренних форм. Все это еще усугубляется отождествлением внешнего (предметного действия) с материальным, а внутреннего (умственного действия) с идеальным. Рассмотрим способы преодоления (или углубления?) этих искусственно воздвигнутых препятствий, которые предпринимались П. Я. Гальпериним и В. В. Давыдовым.

Для того чтобы подчеркнуть связь психического с материальным, идеальные, когнитивные акты стали называть не слишком удачным словосочетанием — «сокращенные действия». «Сокращенные формы психической деятельности, — писал П. Я. Гальперин, — совсем непохожи на свои начальные формы, и, взятые сами по себе, они по своей молниеносности, производительности и неуловимости представляют собой для непосредственного наблюдения нечто поистине удивительное и малопонятное. Их расшифровка в качестве сокращенных форм таких действий, предметное содержание которых, совершенно очевидно, бросает свет на происхождение многих психических процессов и на их истинное содержание и природу. Процесс сокращения позволяет перекинуть мост от совершенно раскрытых форм психической деятельности к ее наиболее скрытым формам и этим содействует одной из линий советской психологии — линии



на принципиальное сближение идеальной и материальной деятельности» [Гальперин 1959: 445]. Обращу внимание, что автор совершенно определенно характеризует развернутые (не сокращенные!) формы предметной деятельности как «раскрытые формы психической деятельности». Однако в дальнейшем, развивая теорию поэтапного формирования умственных действий, П. Я. Гальперин приходит к другим выводам, воздвигая классический, многократно наблюдавшийся в процессах творчества смысловой барьер между материальной и идеальной, предметной и психической деятельностью.

Действительно, в многочисленных исследованиях формирования исполнительных, перцептивных и умственных действий систематически выявлялся один и тот же эффект — сокращение и редукция моторных компонентов соответствующих действий. Естественно, о *полной* редукции движений можно говорить (если можно?) лишь применительно к перцептивным и умственным действиям, где наблюдаются эффекты симультанного (одноактного) восприятия и «мгновенного» усмотрения решения. П. Я. Гальперин следующим образом описывал заключительный этап формирования умственных действий: «Сокращенные операции не просто исключаются, а переводятся на положение того, что как бы сделано и “имеется в виду”. Благодаря этому действие приобретает очень своеобразный вид. Так, например, в поле восприятия взор уже не следует по тому пути, которое проходило физическое действие и который он тщательно воспроизводил. Теперь, невзирая на препятствия, взор идет прямо к конечной точке этого пути... Когда в умственном плане действие сокращается до формулы, последовательные преобразования исходных данных тоже уже не производятся, а лишь “имеются в виду”... Таким образом и в плане восприятия, и в умственном плане предметное содержание действия уже не выполняется, а только “имеется в виду” за пределами того, что фактически делается. А это фактическое действие везде представлено движением “точки внимания” (во внешнем или внутреннем плане), движением, которое идет напрямик от исходной точки к заключительной вопреки объективным отношениям задачи, как бы демонстрируя этим свое отличие от предметного действия и свое пренебрежение к его объективной логике и к его трудностям. Внимание выступает как “чистая” активность духа, “чистая” направленность на свои объекты — как *психическая деятельность во всем ее отличии от деятельности предметной* (курсив мой — В. З.). И никакая аппаратура не может открыть в нем чего-нибудь большего» [Гальперин 1998: 291—292]. В другом месте Гальперин писал, что действие «в уме» — это лишь «воспоминание о внешнем действии», «автоматизированное течение представлений о действии» [Гальперин 1954: 197]. Я привел эти длинные выписки из статьи замечательного психолога и одного из самых любимых моих учителей, чтобы показать,



насколько глубоко и стойко укоренилась дихотомия внешнего и внутреннего. П. Я. Гальперин даже отказывает внутреннему, психическому действию не только, так сказать, в «материальности», но и в предметности. Его заботила проблема преобразования предметного действия в мысль, предметного явления — в явление психологическое. И важнейшим условием такого превращения предметных процессов в психологические является переход «извне—внутри». Если в работе 1959 г. П. Я. Гальперин включал предметное действие в круг психологических явлений, то в процитированной статье 1966 г. он исключил его из этого круга. В последнем может остаться не само предметное действие, не «течение представлений», не речевое действие «про себя», т. е. акт речевого мышления, а лишь мысль о нем [Гальперин 1998: 289—290]. Продолжая эту логику, можно прийти к заключению, что в сферу психологических явлений должна входить лишь мысль о мысли. Но если последняя имеет укорененный в бытии смысл, то и она будет неминуемо предметной, в том числе и связанной с предметным действием. Соответственно, его печать будет лежать и на мысли о мысли. Категоричен М. К. Мамардашвили: мысль есть мысль, только соединенная с плотью [Мамардашвили 2000: 311].

Кроме того, читатель остается в недоумении: в каком отношении находятся «чистая» активность духа и сокращенные идеальные действия, которые «открывают для мышления поистине грандиозные возможности» [Гальперин 1998: 314—315]. Ведь сокращается действие предметное. Если оно сократилось до нуля, став идеальным, почему последнее называется сокращенным? Может быть, «грандиозные возможности мышления» открываются как раз благодаря развернутым идеальным действиям? Но, кроме слова «идеальное», о них ничего не говорится. Не напоминает ли ход рассуждения Гальперина ход мысли Потебни: идеальное действие без действия, но благодаря действию, хотя последнее лишь «имеется в виду»; мысль — слово без слова, но благодаря слову?

И все же П. Я. Гальперин, как бы забывая об идеологическом задании решить задачу превращения материального в идеальное, преодолевает не им воздвигнутый смысловой барьер, корректирует навязанную ему антиципирующую схему и открывает перспективу изучения превращений самого предметного действия, в ткани которого обязательно присутствуют (согласно описаниям самого П. Я. Гальперина) психологические, но, видимо, еще не идеальные компоненты в виде ориентировки, предвидения, памяти, интеллекта, аффекта и т. п. Возвращаясь в конце цитируемой статьи к теме сокращения, автор пишет: «Но если учитывать не то, чем действие было, а то, чем оно становится, было бы правильнее сказать, что сокращение ведет к образованию нового действия, связанного с прежним лишь происхождением и назначением» [Там же: 314]. Между прочим, не так мало! И на очередь П. Я. Гальперин выдвигает задачу



изучения самого сокращения. В качестве примера он приводит изящное исследование Н. И. Непомнящей (1956), посвященное формированию умственного действия счета. В нем, как и в позднее выполненном аналогичном исследовании В. В. Давыдова и В. П. Андропова (1979), наблюдалось, как реальные действия перемещения пересчитываемых предметов заменялись прикосанием к ним и затем — скользящим, сквозным движением руки вдоль пересчитываемого ряда и растянутым произнесением соответствующего числительного.

В. В. Давыдов, как и ранее его учитель П. Я. Гальперин, ставил задачу изучения сокращенных, редуцированных действий и сохранял границу (смысловой барьер) между первичными материальными действиями и действиями идеальными, умственными [Давыдов 2005: 180]. При этом он сохранял и весьма противоречивый термин «редуцированное движение»: «Изучение возникновения и превращения этого движения как базального компонента идеального действия может стать важной задачей современной психофизиологии при исследовании процессов интериоризации (в частности, интересный вопрос касается дальнейшей “судьбы” этого редуцированного движения)» [Там же: 199]. Другими словами, Давыдов как бы перепоручает решение психологической проблемы интериоризации психофизиологии: «Придите и князьте нами!» Этот ход мысли встречался у Л. М. Веккера, встречался и у А. Н. Леонтьева. Последний на вопрос, что же стоит за операциями (сокращенными), отвечал: «Грандиозная работа мозга». Как будто за несокращенными деятельностями и действиями она менее грандиозна. Гальперин на этот же вопрос отвечал: «Чистая мысль». А за действиями она, видимо, нечистая?

Замечу, что ни П. Я. Гальперин, ни В. В. Давыдов между духовным и практическим не воздвигали барьера, подобного тому, который они воздвигли между материальным и идеальным. Оба, вслед за К. Марксом, признавали наличие духовно-практической деятельности.

Не оспаривая значимости экспериментальных исследований процессов интериоризации, выполненных П. Я. Гальпериным, Н. И. Непомнящей, В. П. Андроновым и В. В. Давыдовым, следует заметить, что человеческое действие может преследовать «материальные цели», но даже такое никогда не бывает чисто материальным. Последнее ничего ни достичь, ни породить не может: над живым движением всегда витает смысл двигательной задачи. До Н. А. Бернштейна об этом в 1895 г. писал А. Бергсон: «Современная философия... отчетливо прочерчивает пограничную линию между интеллектом и волей, знанием и моралью, мыслью и действием... Но я полагаю, что действие и мысль имеют общий источник, не в чистой воле и не в чистом интеллекте, и источник этот — здравый смысл» (см.: [Блауберг 2003: 140]). Можно, конечно, подобно К. Дункеру, шутить, что здравый смысл имеет превосходный нюх, но гнилые зубы.





Однако значение здравого смысла для творчества полезнее любой идеологии и любой системы, в преодолении которых он, кстати, играет весьма существенную роль.

Далее Бергсон пишет, что именно здравый смысл придает действию разумный характер, а мысли — характер практический. И. И. Блауберг, комментируя это, говорит, что интеллект понимается Бергсоном как преодолевающий сам себя, свое несовершенство, проявляющий недоверие к себе с целью исключить уже созданные, готовые идеи и освободить место идеям, находящимся в процессе формирования [Блауберг 2003: 140]. Преодолеывает самое себя и жизненное (у Н. А. Бернштейна — живое) движение: «Во всяком жизненном движении всегда есть возможность продолжить это движение за *пределы актуального состояния*. Вот что я хотел выразить “образом”, и я выбрал образ “жизненного порыва” {...} Этот образ... освещает неясный момент факта жизни и дает почувствовать, что движение продолжается в самом себе» (см.: [Там же: 311]). Замечу, что такая же возможность продолжить свое движение *за пределы актуального состояния* есть и у мысли.

Такое продолжающееся в самом себе движение, в терминологии А. А. Ухтомского, есть «активный покой». Поклонника А. Бергсона О. Мандельштама, рассматривавшего покой, остановку как накопленное движение, волновала проблема виталистического порыва, для характеристики которого он использовал и другие названия: «порывообразующий толчок», «намагниченный порыв», «исполнительский порыв» и др. В «Разговоре о Данте» он пишет: «Каллиграфическая композиция, осуществляемая средствами импровизации, — такова приблизительная формула дантовского порыва, взятого одновременно и как полет и как нечто готовое. Сравнения суть членораздельные порывы» [Мандельштам 1987: 150]. Это описание поразительно близко к концепциям чувства усилия, предложенным У. Джеймсом и А. Бергсоном. Первый выделял участки покоя (*resting places*) и участки полета (*places of flight*); второй увидел в самих участках покоя участки полета, которым пристальный взгляд сознания придает видимую неподвижность. Покой — это, конечно, фон для актуальных фаз движения и мысли, но едва ли этот фон может быть гомогенным. Он характеризуется различиями в уровнях активации, что хорошо изучено на примере сенсорных, перцептивных и моторных установок, имеющих тоническую природу. Режиссеры хорошо знают, как трудно сделать паузу напряженной, как трудно из состояния покоя извлечь действие. Столь же трудно превратить движение в действие. Впрочем, об этом на собственном опыте знают и простые смертные. Завершая «Разговор...», Мандельштам различает порыв и текст и выражает надежду, что предметом науки о Данте станет изучение соподчиненности порыва и текста [Там же: 152]. Активный покой — это место



(и время) зарождения порывов и открытия новых смыслов. Последние редко возникают в моменты ожесточенного действия и накала чувств. В этом Гальперин был прав.

М. К. Мамардашвили называл подобные явления фиксированной точкой интенсивности и *Punctum Cartesianum* (см. гл. 5 наст. изд.). «Мы говорим об атоме вечности, как сказал Кьеркегор, то есть о том, что вертикально по отношению ко времени как длительности» [Мамардашвили 2000: 246]. Именно такими вертикальными измерениями бытия являют себя высшие формы активности сознания и духа.

Несмотря на наличие тайны, нужно продолжать. Итак, жизненное или живое движение (внешнее и внутреннее — в пределе, включающее и поток сознания) — это ищущий себя смысл, опробующий и воплощающий его. (Такая характеристика живого движения похожа на положение Б. Спинозы о том, что память — это ищущий себя интеллект.) Благодаря своей исходной гетерогенности, живое движение приобретает (порождает) знаковые, символические и другие функции. Механическому движению символическую функцию можно лишь приписать. Ее приобретает сотворенная вещь. Становясь символом, она оказывается столь же идеальной, сколь и материальной. Это сюжет П. А. Флоренского и Г. Г. Шпета. Последний писал: «⟨...⟩ во всяком символе *внешним* символизируется *внутреннее*. Через символ внутреннее есть внешнее, идеальное — реальное, мысль — вещь. Через символ идеальная мертвая пустота превращается в живые вещи — вот эти — пахнущие, красочные, звонкие, жизнерадостные вещи.

*Питайся ими и молчи»*

[Шпет 1989: 412].

Проделанный экскурс в недавнюю историю советской психологии, как и реминисценции, связанные с А. Бергсоном, А. А. Ухтомским, имеют двойное назначение. Во-первых, показать, насколько трудно в ходе исследования преодолевается сковывающая воображение предвзятая схема. Во-вторых, показать как наличие такой схемы мешает авторам увидеть именно то, что они ищут (если это искомое найдено не ими самими). Впрочем, в науке это не такой уж редкий случай. С начала 50-х гг. коллеги и друг П. Я. Гальперина А. В. Запорожец в контексте исследования развития произвольных движений и навыков наблюдал редукцию ориентировочных и исполнительных движений и действий. В конце 50-х гг. В. П. Зинченко и М. С. Шехтер изучали трансформации сукцессивных перцептивных действий, направленных на формирование образа, в опознавательные, симультанные акты. В этих исследованиях П. Я. Гальперин и В. В. Давыдов выделяли лишь факты сокращения и редукции перцептивных действий, но оставляли в стороне гипотезы о механизмах симуль-



танализации восприятия и узнавания. Кончено, симультанализация перцептивных актов и умственных действий — лишь бледная тень мгновений-озарений, которые описывались поэтами и учеными. Но это все же лучше, чем ничего. Поэтому остановимся на этом подробнее.

## § 2. ПОИСК ДЕЙСТВИЙ В УМСТВЕННЫХ ДЕЙСТВИЯХ

Идея о связи восприятия с действием очень давняя. Кажется, Пифагор уподобил глаз палке, с помощью которой слепой ощупывает пространство. Удивление психологов тем, что человек может мгновенно воспринимать сложные зрительные сцены, стало стимулом для изобретения тахистоскопа. Усовершенствование техник регистрации движений глаз позволило обнаружить, что они наблюдаются после тахистоскопических предъявлений, при представлении, во время сновидений, при мысленном решении многих, прежде всего пространственных задач и т. п. Новые данные принесло использование цветовой модуляции изображений, стабилизированных относительно сетчатки. Благодаря модуляции изображение не исчезало, и испытуемым можно было предъявлять сложные зрительные и интеллектуальные задачи. Оказалось, что они не испытывают трудностей при решении задач на построение образов, опознание, поиск, манипулирование фигурами и т. п. Удивило то, что при решении перечисленных задач обязательны малоамплитудные движения глаз, хотя они не приводят ни к смещению изображения относительно сетчатки, ни к смещению глаза относительно изображения, как в условиях свободного рассматривания. Если такие движения запрещались, и испытуемый выполнял инструкцию, то задачи не решались. Была выдвинута гипотеза, что такие движения глаз индуцируют изменения чувствительности различных участков сетчатки, находящихся под релевантными задачам участкам изображения. Этот механизм был назван механизмом функциональной *fovea centralis*, а движения глаза названы викарными, замещающими движениями глаз в условиях свободного рассматривания (см. более подробно [Зинченко, Вергилес 1969]). Помимо того, что этот факт интересен сам по себе, он еще иллюстрирует возможность быстрого, так сказать, «на ходу» образования нового функционального органа.

Я не стал бы отрицать, что обнаруженный новый механизм внимания (функциональная фовеа) представляет собой «чистую» активность духа, идеальную, «чистую» направленность на свои объекты, но не могу согласиться с тем, что такое внимание не является предметной деятельностью. Просто для осуществления этой деятельности внимания используются другие средства, другой алфавит моторных операций.

В упомянутом цикле исследований восприятия в условиях стабилизации изображений относительно сетчатки значительно более рельефно, по



сравнению с условиями свободного рассматривания, выступила способность зрительной системы к оперированию, манипулированию и трансформациям зрительных образов. При предъявлении двойных изображений и изображений, провоцирующих иллюзии, испытуемые видели одно и то же изображение то как плоское, то как объемное, то как неподвижное, то как движущееся; ординарные фигуры воспринимались как невозможные (в духе фигур Л. Пенроуза и Р. Пенроуза); мелькающие светлые полосы воспринимались не просто как кажущееся движение, а как объемный, вращающийся вокруг своей оси прямоугольник. Последнее происходило потому, что в зрительном поле испытуемого, наряду с кажущимся движением, возникал его послеобраз, идущий в противоположном направлении. И то и другое движение объединялись в целую фигуру, вращающуюся в пространстве. Таким образом, был обнаружен феномен не только visual или mental rotation, но даже mental generation. (Когда мы с Н. Ю. Вергилесом в 1967 г., публикуя эти результаты в «Вопросах философии», назвали глаз демиургом, адепты фантомной теории отражения упрекали нас в отступничестве от этой теории.) Причиной всех приведенных «фокусов сотворения мира» была работа функциональной фовеа, индуцируемая викарными движениями глаз. Мы с Н. Ю. Вергилесом и Е. А. Ретановой (1968) воочию наблюдали (будучи сами испытуемыми) процедуры и операции визуального мышления, неотъемлемым свойством которого является порождение новых образов, новых форм, несущих смысловую нагрузку и делающих значение видимым. В опытах наглядно проявилось наличие избыточного числа степеней свободы образа по отношению к оригиналу. Новые формы рождались на глазах и сменяли одна другую, как бы выжимались одна из другой. Испытуемые были поражены, им казалось, что в маленькой присоске, прикрепленной к глазу (ее вес был около 1 г) помещен проектор, с помощью которого предъявляются все новые картинки. Появление новых форм стимулировалось невозможностью соотнесения предъявленного с помощью присоски воспринимаемого поля с более широким контекстом видимого мира. В такой ситуации воспринимаемое поле было подобно описанному Дж. Гибсоном феномену динамичного «видимого поля», возникающему при отстройке от видимого мира. Напрашивается аналогия с поэтическими образами, о которых О. Мандельштам сказал, что они, «так же как и химические формулы, пользуются знаками неподвижности, но выражают бесконечное движение» [Мандельштам 1987: 160]. Подчеркнем еще раз, что такое движение образов связано с особым алфавитом глазной моторики, имеющим некоторое сходство с регистрируемыми во время сновидений быстрыми движениями глаз (REM).

Резюмируя изложенный цикл исследований, следует сказать, что в психологии имеется достаточно оснований для того, чтобы дифферен-



цировать исполнительные, перцептивные, опознавательные, умственные действия и их, так сказать, моторное обеспечение, или алфавит. С этой точки зрения так называемые идеальные, психические, умственные действия, вопреки прогнозу П. Я. Гальперина, оказываются доступными для инструментальных экспериментальных исследований. Последние свидетельствуют о том, что сокращения и редукция движений при формировании тех или иных действий на деле представляют собой не более чем смену моторного алфавита их выполнения. Именно за этот счет происходит повышение скорости, эффективности когнитивных актов.

Обратимся к когнитивной психологии, где на материале исследований кратковременной зрительной и слуховой памяти обнаружена широчайшая номенклатура преобразований входной информации и приведения ее к виду, пригодному для решения тех или иных перцептивных, опознавательных, поисковых, мнемических и интеллектуальных задач. Назовем лишь некоторые из блоков функций: сенсорный регистр, иконическая память, сканирование, фильтрация, селекция, опознание, манипулирование элементами и целыми образами, семантическая обработка, внутренняя вербализация, повторение, хранение, воспроизведение и т. п. Как видно из перечня, среди таких блоков («ящиков в голове») имеются консервативные и динамические. Первые отличаются объемом и длительностью хранения, вторые — характером и скоростью производимых преобразований. Решение каждой отдельной задачи требует различной комбинации того или иного набора функциональных блоков, осуществляющих соответствующие данной задаче преобразования. В настоящем контексте нас интересует, возможно ли оперирование и манипулирование символической информацией, предъявляемой в таких режимах, когда участие вербализации в форме громкой или внутренней речи невозможно. Ответ был получен в исследованиях В. П. Зинченко, Г. Г. Вучетич [1970] и Е. И. Шлягиной [1975]. Испытуемым ставилась задача определения отсутствующего элемента в заранее известном наборе цифр, которые предъявлялись в случайном порядке одна за другой. Интервалы между предъявлением соседних цифр были таковы, что не могло быть и речи о любой форме их вербализации. В самом предельном режиме испытуемым предъявлялось 9 цифр за 850 мс, а десятую он должен был определить. Даже в этом режиме испытуемые давали довольно высокий и статистически достоверный процент правильных ответов. Подтвердилась гипотеза о том, что человек способен оперировать и манипулировать (преобразовать случайный ряд в натуральный, просканировать его, определить отсутствующую цифру и т. п.) построенными, но еще не реализованными вовне (в данном случае — невербализованными) моторными программами. Для когнитивной психологии такие результаты не являются ни неожиданными, ни уникаль-



ными. То же относится к возможности оперирования и манипулирования не визуализированными схемами возможных образов [Беспалов 1984]. Б. И. Беспалову удалось определить скорость мысленного вращения фигур (*mental rotation*). Оказалось, что она зависит от направления и требуемого угла поворота.

Значит, человек может работать с образом, но без образа, со словом, но без слова. Это похоже на мандельштамовский «шепот прежде губ». Он *раньше* внутренней речи, которая хорошо регистрируется с помощью электродов, приклеенных к нижней губе. И здесь я должен сказать, что возможность такого «шепота» в свое время обсуждалась А. А. Потебней, а недавно — В. В. Библиным. Подобные формы оперирования схемами, давая вполне достоверные результаты, чаще всего не осознаются испытуемыми, оставляя, в лучшем случае, ощущения порождающей активности, которые не поддаются расшифровке. Оперирование схемами несводимо к простой комбинаторике. Часто это извлечение или придание нового смысла. Когда речь идет об оперировании в пространстве внешних или внутренних форм, то между ними возможно образование ассоциаций или бисоциаций в том смысле, в котором о них говорилось выше. В этом же пространстве возможны и превращения форм, и рождение новых форм, приобретающих новые смыслы и делающих значения видимыми. Еще раз подчеркну: я далек от мысли отождествлять, так сказать, мгновенные, изученные в лабораторных условиях продуктивные преобразования образов и символов, происходящие в перцепции и в кратковременной памяти, с мгновениями-откровениями. Однако не следует и преуменьшать значения первых, которое состоит в том, что они помогают демистифицировать творческий акт, приоткрыть «темницу мгновения» и дают надежду на его более рациональное понимание. Перейдем от когнитивной психологии к психологии действия.

Мы на собственном опыте знаем, что возможно проигрывание действия до действия (семь раз отмерь...), хотя это не гарантирует от ошибок. Предложенные к настоящему времени модели построения движений и действий включают в свой состав большое число когнитивных компонентов: образ ситуации, образ действия, схемы памяти, блоки сравнения, коррекции, контроля, интегральные и дифференциальные программы реализации действия и т. п. (см.: [Гордеева 1995]). Подтвердилось давнее высказывание Ч. Шеррингтона, локализовавшего элементы памяти и предвидения не в мозге, а на завершающих участках действия, равно как и положение С. Л. Рубинштейна, что в действии можно найти зачатки всех элементов психологии. И Шеррингтон и Рубинштейн под действием понимали больше чем моторную реакцию. Хотя они не использовали понятия внутренней формы, но понимали действие как нечто целостное и сложное. Со временем оказалось, что живое движение (действие) — не



просто «клеточка» развития, а «живое существо», как характеризовал его Н. А. Бернштейн. Это «существо» не только реактивно, эволюционирует, инволюционирует. Биодинамическая ткань живого движения не только связана с чувственной тканью регулирующего его образа, но и обладает собственной чувствительностью. Вместе они образуют то, что А. В. Запорожец назвал чувствительностью движения. Последняя неоднородна: имеется чувствительность к ситуации и чувствительность к осуществляющемуся или потенциальному движению. Обе формы чувствительности регистрируются со сдвигом по фазе. Их чередование во времени осуществления даже простого движения руки происходит 3—4 раза в секунду. Такое чередование обеспечивает основу элементарных рефлексивных актов, содержание которых составляет сопоставление ситуации с промежуточными результатами действия и возможностями его продолжения, т. е. ситуация дана, а далее — оценка: могу / не могу. Подобные акты названы фоновой рефлексией, которая, разумеется, неосознаваема [Гордеева, Зинченко 2001]. Такая рефлексия не является чисто познавательной, отрешенной от действия. Она обладает самостоятельной силой и оперативной функцией. В ее силах остановить, продолжить, изменить направление действия. Фоновая рефлексия — это своего рода когнитивное основание воли.

Таким образом, число парадоксов увеличивается: слово без слова, образ без образа, действие без действия и рефлексия без рефлексии, т. е. без ее отчетливого осознания. Точнее, рефлексия, осуществляющаяся на бытийном уровне сознания, образующими которого являются биодинамическая ткань действия и чувственная ткань образа. Если позволить себе немного фантазии, то можно предположить, что обнаруженный феномен фоновой рефлексии есть некое бытийное основание хайдеггеровского *Dasein*, находящегося в состоянии «Я». *Dasein* постоянно «следит» за переживанием состояний «Я-есть» и «Ты-есть», или — лучше — «Мир-есть». Если фоновая рефлексия и не основание, то — главная функция *Dasein*, обеспечивающая постоянное чередование актов объективации субъективного и субъективации объективного. При найденных частотах чередования реципрокных актов чувствительности для мыслящего и осознающего «Я» субъективное и объективное неразличимы. Но они вполне различимы для «Я» сравнивающего и действующего. Сравнение — более универсальный признак живого. О. Мандельштам характеризовал сравнение как членораздельный порыв: «Я сравниваю — значит, я живу, — мог бы сказать Дант. Он был Декартом метафоры. Ибо для нашего сознания (а где взять другое?) только через метафору раскрывается материя, ибо само бытие есть — сравнение» [Мандельштам 1987: 161]. Это более сильное утверждение, чем формула Н. Кузанского «познание есть сравнение». А декартово *cogito* ведь может и не случиться.





Наличие фоновой рефлексии в структуре действия свидетельствует о том, что оперирование, манипулирование и преобразования — превращения моторных схем не являются механическими. Чувствительность к возможностям выполнения моторного акта есть основание начальных форм становления самости и более поздних форм самоидентификации индивида. Чередование, кружение двух видов чувствительности к ситуации, к себе, к ситуации, к себе есть препятствие для полной автоматизации и механического выполнения действия и залог его постоянного совершенствования. Совершенствование действия, по сути, представляет собой порождение нового действия. В свое время Н. А. Бернштейн пронизательно заметил, что «упражнение есть своего рода повторение без повторения» [Бернштейн 1990: 387]. Действие, рождающее новое действие, образ, рождающий новый образ, мысль, рождающая новую мысль, — что это, как не автопоэзис?

Можно предположить, что подобные моторные схемы до поры до времени остаются амодальными, неспецифическими, хотя по своему происхождению они гетерогенны, а по своему потенциальному функционированию — гетерономны, полимодальны. Как и функциональные органы, о которых писал А. А. Ухтомский, моторные схемы существуют виртуально и наблюдаемы лишь в исполнении. Их количество, равно как и количество слов и образов, которыми обладает индивид, едва ли поддается исчислению. Н. А. Бернштейн назвал «словарь» двигательных блоков (схем) «фонотекой», при этом он понимал корень слова «фон» не как звук, а в буквальном смысле слова «фон». В зависимости от задач, моторные схемы могут реализовываться, порождая фигуры-формы — то слово, то образ, то действие. Имеются схемы, порождающие «звукослововид» (неологизм В. Л. Рабиновича), — «вид» не только для чтения, но и написания. В этом смысле их можно даже назвать потенциально синестетическими. В этом контексте термин «синестезия» — нечто большее, чем «образные состояния» или внутренняя способность к межмодальному взаимодействию, слиянию, трансляции в сфере восприятия (Г. Хант). Ближе к нашему пониманию, например, слияние кинестетики, артикуляции и жеста при порождении речевого высказывания, которое также является своего рода синестезией. Имеются данные, позволяющие представить себе синестезию, или возможное внутреннее слияние, моторики (в нашем случае моторных схем) с другими сенсорными модальностями. Г. Хант приводит данные о синестетичности языка и о связи синестезии с мышечным тонусом [Хант 2004: 241]. Хотя пока еще неясно, как моторные схемы, предназначенные, например, для экстериоризации пространственного образа (его каркаса), соединяются с сенсорной чувственной тканью, облакаются в нее? При чем облакаются тканью не кинестетической или биодинамической, а именно сенсорной. Как пространствен-





ный образ «одевается светом молнии»? Ведь свет и цвет являются строительным материалом не только живописных, но и литературных произведений, например, прозы М. Булгакова. Для ответа на такие и подобные вопросы необходимы более детальные знания о живом движении. Неудача А. Бергсона, давшего блистательное описание интуиции, в ее анализе не в последнюю очередь сопряжена с его постулатом о неделимости движений, с недооценкой конструктивных функций движения в построении внутреннего мира индивида. Этот постулат был опровергнут благодаря созданию Н. А. Бернштейном методов циклограммометрии живого движения, которые А. А. Ухтомский назвал «микроскопией хронотопа». Развитие этих методов позволило изучать микроструктуру и микродинамику живого движения. В нем выделены волны и кванты, показано наличие чувственной ткани, фоновой рефлексии. Однако все еще не преодолен предрассудок, что живое движение несет лишь утилитарные функции исполнения. Конечно, предстоит еще большая работа по выявлению возможных соответствий когнитивных алфавитов и алфавитов моторных схем (или — приведения их к общему знаменателю). Пока исследования «когнитивистов» и «мотористов» редко пересекаются. Уроки Н. А. Бернштейна и А. В. Запорожца все еще недостаточно усвоены.

Наконец, упомянем еще один цикл экспериментальных исследований, в которых были сделаны первые попытки объединения когнитивного и деятельностного подходов к изучению информационной подготовки принятия решений [Гордон 1976а, б; Гордон, Зинченко 1978]. В. М. Гордон интересовало сравнительное участие зрительной и вербальной систем в процессах решения различных задач (поиск, построение образа, опознание, оперирование и манипулирование образами и т. п.). Регистрация движений глаз (ЭОГ) и внутренней речи (ЭМГ), а также ЭЭГ (затылочная и височная области мозга) показали, что различные функциональные системы включаются в процессы решения со сдвигом по фазе и в решении занимают разный удельный вес. Интерпретируя полученные результаты, мы с В. М. Гордон констатировали, что разрешающая способность методов регистрации психофизиологических функциональных систем явно недостаточна для предметно-содержательной характеристики «языков», участвующих в построении образно-концептуальной модели проблемной ситуации. Такая характеристика становится еще сложнее с введением размышлений о гетерогенности внутренних форм каждого из языков (кстати, эта же проблема должна была бы встать перед исследователями асимметрии и доминантности левого и правого полушарий мозга). В то же время психометрическая и эвристическая ценность исследований, проведенных В. М. Гордон, не вызывает сомнений.

На этом оборвем краткий экскурс в сферу образных явлений, когнитивной психологии памяти, психологии действия. Хотя при их изучении



не преследовались «в лоб» задачи анализа творчества как такового, но довольно выпукло выступали акты порождения нового образа, нового действия. Разумеется, не только приведенные, но и другие накопленные в экспериментальной психологии данные, относящиеся к микрогенезу, микроструктуре, микродинамике, наконец, к функциональной структуре самых разнообразных психологических процессов и феноменов, должны учитываться при анализе творческого акта.

Едва ли можно сомневаться, что в актах порождения новых образов (визуальное мышление), как и в актах порождения нового действия, имеется место для мысли и смысла или для мысли о смысле. Однако для того, чтобы найти такое место в мысли, образе, действии, нужно более отчетливо представить себе, а что же мы ищем. Для этого придется вновь обратиться к слову.

## ГЛАВА 12

### В НАЧАЛЕ БЫЛО СЛОВО

*...но каждой Божьей твари  
как знак родства  
дарован голос для  
общенья, пенья:  
продления мгновенья,  
минуты, дня.*  
И. Бродский

#### § 1. Слово — PRINCIP COGNOSCENDI

Мы все не столько знаем, сколько, не вдумываясь, верим или привыкли к тому, что Слово (язык) — это Бог, слово — это целый мир, слово есть архетип культуры, слова — воплощение разума, слово — микроскоп сознания, слово — плоть (*а хлеб — веселье*). В. Ф. Гумбольдт и Г. Г. Шпет, создавшие учение о внешних и внутренних формах языка и слова, открыли новые пути к пониманию подобных удивительных предложений, ставших схематизмами человеческого сознания. Напомню наиболее яркие высказывания Гумбольдта, рассматривавшего язык не как продукт деятельности (Ergon), а, как деятельность (Energeia): «Язык следует рассматривать не как мертвый продукт (Erzeugtes), но как созидающий процесс (Erzeugung)» [Гумбольдт 1984: 69]; «Каждый язык содержит в себе самобытное мировоззрение. Как отдельный звук встает между предметом и человеком, так и весь язык в целом выступает между человеком и природой, воздействующей на него изнутри и извне. Человек окружает себя миром звуков, чтобы воспринять в себя и переработать мир вещей. Эти наши выражения никоим образом не выходят за пределы простой истины. Человек преимущественно — да даже и исключительно, поскольку ощущения и действия у него зависят от его представлений, — живет с предметами так, как их преподносит ему язык. Посредством того же самого акта, в силу которого он сплетает (herausspinnt) язык внутри себя, он впле-



тает (einspinnt) себя в него; и каждый язык описывает вокруг народа, которому он принадлежит, круг, откуда человеку дано выйти лишь постольку, поскольку он тут же вступает в круг другого языка» [Гумбольдт 1984: 80].

Значит, язык — это и ткань и круг — сфера. Этот «круг» получал различные наименования: *Globus intellectualis* (Лейбниц), духосфера и пневмосфера (П. А. Флоренский), ноосфера (В. И. Вернадский), психосфера (В. А. Звегинцев), семиосфера (Ю. М. Лотман), когитосфера, интернет и т. п. Все перечисленные сферы свое наиболее полное выражение находят в материи языка, в слове. Посредством слова они и формируются. Сказанное относится не только к духовно-познавательным сферам деятельности, но и к духовно-практическим, например, к искусству, к техносфере.

Гумбольдт выражал живую убежденность в том, что «человеческое существо обладает предощущением какой-то сферы (возможно, сферы сознания — В. З.), которая выходит за пределы языка и которую язык, собственно, в какой-то мере ограничивает, но что все-таки именно он — единственное средство проникнуть в эту сферу и сделать ее плодотворной для человека...» [Там же: 171]. Такое предощущение вполне оправдано, поскольку «слово — универсально, как само сознание, и потому оно — выражение и объективация, реальный, а не только условно признанный репрезентант всего культурного духа человечества: человеческих воззрений, понимания, знания, замыслов, энтузиазмов, волнений, интересов и идеалов» [Шпет 2007: 165]. Любое специфическое определение слова включает его отношение к смыслу. Итак, слово (язык) — это действительно целый мир; оно больше, чем средство, медиатор, артефакт, знак, стимул, команда, сигнал и т. п. *Вся в слове истина дана*, как, впрочем, и *вся ложь*. Но! «Слово — не обман, не символ только, слово — действительность, вся без остатка действительность есть слово, к нам обращенная, нами уже слышимое, ждущая вашего, философы, уразумения...» [Там же: 196—197]. И при всем при том: *За поверхностью каждого слова таится бездонная мгла*.

В. В. Библихина не удовлетворяли определения языка только как средства общения, средства мышления. Он исходил из того, что общение, средством которого назван язык, заранее требует слова в качестве смысловой основы. Имея в виду этот опережающий характер языка, Библихин определяет его «как специфическую среду, в которой осуществляется исторический человек (человек в своей биографии, а не в своей зоологии)» [Библихин 1993: 40]. Такое определение языка совпадает с определением культуры, данным П. А. Флоренским: культура есть среда растягивающая и питающая личность; культура есть язык, объединяющий человечество. Он же говорил, что слово — это посредник между внешним и внутренним мирами. Оно, как амфибия, живущая и там и тут, устанавливает



нити между двумя мирами [Флоренский 1990: 252]. Слово — это не «воздушное ничто», не пустой звук. Внешняя форма слова несет в себе все богатство его внутреннего содержания; слово — живой организм, имеющий свою структуру и свои энергии. В этом организме слиты субъективное и объективное: «Акт речи, даже самый обыкновенный, есть завершение всего внутреннего созревания известного процесса, последняя стадия субъективности и первая объективности» [Там же: 269].



В. фон Гумбольдт

Идентификации языка и культуры недостаточно: «За словом всегда весть о событии. Существо всякого события — присутствие мира. Оно требует человека. Человек призван дать слово миру. В нерешаемом уравнении мира, языка и человека мы движемся по кругу, выбраться из которого мы не сможем. Участники уравнения взаимно осуществляют друг друга» [Бибихин 1993: 93]. Соглашусь с Бибихиным и не буду претендовать на решение этого уравнения. Поставлю более скромную (хотя, возможно, тоже непосильную) задачу понять, как язык помогает осуществлению человеческого в человеке. Начнем с оценки роли языка в познании мира.

Шпет, отталкиваясь от идей Гумбольдта и все глубже проникая во внутреннюю форму слова, пришел к заключению, что слово не «третий» после чувственности и рассудка, а единственный источник познания, объемлющий как *познавательное* целое остальные, т. е. он рассматривал слово как начало и *principium cognoscendi*. Следовательно, и как начало, источник, и как принцип творчества, поскольку, по словам Шпета, в самом языке должно быть *свободное законодательство*, являющееся необходимым условием творческой деятельности. Поэты подтверждают сказанное ученым.

*Я свободе, как закону,  
Обручен, и потому  
Эту легкую корону  
Никогда я не сниму.*

О. Мандельштам

*Но птица я — и не пеняй,  
Что легкий мне закон положен.*

М. Цветаева:



Для обоих поэтов «легкость» оказалась иллюзией, но свобода давала им власть над словом, что само по себе большая редкость и требует огромного труда. Причина трудности в том, что число степеней свободы, которыми обладает слово, превышает число степеней свободы кинематических цепей человеческого тела. Преодоление или укрощение и тех и других — задача невероятной сложности, о чем писал П. А. Флоренский: «Две энергии, реальности и познающего близки друг к другу, может быть, размешаны друг в друге; флюктуирующая смесь еще не образует единства, и необъединенной борьбой своих стихий вызывает во всем нашем организме томительное ожидание равновесия. Напряжение усиливается, и противоположность познающего и познаваемого сознается все острее. Это как перед грозой. Слово есть та молния, которая раздирает небо от востока до запада, являя воплощенный смысл: в слове уравниваются и приходят к единству накопившиеся энергии. Слово — молния. Оно не есть уже ни та или другая энергия порознь, ни обе вместе, а — новое, двуединое энергетическое явление, новая реальность в мире. Оно — проток между разделенным до тех пор» [Флоренский 1990б: 291—292]. Это поэтическое описание одновременно относится и к познанию, и к творчеству.

Попытаемся понять поэзию Флоренского и сформулированный Шпетом принцип, на первый взгляд, противоречащий очевидной роли чувственности, образов, действий, аффектов в познании и творчестве. Для решения поставленной задачи мне придется сначала выйти за пределы проблематики внешней и внутренней формы языка и слова в их гумбольдтовско-шпетовской трактовке и обратиться к этой обманчивой и провокативной очевидности. Известно, что мир, который человек не только учится читать, но и действовать в нем, можно представить как гипертекст, написанный на множестве языков. В. Гёте утверждал: «Природа непрестанно говорит с нами и все-таки не выдает свои тайны». Все же некоторые из языков, на которых «говорит» природа, говорят нам подобные, говорит тело и душа, в той или иной степени знакомы и доступны человеку. Он овладевает языками тела, движений, жестов (мимики, пантомимики, танца) ощущений и образов, аффектов, эмоций (если верить Андрею Платонову, его революционные герои мыслили исключительно накалом своих воспаленных чувств). Добавим иконические, знаковые, символические, вербальные языки. Говорят о метаязыках, языках глубинных семантических структур. Оставим любителям языки мозга и экстрасенсорные языки. Перечисленные языки могут нести перцептивные, предметные, операциональные, аффективные, вербальные и концептуальные значения и смыслы. Ситуация напоминает столпотворение языков в «правнучке вавилонской, в башне слов, все время недостроенной» (И. Бродский). И тем не менее человек создает картину, образ



или образно-концептуальную модель мира, точнее, — множества миров (см. гл. 7 наст. изд., рис.12). Предвосхищая дальнейшее, скажу, что это, видимо, происходит не хаотически, а посредством своего рода языкового пула, обволакивающего, обнимающего мир и проникающего внутрь него. Участники пула обеспечивают включение в такой образ всех мыслимых и немыслимых перцептивных, операциональных, вербальных и прочих категорий.

Так или иначе, человек эффективно использует в поведении, деятельности, мышлении, созерцании построенную им картину мира. Иное дело, насколько он ее осознает и способен ли явить образ мира в слове, в картине, в действии, в поступке, в схеме, в формуле и т. д. Некоторым это удается, но даже в этом случае они не могут вразумительно рассказать, как они этого достигают. А. А. Ухтомский когда-то сказал, что люди сначала научаются ходить, а потом задумываются, как им это удалось. А если задумываются, то останавливаются! То же с мышлением и творчеством. Э. Клапаред был несомненно прав, говоря, что размышление стремится запретить речь. Видимо, для того, чтобы уступить место действиям со словом действиям с предметами, с образами, со знаками, символами, аффектами, наконец, с самими же действиями. То есть уступить место другим языкам, выступающим в качестве средств не только коммуникации, но и интеллекта (в том числе у животных, и у детей до того, как последние начали говорить). Казалось бы, все очевидно, нужно дать дорогу невербальным или довербальным формам языка и интеллекта, например сенсо-моторным схемам (в смысле Ж. Пиаже).

Но как же тогда быть со столь решительно сформулированным Г. Г. Шпетом положением о том, что именно слово есть *principium cognoscendi*? Чтобы понять это, упростим задачу и выберем из «вавилонского столпотворения языков» три: языки слов, действий и образов. Здесь нам понадобятся понятия внешней и внутренней формы не только применительно к слову, но также к действию и образу. Начнем со слова.

## § 2. ГЕТЕРОГЕННОСТЬ ВНУТРЕННИХ ФОРМ СЛОВА, ДЕЙСТВИЯ И ОБРАЗА

Г. Г. Шпет начиная с книги «Явление и смысл» (1914) и до конца своих дней развивал гумбольдтовскую идею о внутренней форме языка, превратив его в собственное учение о внутренней форме слова. Последняя оказалась не менее сложной по сравнению с внешней формой слова. До сих пор остается загадкой, как ему это удалось. Видимо, помогли энциклопедизм и знание 17-ти (семнадцати!) языков, которые в его голове не вызвали столпотворения. Кажется даже, что Шпет видел язык (слово) изнутри (У Х. Ортеги-и-Гассета есть посвященная В. Гёте статья «Видение



изнутри»). У него слово действительно выступало как плоть, а не как воздушное ничто.

В слове есть предметные, называемые Шпетом онтическими, формы. Предметный остов в структуре слова — не просто отражение, отпечаток существующей вещи или предметная отнесенность слова. Предметный остов — это задание, оно содержится в слове и должно быть реализовано, воплощено (ср. с более поздней трактовкой Дж. Остина: слово как *referentiv*). Предметный остов, следовательно, активен, но он же является «реципиентом»: через слово ему сообщается смысл.

Далее Шпет характеризует внутренние формы слова в собственном смысле. Они вклиниваются между морфологическими и онтическими формами. Это логические, в высшей степени динамические формы, формы смыслового содержания, «целая толпа движущихся в разные стороны смыслов» (ср. с пучками смысла, торчащими из слов у О. Мандельштама), отыскивающих нужное русло. В слове присутствует своя онтологика, отличная от поверхностной формальной логики. Ж.-П. Вернан назвал бы ее логикой без логоса, а Дж. Брунер — имплицитной логикой. Внутренняя *конструктивная* форма делает слово *глаголом*, т. е. действием, даже демиургом. Итак: «Логические формы суть внутренние формы, как формы идеального смысла, выражаемого и сообщаемого; онтические формы суть чистые формы сущего и возможного содержания» [Шпет 2007: 224]. В свою очередь, «содержание» предмета есть «внутреннее», прикрываемое его чистыми формами, содержание, которое, будучи внутренне-логически оформлено, и есть смысл. Включение Шпетом логических форм в состав слова отвечает пожеланиям О. Мандельштама, высказанным в 1913 г.: «Постепенно, один за другим, все элементы слова втягивались в понятие формы, только сознательный смысл, Логос, до сих пор ошибочно и произвольно считается содержанием, от этого ненужного почета Логос только проигрывает. Логос требует только равноправия с другими элементами слова... Для акменстов сознательный смысл слова, Логос, такая же прекрасная форма, как музыка для символистов» [Мандельштам 1987: 168—169]. Конечно, важен и актуально несознаваемый смысл слова.

Не буду далее вдаваться в описание синтаксических и синтагматических внутренних форм слова. Имеется, например, игра логических форм и форм выражения (синтагм). Морфема, как звуковое образование, может до известной степени, «как лава, затвердеть и сковать собою смысл, но он под ее поверхность клокочет и сохраняет свой пламень» [Шпет 2007: 215]. Этот образ нам понадобится в дальнейшем.

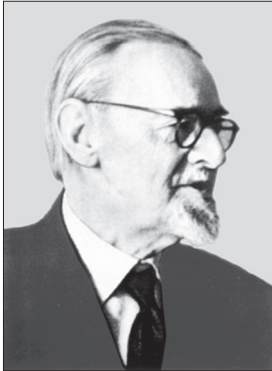
Семасиологическое ядро слова покрыто слоями, или одеждами, между которыми наблюдаются сложные взаимоотношения и взаимодействия. Остановимся на этом подробнее в связи с тем, что понятия «поверхно-





стей», «одежд», «складок» играют важную роль в размышлениях о внешнем и внутреннем у М. Фуко, Ж. Делёза и др. представителей постмодернизма. Шпет в 1922 г. писал: «Если представить себе углубление от фонетической поверхности к семиотическому ядру слова как последовательное снятие облегающих это ядро слоев или одежек, то синтаксический слой облегает последующие причудливо вздымающимися складками, особенности которых, тем не менее, от последующего строения всей структуры не зависят и сами на нем не отражаются. Лишь взаимное отношение этого синтаксического слоя и ближайшего логического слоя дает сложный своеобразный рисунок, отражающий на себе особенности строения названных складок. Или, если весь процесс изображается как восхождение по ступеням, то оказывается, что со ступени синтаксической нельзя просто перешагнуть на логическую, а приходится перебираться с одной на другую по особым, иногда причудливо переброшенным соединительным мостам. Между формами синтаксическими и логическими происходит, таким образом, как бы *задержка* движения мысли, иногда приятная, иногда затрудняющая продвижение (задержка понимания), но такая, на которую нельзя не обратить внимания» [Шпет 2007: 227]. Анализ Шпета тоньше, чем анализ Делёза, который понимал внутреннее как оформленное посредством «удвоения», т. е. «интериоризации внешнего». Само внутреннее как таковое, по Делёзу, «является просто складчатостью внешнего, как если бы корабль был изгибанием моря». Вместе с тем возникающая на каждый момент времени конфигурация множества складок понимается Делёзом как принципиально не окончательная, — она оценивается как субъективная и подлежащая изменению: «...эти складки удивительно изменчивы и, более того, обладают различными ритмами, чьи вариации создают несводимые виды субъективации» (см.: [Складка 2007: 577]). Таким образом, у Делёза внешнее и внутреннее разделено плоскостями, представляющими собой пространство их соприкосновения, сопряжения, отражения, взаимоналожения. В отличие от этого, у Шпета, отказавшегося от натуралистически понимаемой дихотомии внешнего и внутреннего, между внешней и внутренней формами имеются пространственные и временные зазоры и наводятся мосты для их взаимодействия в общей структуре целого.

Близким Шпету и Делёзу был ход мыслей М. М. Бахтина, который не только культуре, но и человеку отказывал во внутренней суверенной территории: он весь и всегда на границе [Бахтин 1996—2003, 1: 259]. При этом Бахтин подчеркивал гибкость границ, что напоминает те же складки, о которых говорилось выше. Дж. Шоттер, развивая положение Л. С. Выготского о том, что все высшие психические функции являются интериоризированными отношениями социального порядка, и привлекая для этого положение Бахтина о диалогизме сознания, заключил:



Н. А. Бернштейн

«“Внутренняя” жизнь человека не такая уж частная и не такая уж внутренняя и тем более не упорядоченная и логическая, как предполагалось» [Шоттер 1996: 115—116]. Идеи складок и мостов между ними, равно как и идеи постоянного пересечения границ и преодоления провалов между внешним и внутренним, конечно, весьма существенны. Но, на мой взгляд, еще более плодотворным является рассмотрение внешних и внутренних форм в структуре целого, предпринятое Шпетом. Следует обратить внимание на то, что внутренние формы слова, выявленные и детально описанные Шпетом, можно рассматривать как глубинные семанти-

ческие структуры, постулированные в качестве *врожденных* Н. Хомским. Как станет ясно из дальнейшего — это слишком сильное утверждение.

Сделаю паузу в описании внутренних форм слова и перейду к языку действий. В начале 20-х гг. прошлого столетия будущий создатель физиологии активности (психологической физиологии) Н. А. Бернштейн (1896—1966) занялся изучением *живого движения*. Серебряный век российской культуры, возможно, в предощущении своей близкой гибели проявлял повышенный интерес к живому: живое слово, живой символ, живое понятие, живое знание, живой смысл, живая мысль, живая доминанта, живое произведение искусства, живой образ, живая личность, живая душа были предметом пристального внимания и исследования философов, ученых и художников. В этом же ряду следует рассматривать замечательные исследования Бернштейна. К середине XX века пиетет к живому заметно снизился, чему способствовали, как это ни странно, реальные успехи в познании живого, например вещества, интеллекта, сопровождающиеся иллюзиями, что его тайны вот-вот будут полностью раскрыты. Но живое по-прежнему упорно сопротивляется любым своим концептуализациям и представляет собой вызов науке. Сущее, как в свое время предупреждал Гёте, не делится на части без остатка.

Бернштейн уподоблял живое движение живому существу (подобная метафора была использована Шпетом применительно к слову): оно эволюционирует, инволюционирует, реактивно, добавим, чувствительно и обладает способностью к рефлексии, пусть и простейшей, фоновой. Живое движение — не реакция, а акция; каждое движение уникально, как отпечаток пальца; оно не повторяется, а порождается и строится, поэтому упражнение есть повторение без повторения. Ударное движение молотобойца — монолит, но такие движения, наложенные одно на другое, похожи на паутину на ветру. В течение нескольких десяти-

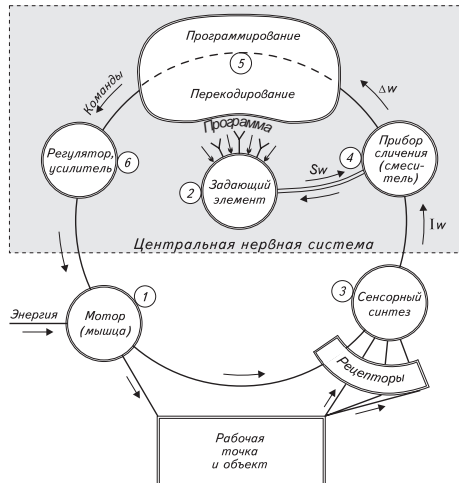


Рис. 18. Блок-схема координированного управления двигательным актом [Бернштейн 1961]

летий Бернштейн, изучая трудовые, спортивные движения, движения скрипача, пианиста и т. д., проникал во внутреннюю структуру (форму) живого движения и действия. Для построения движения мало знать, как оно выглядит снаружи, нужно увидеть (почувствовать) его изнутри. Это похоже на артикуляционное чувство, описанное Гумбольдом. Как Шпет увидел изнутри слово, так Бернштейн увидел изнутри движение и действие. На рис. 18 показаны его представления о структуре действия. Хотя Бернштейн не использовал понятия внешней и внутренней формы, но по сути его модель является первой попыткой проникновения во внутреннюю форму живого движения. В ней имеется место для образа ситуации, в которой оно осуществляется; для образа потребного будущего, т. е. ситуации, которая должна быть достигнута; для слова и символа, выступающих в роли средств высшего уровня символических координаций действия. Последняя модель действия Бернштейна лежит в основе практически всех современных моделей действия (performance).

Исследования развития движений были продолжены моим учителем А. В. Запорожцем (1905—1981). Он ввел понятие «внутренней картины» произвольного движения и действия, и показал, что в эту внутреннюю картину (форму) входят образ ситуации и образ требуемых действий. Здесь уместно вспомнить и давние исследования конструктивных действий дошкольников, выполненных А. Р. Лурия, в которых была показана роль регулирующего их протекание слова.



На рис. 19 представлена функциональная модель предметного действия, предложенная Н. Д. Гордеевой и В. П. Зинченко, которая является обобщением результатов исследований Бернштейна, Запорожца и авторов модели. Как видно из рисунка, структура предметного действия настолько наполнена различными когнитивными и эмоционально-оценочными компонентами (внутренними формами), что по сравнению с ними внешний, собственно исполнительный, результирующий компонент действия кажется исчезающе малым. Но это только кажется! Внешняя форма действия тоже сложна и, по мысли Бернштейна, требует для анализа и описания не метрических, а топологических категорий. Но как бы ни была сложна внешняя форма действия с его многими поверхностями и складками, оно не может образовать внутреннее посредством удвоения и интериоризации внешнего. Внутренние формы должны быть порождены и в определенной степени автономизированы от внешнего. Только в этом случае они смогут приобрести силы для порождения нового, собственного внешнего.

Представления Н. А. Бернштейна, А. В. Запорожца, Н. Д. Гордеевой о внутренних формах действия соответствуют идеям Г. Г. Шпета о внутренней форме слова, лежащей в основе сценического действия актера. Только в этом случае (и еще в случае поэтического творчества) Шпет включает в состав внутренних форм слова создаваемые актером и поэтом образы. В случае актера он называет такие формы моторно-симпатическими, непосредственно связывая образ с действием и словом. Я был поражен, встретив у Шпета понятие живого движения и требования к его изучению. Возникло даже впечатление, что эти слова были написаны Бернштейном или Запорожцем. Последний до своего прихода в психологию был акте-

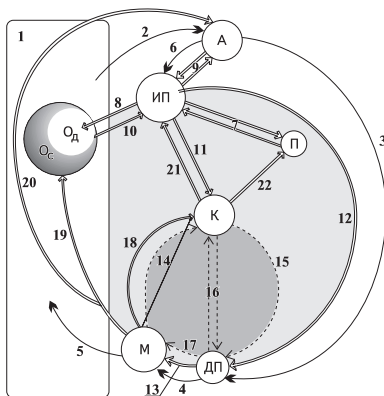


Рис. 19. Функциональная модель предметного действия [Гордеева, Зинченко 1995]

ром в театре знаменитого украинского режиссера Леся Курбаса, учившего актеров *pretворению*, преобразению своих движений в сценический образ.

Несколько слов о языке образов. А. В. Запорожец, его ученики и сотрудники (в их числе и я) много лет изучали формирование зрительного образа и пришли к заключению, что в его внутреннюю форму входят перцептивные движения и действия, которые привели к его формированию. Входит и слово, посредством которого возможны осмысление, актуализация, внушение образа. Другими словами, в нее входит не только «предметный



остов», но и действия по его построению. Может быть, Запорожец во время своей актерской работы тоже *увидел* образ (и аффект) изнутри, что и повлекло его в психологию?

Наконец, слово (которое тоже есть функциональный орган), рассматриваемое как внешняя форма, может содержать, в дополнение ко всем онтическим и внутренним формам, о которых писал Шпет, образ и действие. Не забудем, что и само слово может выступать в роли действия — перформатива.

### Обозначения

- А — афферентатор полимодальный;
- П — схемы памяти;
- Од — образ действия;
- Ос — образ ситуации;
- ИП — интегральная программа, план действия;
- М — моторный компонент;
- ДП — дифференциальная программа;
- К — контроль и коррекция;
- 1 — предметная ситуация (двигательная задача, мотив);
- 2 — установочный сигнал;
- 3 — текущие и экстренные сигналы;
- 4 — текущие и экстренные команды;
- 5 — изменение предметной ситуации;
- 6 — информация из окружающей среды;
- 7 — информация из схем памяти;
- 8 — актуализация образа;
- 9 — информация релевантная двигательной задаче;
- 10 — формирование программы, плана действия;
- 11 — схема действия;
- 12 — детализация программ действия;
- 13 — моторные команды;
- 14 — текущая информация от движения;
- 15 — текущий коррекционный сигнал;
- 16 — упреждающая обратная связь;
- 17 — коррекционные моторные команды;
- 18 — конечная информация от движения;
- 19 — изменение предметной ситуации  
(информация для образа ситуации и образа действия);
- 20 — изменение предметной ситуации  
(информация для полимодального афферентатора);
- 21 — конечный результат;
- 22 — информация в схемы памяти.



А. В. Запорожец

Во всех перечисленных случаях внутренняя форма оказывается виртуальной, а форма внешняя — вполне реальной. Легко заметить, что слово, действие, образ выступают то в роли внутренней формы, то в роли внешней формы, что позволяет сделать общий вывод об обратимости (по крайней мере, частичной) внешних и внутренних форм. Невидимая внутренняя форма превращается в видимую, а последняя, в свою очередь, становится невидимой. Нечто подобное происходит с действием и страстью, с мыслью и словом, смыслом и значением. Метафора ленты Мёбиуса, использованная для характеристики взаимоотношений последних, пригодна для любых внешних и внутренних форм.

Согласно такой логике, внутренние формы не исчезают, а продолжают существовать в восприятии, памяти, мышлении, действии.

Действие, образ, слово, чувство, мысль, воля, то есть все то, что объединяется понятиями «психические процессы», «психические акты», «силы души», представляют собой живые формы. А раз живые, то, следовательно, активные, содержательные, незавершенные, беспокойные... Как душа! Каждая из них не является «чистой культурой». Одна форма содержит в себе другие. Работает древний принцип «Все в одном, одно во всем», что не мешает их относительно автономному существованию. Но и сохраняя свою автономию, они «помнят» о своем происхождении и остаются гетерогенными формами. Гетерогенность образа, слова и действия зафиксирована во множестве поэтических метафор: «умное делание», «око души», «поэтические органы чувств», «органы чувств-теоретики», «кинетическая мелодия», «живописное соображение», «разумный глаз», «глазастый разум», «душой исполненный полет» (о балете), «зрячих пальцев стыд» и т. п. Одна из самых замечательных (как и последняя) принадлежит О. Мандельштаму:

*Это зренье пророка подошвами  
Протоптало трону в пустоте.*

Гетерогенность слова, образа, действия — основа их обратимости, о которой говорилось выше. Они не только обратимы, но и побратимы, так связаны кровеносной системой смысла.

Во внутренних формах действия и образа имеются свои динамические формы, подчиненные смыслу двигательных или перцептивных (возможно, созерцательных) задач. Известно, что мы можем внутренне проиграть действие до действия или после действия (если уже



не поздно!), можем манипулировать образом, трансформировать (*mental rotations*) его и т. п. Динамические формы слова, образа и действия обогащают друг друга. Образ и действие, как и слово, выполняют оперативные функции, которые, как и в случае слова, могут отделяться от значения. На последнее обращал внимание Шпет. Мгновенности мысли может быть поставлена в соответствие simultанность образа, а возможно, и внутреннее проигрывание действия. Наконец, между словом, образом и действием возможен обмен функциями, в том числе, видимо, интеллектуальными. Говорим же мы о визуальном или музыкальном мышлении. Проигрывает же опытный дирижер во внутреннем плане за 1—2 минуты целую симфонию. «Внутреннее проигрывание» — это активный покой, иногда — покой отчаяния, недеяние, которое не является пустым. П. Валери говорил о молчании как об искусстве безмолвствования. Оно может быть занято созерцанием настоящего, погружением в себя, переживанием и осмыслением прошлого и предстоящего и, наконец, безмолвной молитвой.

Сказанного достаточно, чтобы вернуться к «бессловесному порыву», «бесплотному замыслу», к ситуации, парадоксально представленной Потебней и Библихиным: «слово есть и там, где слова нет». Слово не умирает в мысли. Скорее, мысль умирает или тонет в словах. Истина ведь может рождаться, возрождаться в спорах, а может и вырождаться. Мысль, видимо, имеет свою собственную внутреннюю форму, что должно стать предметом серьезных размышлений. Выше вовсе не случайно был приведен веер самых разных ответов на вопрос о том, что стоит за мыслью (см.: Глава 10). И если, например, во внутреннюю форму мысли входит образ, то во внутреннюю форму последнего входит слово. То же самое и с действием, то же самое и со страстью, которая одно с действием. Подобную логику можно рассматривать в качестве первого приближения к разрешению парадокса: «слово есть там, где его нет». И в подоплеке, и на вершинах не только сознания, но и всей психики лежит слово. И мы никаким чудом уже не можем оказаться в нашем бессловесном прошлом.

Разумеется, не только во внутреннюю форму слова входят значения и смыслы. Предметные, перцептивные и операциональные (моторные) значения и смыслы входят во внутренние формы образа и действия. В них присутствуют и динамические, хотя и имплицитные, логические и алогические формы. Таким образом, мы приходим к тому, что исследования Г. Г. Шпета, Н. А. Бернштейна и А. В. Запорожца позволяют говорить об общности строения слова, образа и действия. Все они имеют свои внешние и внутренние формы. Это не простая аналогия, а сущностное сходство, так как каждое из этих образований (орудий, инструментов, артефактов, функциональных органов, языков и т. п.) выступающее в роли



средства поведения, деятельности, коммуникации, интеллекта, имеет в своей внутренней форме два других. Действие содержит в себе слово и образ; слово — действие и образ; образ — действие и слово (рис. 20).

Они обогащают, взаимопроникают и в известных пределах взаимозаменяют друг друга. Они входят в состав других внутренних форм не в первоизданном, а в сокращенном, превращенном, возможно, и в извращенном виде.

Разумеется, в пространстве языков, которыми овладевает человек, слово играет особую роль. «Оно допускает наиболее полный перевод с любой другой системы языков. Но не обратно: нет такой другой системы языков, на которую можно было бы перевести слово хотя бы с относительной адекватностью... слово именно эмпирически наиболее совершенное осуществление идеи всеобщего знака» [Шпет 2007: 165]. «Наиболее совершенное» — да, но едва ли полное. Слово, действие, образ, аффект не только узнают друг друга, но общаются, взаимно опосредуют друг друга, обмениваются новостями и посылками участвуют в построении Образа мира и человека в нем, т. е. в познании, самопознании, деятельности, творчестве. Поэтому, если уж говорить, подобно Н. Хомскому, о врожденности грамматических структур, то нужно быть последовательным и признать врожденность структур действия и образа, что столь же сомнительно. Каждая из структур может быть ядром и оболочкой, оболочкой и выжимкой.

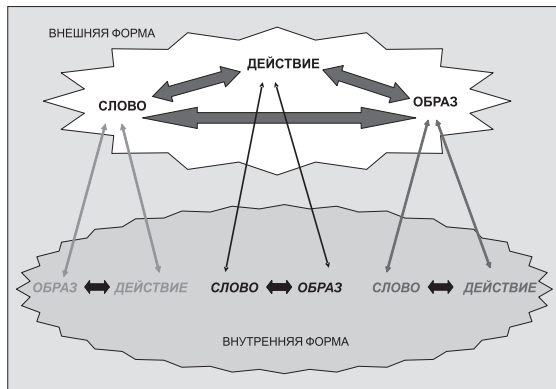


Рис. 20. Взаимодействия форм в концептуальной модели

Отвечают ли приведенные размышления о взаимодействии внешних и внутренних форм слова, действия и образа воззрениям Шпета? Отвечу его словами: «Чувственность и рассудок, как равным образом, случайность и необходимость, — не противоречие, а корреляты. Не то же ли в искусстве, в частности, в поэзии: воображение и разум, индивидуальное





и общее, «образ» и смысл, — не противоречие, а корреляты. Внешняя и внутренняя формы не противоречие и взаимно не требуют преодоления и устранения. Они разделены лишь в абстракции и не заключительный синтез нужен, нужно изначальное признание единства структуры» [Шпет 2007: 369—370]. Признать, конечно, такое единство можно, но нужно еще понять, в чем оно состоит? Это важнейшая проблема, которая будет обсуждаться в дальнейшем. Едва ли сегодня нужно специально аргументировать утверждение, что сказанное Шпетом относится к единствам структур чувственности и движения, образа и действия, аффекта и интеллекта, в которые входит и слово. Слово, образ и действие, взятые во всем богатстве внешних и внутренних форм, на самом деле представляют собой сложнейшие кентаврические образования, своего рода метаформы — сгустки энергии и силы. Доминирующая роль в таких метаформах принадлежит слову: «В чем истинность: слово в сознание вносит не идиллию, но драму, даже трагедию (неразрешимую). Вообще жизнь сознания в отличие от жизни организма — (этим сознание и стоит вне органической жизни) — не идиллия, не покой Спинозы, но трагедия: *amor fati*», — писал Л. С. Выготский [Завершнева 2008, № 2: 132].

Конечно, слово двойственно: при всей его потенциальной значимости и силе, оно и самое пустое и сорное, что есть среди вещей. Но все же оно единственное, в чем человек может найти себя. Как заметил В. В. Библихин, граница, однако, проходит не через слово, а через нас.

Приведенные рассуждения отвечают пониманию Шпетом общих свойств структуры как таковой. Она не морфологическое, а функциональное образование. Если воспользоваться термином А. А. Ухтомского, то структуры слова, образа, действия нужно рассматривать как функциональные органы индивида, как временное сочетание сил, способное осуществить определенное достижение. Функциональные органы после их образования существуют виртуально и наблюдаемы лишь в исполнении, в работе. Признание наличия подобных виртуально существующих функциональных структур, разумеется, важно. Но такое признание все же еще только половина дела. Главная тайна состоит в их поразительной, практически мгновенной готовности к актуализации именно в нужный момент. Бывают, конечно, и драматические ситуации, когда они актуализируются в самый неподходящий момент. Что делать? За все хорошее приходится платить.

Шпет как бы поясняет положения Ухтомского о функциональных органах. Под структурой, например, слова Шпет понимает не «плоскостное» его расположение, а, напротив, органическое, вглубь: «⟨...⟩ от чувственно воспринимаемого до формально-идеального (эйдетического) предмета» [Шпет 2007: 208]. По сути, живая функциональная структура — это распределение активностей (сил, энергий) в пространстве и времени,



т. е. активный хронотоп. Вполне резонно поставить вопрос: зачем такая сложность и какое отношение она имеет к провозглашенному принципу познания? Шпет недвусмысленно отвечает на этот вопрос. Он оставляет, по причине вздорности, все теории происхождения мысли из чувства, признавая, что все же именно чувственно данное является *поводом* для мысли. Оно — трамплин, от которого мы вскидываемся к «чистому предмету». Но это предмет, чистый от чувственного содержания, но не чистый от словесного субстрата. Причина в том, что «оттолкнувшись от трамплина, мысль должна преодолевать не только вещественное сопротивление, но и им же пользоваться, как поддерживающей ее силой. Если бы она потащила за собой весь свой вещный багаж, высоко она не взлетела бы. Но так же и в абсолютной бесформенности, то есть без целесообразного приспособления своей формы к среде, она удержаться в идеальной сфере не могла бы. Ее образ, форма, облик, идеальная плоть есть *слово*» [Шпет 2007: 221—222]. Слово, идеальные внутренние формы которого не только предметны, но и операциональны, действительны. Не слишком жалюемый Шпетом А. Бергсон говорил, что мысль может воспарить как угодно высоко, но, будучи брошена на поле действия, она должна оказаться на ногах. Такую встречу идеального и реального обеспечивают предметные (образные), логические (операциональные) внутренние формы слова, в которых воплощается мысль. А выйти из заключения, свершиться, воплотиться мысль может лишь во внешних формах слова, образа, действия. Это, с одной стороны, затрудняет поиск выражения мысли, а тем более — ее интерпретации. С другой — обеспечивает свободу выражения и интерпретации. Последняя, благодаря все той же свободе, может быть как верной, так и ошибочной.

Итак, мы нашли глубинное сходство слова, образа и действия. Его основой может быть пока не выявленное и неявное единство их смысла, который, согласно Шпету, укоренен в бытии. Слово, образ и действие — это не только разные проекции мира-текста, возникающие на пути к проникновению в смысл — смысл бытия. Все вместе они подобны магическому кристаллу, отражающему разные грани последнего. На общность корня «каз» для *сказа* и *показа* указывал П. А. Флоренский. А ведь *указ* — это еще и действие! К таким урокам языка полезно прислушиваться.

Л. С. Выготский тоже рассматривал слово как сложное образование. Он говорил об этом не в терминах внешней и внутренней формы, а в терминах комплексов, синкретов. Он соглашается с неким не названным автором (возможно, с А. А. Потебней), который ограничивал содержание внутренней формы слова лишь образом, что первичное слово никак нельзя принимать за простой знак понятия. «Оно, скорее, образ, скорее, картина, умственный рисунок понятия, маленькое повествование о нем. Оно — именно художественное произведение» [Выготский 1982—1984, 2: 167].



Весьма существенно, что «первое» слово не знак, оно бескорыстно, что оно и слово, и образ, и умственный рисунок. Умберто Эко [2006], как бы следуя за Выготским, предложил изящную версию освобождения языка от утилитарных функций, благодаря чему появляется возможность создания эстетических сообщений и даже поэзии. Речь идет о языке Эдема, который невольно развили Адам и Ева. Они отпустили слова на свободу и стали произвольно оперировать ими. Не забудем, что название вещам мира давал Адам.

Энтузиасты — подвижники, обучающие, например, обезьян языку, тратят огромные усилия, чтобы привязать слово к вещи, в то время как логика развития человеческого языка состоит в освобождении слова от вещи. В этом состоит принципиальная разница между языком человека и животных. (Другими словами, язык человека — это не только дар Божий, но и результат творчества, а язык животных — дар зоопсихологов и этологов.)

Возвращаясь к Выготскому, скажем, что тем удивительнее его взгляд на проблему соотношения мысли и слова, который он сформулировал не менее категорически, чем Шпет: «У взрослого человека слияние мышления и речи есть частичное явление, имеющее силу и значение только в приложении к области речевого мышления, в то время как другие области неречевого мышления и неинтеллектуальной речи остаются только под отдаленным, не непосредственным влиянием этого слияния и прямо не стоят с ним ни в какой причинной связи» [Выготский 1982—1984, 2: 111]. В онтогенетическом развитии Выготский констатирует «доинтеллектуальную стадию», так же как в развитии мышления — «доречевую стадию». До известного момента и то и другое развитие идут по разным линиям, независимо друг от друга [Там же: 105]. Обе линии пересекаются примерно в возрасте около двух лет и дают начало совершенно новой форме поведения, столь характерной для человека. Выготский (правда, не без оговорок) соглашается с В. Штерном, что этому предшествует «величайшее открытие», совершаемое ребенком: в нем пробуждается темное сознание значения языка и воля к его завоеванию. Он открывает, что каждая вещь имеет свое имя [Там же: 103]. Наконец, Выготский заключает: чтобы «открыть» речь, надо мыслить [Там же: 105]. Видимо, мыслить бессловесно и в таком бессловесном мышлении вдруг открыть слово. Очень может быть, это и так, но надо бы определить (или понять): что значит мыслить? В следующей главе мы вернемся к этому вопросу. Здесь же меня смущает разделяемый Выготским тезис Штерна о «величайшем открытии». Надо ли открывать атмосферу, воздух, которым мы дышим? Надо ли открывать слово, в атмосфере которого мы находимся с первого нашего вздоха? В упомянутых выше записях Выготский находит свой выход из этой коллизии: «Первое слово есть изменение сознания задолго до изменения мышления» (см.: [Завершнева 2008]).



Видимо, первое слово просветляет «темное сознание» и открывает путь развитию мышления. Однако в последней главе книги «Мышление и речь», откуда взяты приведенные ранее высказывания Выготского, мы встречаем другую последовательность. В ней автор в очередной раз возвращается к проблеме начала. Что же в самом начале? Слово или дело? «Слово не было в начале. В начале было дело. Слово образует скорее конец, чем начало развития. Слово есть конец, который венчает дело» [Выготский 1982—1984, 2: 360]. В заключительных абзацах книги этот «конец, венчающий дело», вновь становится началом, но теперь уже — началом развития сознания. При этом утверждается, что ключом к пониманию природы сознания является мышление и речь.

Последняя глава книги была написана незадолго до кончины Выготского, и ему не удалось реализовать намеченную программу исследований сознания. Вообще в случае Л. С. Выготского трудно предсказать «зону ближайшего развития» его идей. Если, конечно, не принимать в расчет грозившую ему «зону», понимаемую в ГУЛАГовском смысле слова. Избежать ее помогла ранняя смерть ученого, еще при жизни которого начались обвинения в антимарксизме. Начали запрещать и его научные труды. В дневниковых записях и в записных книжках Выготский неоднократно сетовал на то, что один из его ближайших сотрудников А. Н. Леонтьев упорно отказывался от участия в намеченной им программе изучения сознания: «Как оплодотворить тов. Леонтьева — светом проблемы сознания?» (см.: [Завершнева 2008: 126]). Казалось бы, утверждение Выготским примата дела, по сравнению со словом, могло послужить Леонтьеву основанием для обращения к категории деятельности и последующей редукции к ней психики, сознания и личности, не только основанием, но и оправданием его от хода от культурно-исторической программы Выготского. Но Леонтьев этим не воспользовался. Он просто вышел из зоны интересов Выготского, чтобы не попасть в зону гулаговскую, куда неизменно попадали исследователи сознания (М. М. Бахтин, А. Ф. Лосев, Г. Г. Шпет, П. А. Флоренский и др.). Учитывая социальную ситуацию развития науки того времени, осуждать личный выбор Леонтьева невозможно. Его лишь можно констатировать. Когда настали относительно «вегетарианские» времена, Леонтьев вернулся к проблематике сознания и кое-что успел в ней сделать, в том числе и в ключе Выготского, правда, без должной ссылки на него. Обсуждая проблему образующих сознания, он включил в их число значение, смысл и чувственную ткань, совсем забыв (вытеснив — ?) при этом о примате «дела», деятельности или хотя бы биодинамической ткани действия. Последняя соотносительна чувственной ткани образа.

Вернемся к заочному спору Выготского и Шпета. Чтобы разобраться в этом споре, обратимся, по примеру первого, к казуально-динамическому



или казуально-генетическому анализу. Может быть, он поможет понять, что представляет собой детское «темное сознание значения языка», когда и как оно пробуждается?

Возникает вопрос: достаточно ли зафиксированного нами глубинного сходства слова, образа и действия для «оправдания» категоричного утверждения Шпета, что именно слово является началом и источником познания (и даже сознания, которое он характеризовал как слово: «Игра и жизнь сознания — слово на слово, диалог»)? Как понять приведенное выше требование Шпета: *нужно изначально признание единства структуры*? В рассматриваемом здесь контексте это — единство структур слова, образа и действия. Функционального и структурного сходства уже недостаточно. Для того чтобы понять, что означает изначальное единство структур, нужно прибегнуть к анализу их генезиса. Хотя сам Шпет неоднократно выражал скептическое отношение к доказательствам, основанным на данных о происхождении, генезисе чего-либо, я все же попытаюсь поискать таковые и предложить свой миф рождения слова в онтогенезе.

### § 3. ШЕПОТ ПРЕЖДЕ ГУБ:

#### РАННИЕ СТАДИИ КУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ РЕБЕНКА

Как говорил М. Фуко: «К главному идешь пятясь». Мое собственное развитие как психолога — это инверсия истории развития российской психологии: первый — культурно-историческая психология, второй — психология деятельности. Я начал с последнего и постепенно иду к первому.

От ранних исследований сенсомоторных и перцептивных действий я перешел к изучению зрительного образа, визуального мышления, кратковременной зрительной памяти; затем, благодаря достаточно позднему увлечению поэзией и психологией искусства, я обратился к Слову и Культуре. Естественно, я вернулся к Выготскому и стал перечитывать его труды. Меня смущали его положения о наличии у ребенка натуральных, «низших» психологических функций, которые лишь в процессах интериоризации и интеллектуализации становятся высшими психическими функциями. Такой взгляд противоречит собственной теории Выготского о культурно-историческом развитии психики и сознания. Он скорее напоминает постепенное оживление статуи — метафоры человеческого развития, предложенной в XVIII веке французским философом Этьеном де Бонно Кондильяном в его книге «Трактат об ощущениях». Поэтому я решил поближе присмотреться к детскому развитию в свете моих сегодняшних представлений о культурно-исторической психологии и психологической теории деятельности.



Проблема развития входит в более широкий контекст, который условно обозначим как культура или деятельность, слово или дело. На мой взгляд, пора преодолеть когнитивный диссонанс, порождаемый этими противопоставлениями. Кстати, диссонанс не только когнитивный, а вполне жизненный, поскольку деятельность (а то и пустой активизм) все больше и больше вытесняет культуру. Вместе с культурой деятельность вытесняет человечность. Подобное однажды случилось в советской психологии, когда теория деятельности заменила сознание и культуру как главную парадигму понимания человеческого бытия. Я вижу такую тенденцию не только в психологии и других социальных науках, но также в социальной реальности как целом. Видимо, не случайно гуманистическая психология возникла в США как оппозиция бихевиоризму. Не случайно она стала популярна в России, а теория деятельности ушла в тень культурно-исторической психологии и других течений психологии.

Противоречие между культурой и деятельностью, словом и делом — весьма жизненное, даже животрепещущее, но оно все же не принципиально. Едва ли кто-нибудь станет отрицать существование *культурной деятельности* или то, что слово может быть делом: словесное искусство, равно как и искусство изобразительное, есть формы культурной деятельности. И таких форм множество за пределами искусства. Однако есть и другие формы, которые, конечно, мы можем тоже формально отнести к деяниям культуры, но которые весьма далеки от нее. О последних ярко писал П. А. Флоренский: «Иллюзионизмом как деятельностью, не считающейся с реальностью, по существу своему отрицается человеческое достоинство: отдельный человек замыкается здесь в субъективное и тем самым перерезывает свою связь с человечеством, а потому и с человечностью. Когда нет ощущения мировой реальности, тогда распадается и единство вселенского сознания, а затем и единство самосознающей личности»



П. А. Флоренский

[Флоренский 1990б, 2: 341—342]. Заостряя проблему, можно сказать, что культура есть условие развития, а деятельность — условие прогресса. О. Манделштам говорил, что развитие — это событие, гроза, а прогресс — движение часовой стрелки. Разумеется, хорошо, когда мы встречаемся со сплетением, а не с дивергенцией культуры и деятельности.

Под культурой я, вслед за Г. Г. Шпетом, понимаю «культ разума» и, прежде всего, слово, которое является архетипом культуры и воплощением разума. Культура — это не давно прошедшее, а бессмертное настоящее, которое нуждается в продолжении. Куль-



тура — приглашающая сила, а мы для нее — желаемость и ожидаемость. Хотя культура есть сила, выступающая в защиту слабого, она сама нуждается в защите, в том числе и от неразумной деятельности, которая ее нередко разрушает, как минимум, деформирует. Надо ли говорить, что охотников защищать культуру всегда маловато.

Культура жива, пока она способна ставить себя под вопрос. Это относится и к культурно-исторической психологии как таковой. Я далек от мысли драматизировать ситуацию, говорить о конце культуры или ставить под вопрос культурно-исторический подход к психологии. Моя цель скромнее: я хочу обсудить сложные взаимоотношения между культурой и деятельностью (словом и действием) и поставить некоторые вопросы, относящиеся к этой проблеме, сосредоточившись на существенных аспектах раннего культурного развития ребенка.

Сразу предупрежу, что тайна, магия слова состоит в том, что слово не репрезентирует, как часто о нем принято думать, а презентует культуру со всеми ее свойствами и функциями, презентует ее аффективные, когнитивные и практические аспекты. Не только культуру, но и мир. Напомню Б. Пастернака: *Образ мира, в слове явленный*. В нем же является и мир внутренний. Острее многих это чувствовал О. Мандельштам: «Жизнь языка в русской исторической действительности перевешивала все другие факты полнотою бытия, представляющей только недостижимый предел для всех прочих явлений русской жизни. Эллинистическую природу русского языка можно отождествить с его бытийственностью. Слово в его эллинистическом понимании есть плоть деятельная, разрешающаяся в событие» [Мандельштам 1987: 58—59]. Слово не только главный принцип познания. Слово — главное основание человеческого бытия: не только *ratio cognoscendi*, но и *ratio essendi*. Тезис, который я собираюсь доказывать и развивать, состоит в том, что сказанное о слове справедливо для всех стадий развития ребенка, начиная с младенчества. Замечу, что уже во время работы по поиску аргументов в пользу этого положения мне посчастливилось познакомиться с написанными в 1935 г. тезисами П. Я. Гальперина, посвященными исторической психологии Л. С. Выготского. Автор критикует положение Л. С. Выготского о наличии у ребенка натуральных психических функций. Для того чтобы его преодолеть, нужно «отнести начало опосредования к факту общения в человеческом обществе, т. е. к первому крику ребенка. Нужно понять значение этого факта, который до сих пор оставался недооцененным, иначе говоря нужно подвести исследование речи и ее значение для сознания к ее истокам» [Гальперин 2009: 121]. Очень рад, что моя точка зрения совпала с давними размышлениями одного из любимых моих учителей.

У человека нет «чистых» невербальных или довербальных языков коммуникации и интеллекта, как нет и чисто вербальных форм этих актов





(оставим в стороне патологические и идеологические формы резонанса). Человек при всем желании не может вернуться в свое довербальное состояние, «в докультурное сырое бытие». И дело не в том, что его период необычайно краток, и не в слабости нашей памяти, а в том, что есть основания усомниться, существует ли такой докультурный период вообще.

Гумбольдт возражал против того, чтобы помещать человечество в какое-то воображаемое природное состояние. И, как бы далеко мы не шли в глубь истории, мы нигде не найдем человека без труда (деятельности), сознания и языка, что в совокупности составляет культуру. А если найдем, то это будет не человек. Не то же ли самое происходит с оценками индивидуального развития человека? Ведь даже культурно-историческая психология в лице Выготского как бы продлевала существование натуральных, низших психологических функций ребенка на 1,5—2 года, что в масштабах человеческой истории равно многим и многим тысячелетиям. Он, правда, соглашался с Э. Кречмером, что противоположение «природы» и «культуры» в психологии человека правильно только очень условно. И все же: «В отличие от Кречмера мы, однако, полагаем, что различие того и другого является совершенно необходимой предпосылкой всякого адекватного исследования психологии человека [Выготский 1982—1984, 3: 35]. Выготский утверждал, что изучение начатков речевого развития, приходящихся у нормального ребенка на полтора года, а у глухого — иногда только на школьный возраст, является ключом к постижению сплетения культурного и биологического развития: «Дивергенция и сплетение взаимно освещают и объясняют при сравнительном изучении друг друга. Это общее положение, имеющее силу по отношению ко всему культурному развитию в целом» [Там же: 39]. Наконец, Выготский с одобрением отнесся к введению в науку понятия *детской примитивности* [Там же].

В «отсрочке» речевого развития Выготский не был одинок. Вслед за Ж. Пиаже, Дж. Брунер выделял в познавательном развитии ребенка три стадии. Сначала он познает мир посредством действия, затем — воображения и, наконец, через язык. Соответственно, на каждой из стадий имеется свой ограниченный набор операций, предназначенных для решения специфических задач. Согласно Брунеру, разум приходит к знанию, лишь выходя за пределы непосредственного чувственного опыта. Вообще в психологии стали общепринятыми представления о следующих друг за другом стадиях развития познавательной деятельности ребенка: сенсомоторный (дознаковый) интеллект, наглядно-действенное, конкретно-образное, словесно-логическое (дискурсивное) мышление. Подобной стадийности противоречили исследования продуктивного мышления, выполненные Максом Вертхаймером, и визуального мышления, выпол-





ненные Р. Арнхеймом. Тем не менее педагоги, вслед за психологами, старались нарочито ускорять обогащение практического и образного интеллекта словом и логикой, что нередко приводило к парадоксальным результатам. На ранних стадиях так называемого познавательного и коммуникативного развития недооценивался потенциал слова, а на более поздних стадиях — недооценивался когнитивный потенциал действия, образа, аффекта. Последние как бы оставались невербальными. На этой традиции можно было бы подробно не останавливаться, если бы она не была столь живучей. Например, в книге Е. А. Сергиенко «Раннее когнитивное развитие. Новый взгляд», опубликованной в 2006 г., представлен обзор мировой литературы, относящейся к последним десятилетиям XX века. Из 460 страниц текста речевому развитию ребенка посвящены чуть более 3-х страниц. Автор утверждает, что «большинство человеческих психологических функций развивается до речи»; что «речь — поздний феномен в онтогенезе» [Сергиенко 2006: 302]. Между прочим, на этом весьма сомнительном основании построены распространенные сравнительные исследования интеллекта антропоидов с интеллектом детей до 2-х — 3-х-летнего возраста.

Этот краткий экскурс в психологию развития не следует рассматривать как упрек Выготскому, Пиаже, Брунеру и др. (Я и сам, изучая вслед за Арнхеймером продуктивное восприятие и визуальное мышление, грешил недооценкой роли слова в подобных актах.) Все они многое сделали для преодоления нативизма. Как мы увидим в дальнейшем, аргументировано преодолеть вековые споры нативистов и эмпириков еще никому не удалось: аргументы и контраргументы накапливают обе стороны. Создается даже впечатление, что обе позиции существуют исключительно благодаря друг другу, говоря точнее, — паразитируют друг на друге. Им чужд принцип сочувствия в науке (С. В. Мейен), они предпочитают принцип фальсификации (взаимной) К. Поппера.

Ученик Выготского, Запорожец, в 1966 году на основании исследований развития восприятия утверждал, что между низшими и высшими функциями имеется много общего: «Закономерности «интериоризации» или «вращения», которые Выготский считал специфическими лишь для высших, опосредованных психических процессов, своеобразно проявляются при формировании непосредственных перцептивных процессов. Это, по-видимому, свидетельствует об универсальном психологическом значении данной закономерности» [Запорожец 1986: 107—108]. Общие положения Выготского, замечает Запорожец, «имеют более широкое значение и могут быть применены к низшим... процессам» [Там же: 111].

Аналогичным образом, Г. К. Серeda отмечал, что в системе Выготского имеется достаточно предпосылок, чтобы человеческая произвольная память (в отличие от произвольной памяти, которая может быть у



животных) могла рассматриваться как высшая психическая функция, и в качестве достаточного основания этого принимается ее опосредованность речью ([Серета 1979: 6]; см. также: [Иванова, Мажирина 2008]). Однако споры не утихают, и прежде всего по отношению к такой «психической функции», какой является сама человеческая речь и ее развитие в раннем возрасте (см., например, обзор в книге «Развитие ребенка» [М. и Ш. Коул 1989]). Выскажу свой (не по возрасту) романтический взгляд (возможно, миф — ?) на эту проблему.

С чего же начинается развитие? С культуры или с деятельности? Со слова или с действия? Или возможно иное решение? Положение, согласно которому «речь — поздний феномен в онтогенезе», не учитывает, что есть большая разница между «вербальным» и «вербализованным», между «вербальностью» и «вербализацией». Важен даже не временной, так сказать, хронологический разрыв между словом, делом, образом, а важно то, как его преодолеть. Не следует забывать опыта А. Бергсона. Изначально разделив память материи и память духа, он так и не сумел сколько-нибудь непротиворечиво их соединить.

Я предлагаю альтернативный взгляд на роль слова в детском развитии. Начну со слишком хорошо известной оппозиции «внешнего» и «внутреннего» и взаимоотношений между ними. Мы столь часто употребляем термины «интериоризация» и «экстериоризация», что они стали магическими и внушают нам иллюзию понимания взаимоотношений между внутренними психическими феноменами и внешней предметной деятельностью. Спора нет, что интериоризация и экстериоризация играют решающую роль в детском развитии, эти процессы представляют собой хорошо изученные эмпирические факты. Но они мало помогают нам в том, чтобы понять, что же такое «внутреннее». Не так уж много они говорят и о природе «внешнего», поскольку исследователи, не разобравшись как следует в нем, спешат его интериоризировать. В советской психологии был забавный эпизод, когда диссертант-психолог с гордостью рассказывал, что ему удалось так хорошо сформировать у старшеклассников навыки сельскохозяйственной работы, что они выполняли ее во внутреннем, интериоризованном плане. Видимо, и картошка тоже росла (и даже варилась) в их воображении. Подобная поспешность «овнутривания» внешнего далеко не безобидна.

Как же образуется изначальное единство структур-метаформ слова, образа и действия? Ответ скрыт в психологии развития. Очевидная гетерогенность слова, образа, действия предполагает их гетерогенез, к которому мы обратимся. Моя гипотеза состоит в том, что слово сопутствует человеку с момента рождения и до того, как проявиться во всей пышной красе (или уродстве) своих внешних форм, оно проникает, если угодно, интериоризируется или интроецируется во внутренние формы



движений, действий, образов, аффектов ребенка. Для такого слова имеются названия: «живой зародыш нескончаемых формаций» (Гумбольдт), «эмбрион словесности» (Шпет), «невербальное внутреннее слово» (Мамардашвили), «говорящее молчание» (Бибихин), «мудрое безмолвие» (Мандельштам). Возможно, понимание подобных «странностей» облегчит разяснение О. Мандельштама: «Стихотворение живо внутренним образом, тем звучащим слепком формы, который предваряет написанное стихотворение. Ни одного слова еще нет, а стихотворение уже звучит. Это звучит внутренний образ, это его осязает слух поэта» [Мандельштам 1987: 42]. Слова нет, но оно осязаемо и даже звучит! Как у А. А. Потемни.

О «семенном логосе» говорили античные философы. «Эмбрион словесности», «семенной логос» — это точные наименования для энергичной, активной, ищущей, порождающей внутренней формы слова, которая не нашла еще (или потеряла) выражения в соответствующей внешней форме и остается до поры до времени скрытой под поверхностью других языков: моторных, перцептивных, знаково-символических и т. д. Если угодно, скрытой под покровом детского «комплекса оживления», плача, гуления, лепета, а потом — взрослого молчанья. Замечательно сказал О. Мандельштам: *Он опыт из лепета лепит / И лепет из опыта пьет.*

Проникновение слова в душу младенца — это таинство, как, впрочем, и сама душа. М. М. Бахтин говорил, что душа — это дар моего духа другому человеку. Лицо склонившейся над младенцем матери, угадывающей движения его души, — это одновременно душа, образ и слово. Мать дарит душу своему чаду от избытка любви, великодушия; дарит вместе со словом и посредством заботы и голоса. По крайней мере, с позиций философского толкования христианства это не слишком вольное предположение. Прислушаемся к словам теологов. Православный философ П. А. Флоренский, приводя высказывания Сократа и Платона о «семенном слове», ссылается на Евангелие: «семья» притчи о сеятеле, по объяснению Спасителя, «есть слово». Флоренский разясняет сходство слова и семени: «〈...〉 половая система и деятельность находят себе точное и полярное отображение в деятельности голосовой. 〈...〉 Выделения половые оказываются гомотипичными выделениям словесным, которые созревают подобно первым и исходят наружу для оплодотворения 〈...〉. Но чтобы там ни возражали против капли семени и как бы ни считали ее “просто” жидкостью и притом количественно ничтожной, а тем не менее она производит зачатие — и рождается человек. И речь, как ни считают ее бессильной, действует в мире, творя себе подобное. И как зачатие может не требовать лично-сознательного участия, так и оплодотворение словом не предполагает непременно ясности сознания, раз только слово



уже родилось в общественную среду от слова-творца или, точнее, словокультуратора, бывшего ранее» [Флоренский 1990б: 272—273].

Аналогичные размышления мы находим у католического философа-библеиста К. Тресмонтана который писал, что сама Дева Израиля (как и прежде его народ) была предуготована библейской структурой человеческого мышления и языка к восприятию слов Бога живого, а также к тому, чтобы получить и выносить Логос, Который стал Плотью, чтобы явиться нам [Тресмонтан 1996: 66]. Значит, Слово (Логос) есть дар, духовный Зачаток, подобный античному семенному логосу, передающийся из поколения в поколение. «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин 1: 1—3). Такое культурное толкование библейской истории о непорочном зачатии более природосообразно по сравнению с его буквальным значением. Порожденное материнской любовью слово действительно непорочно. Оно, как тонко заметил В. В. Биbihин, привлекает младенца не своим установившимся значением, а своей значимостью. Значимость слова — не информация и близка к многозначительному молчанию [Биbihин 1993: 32]. Первоначально голос и слово сами становятся значимыми событиями мира, захватывающими ребенка. Лермонтовские строки:

*Есть речи — значенье  
Темно иль ничтожно,  
Но им без волненья  
Внимать невозможно, —*

относятся (не в последнюю очередь) к первоначальным формам общения матери и ребенка.

П. А. Флоренский размышляет о механизме влияния слова: «Можно сказать, что в слове исходят из меня гены моей личности, гены той личностной генеалогии, к которой принадлежу я. И потому словом своим входя в новую личность, я начинаю в ней личностный процесс» [Флоренский 1990б: 271]. И далее автор говорит о том, что слово — это первичная клетка личности, ибо и сама личность есть не что иное как агрегат слов, синтезированных в слово слов — имя.

Дар любви замечателен тем, что он не скудеет от дарения, а прирастает у дарителя, не ожидающего ответного дара. *И дара нет тому, кто дар,* сказал поэт Вяч. Иванов, имея в виду Бога. Дар питается радостным и благосклонным откликом принимающего, у которого полученный дар также не остается неизменным: он растет, чтобы, в свою очередь, быть возвращенным дарителю или подаренным другому. М. И. Лисина характеризовала младенчество как золотой век общения — общения бескорыстного, бесцельного, непреходящая ценность которого заключена в нем самом. Она характеризовала появляющуюся у младенца в первые недели жизни



потребность в общении как духовную [Лисина 1986: 51—52]. Это прото-семиотическая коммуникация, полная предшествующего значениям ощущаемого смысла. Ее смысл впоследствии трансформируется в значащее ощущение, а затем в чувство, в слово, в знание. А. В. Запорожец, как бы подчеркивая реальность, вещественность великодушного дара матери, ее любви и заботы, говорил о «пилюлях любви», в которых особенно остро нуждается младенец и от которых он не отказывается, став взрослым.

«Эмоция», «аффект», «переживание» — это ключевые слова культуры и главный предмет искусства. К сожалению, они все еще не стали таковыми для психологии в целом и психологии развития в особенности. Пожалуй, только психоанализ отдает им должное. Судьба эмоций в психологии неоднократно и справедливо сравнивалась с судьбой Золушки, которой по сравнению с ее старшими сестрами — мышлением и волей — уделялось значительно меньше внимания. И это при том, что для Аристотеля и Спинозы аффект и эмоции были главными словами в их размышлениях о душе. Думаю, что причина слабого внимания психологов к эмоциональной сфере человека не в ее недооценке, а в том, что она слава Богу, не рационализируема. Не последнюю роль играет и то, что психологи, вопреки истории своей науки, все еще недостаточно толерантны к неопределенности. Поэтому эмоции чаще всего рассматриваются как фон или аккомпанемент, а не как фигура и основная мелодия человеческой жизни. Справедливости ради нужно признать, что сказанное не противоречит тому, что многие психологи (и философы) по достоинству оценивают роль эмоций и аффектов в жизни человека. Приведу некоторые примеры.

Р. Декарт, задавший когнитивный вектор развития психологии, не принижал роли эмоций. Он говорил, что действие и страсть — одно. Действительно, непреходящими спутниками обучения действию является претерпевание, преодоление (внешних обстоятельств и себя самого), страсть к овладению и овладение, вызывающее чувство удовлетворения, и, наконец, свобода в выполнении действия, вызывающая чувство радости. В итоге свободное действие может становиться для индивида мотивом, целью, ценностью!

Спинозист Л. С. Выготский говорил о единстве аффекта и интеллекта, о том, что за мыслью стоит аффективная и волевая тенденция. Он же рассматривал переживание как единицу анализа личности. Его ученик (и мой учитель) А. В. Запорожец считал, что эмоции — это ядро личности. Они оба исходили из того, что переживания соотносятся не со значениями, а со смыслами. Выясняя различия между когнитивной и эмоциональной регуляцией поведения, А. В. Запорожец принимал положение о единстве аффекта и интеллекта не как данное, а как заданное. Он пытался понять строение и работу психологических систем — эмоциональных и



когнитивных, обеспечивающих единую регуляцию поведения и деятельности индивида. Он исследовал формирование внутренней деятельности аффективно-образного воображения, которая, согласно Л. С. Выготскому, является «вторым выражением» (в отличие от первого — внешнего) человеческих эмоций. Включаясь в единую систему регуляции поведения, эмоциональные переживания становятся «умными», обобщенными, предвосхищающими наступление событий, а интеллектуальные процессы, функционируя в данном контексте, приобретают характер эмоционально-образного мышления, играющего важную роль в смыслообразовании и целеобразовании [Запорожец 1986, 1: 258—278]. Весьма поучительна гипотеза о первых переживаниях младенца, предложенная Д. Винникотом. Его гипотезу с таким же успехом можно назвать фантазией, хотя чуть мне подсказывает, что она весьма правдоподобна. Хочу заметить, что воображение и фантазия у психоаналитиков несравненно богаче, чем у психологов. Это, видимо, связано с тем, что важным предметом их деятельности являются сновидения пациентов. Серьезное отношение к этому материалу внушает им доверие и к собственным фантазиям и снам. Нечто подобное признавал и З. Фрейд.

Винникот опирается на давние представления М. Кляйн [1998] о хорошей и плохой груди, хорошей и плохой матери. Она связывала с актами кормления возникновение чувств зависти и благодарности. Э. Эриксон с ними же связывал возникновение у младенца базисного чувства доверия или недоверия к миру. Винникот, как мне кажется, делает следующий шаг и предлагает более глубокую версию происходящего. Вначале ребенок полностью зависит от матери и от ее ухода за ним. Но уже и в этот период наблюдается парадоксальная ситуация, когда ребенок ощущает себя одновременно и зависимым и независимым. Первое движение в сторону независимости связано с появлением у ребенка *омниопотентных* желаний (желаний всемогущества).

Таким образом, младенец, испытывая нужду в пище, тем или иным образом обнаруживает ее. Мать, замечая это, именно в нужное время и в нужное место дает ему грудь. Благодаря этому у ребенка возникает отчетливое ощущение — иллюзия, что это именно он породил материнскую грудь. Винникот говорит, что это иллюзия его собственной магической, творческой силы и всемогущества, возникающая в результате сензитивной адаптации к подаваемым им знакам внимательной и любящей матери. Мать как бы находится под магическим контролем ребенка. Если она в состоянии соответствовать потребностям ребенка, то она тем самым берет на себя функцию поддержания его Я, содействует вытеснению страхов, переживанию им своей омниопотенции, проявляющейся в магическом контроле, управлении, регулировании ребенком поведения матери. Конечно, утверждение об изначальном существовании младен-



ческого Я остается гипотетическим, но внешняя картина поведения младенца и матери, описываемая Винникомом, вполне узнаваема и правдоподобна.

Постепенно поведение и мир ребенка начинают расширяться. В него входят упомянутые выше переходные или субъективные, феномены, а затем и объекты.

Так или иначе, перед матерью волей-неволей возникает дальнейшая задача — развеять эту иллюзию, поскольку она не может постоянно и безошибочно угадывать его желания. Естественно, у нее нет никакой надежды на успех в решении этой новой задачи, если она в начале была не способна обеспечить возникновение иллюзии сотворения мира.

Винникот поясняет, что этот иллюзорный мир не является еще ни внутренней реальностью, ни внешним фактом. Таковым он может стать посредством включения переходных объектов, т. е. каких-либо предметов, и переходных феноменов и каких-либо действий с ними. Например, сосание пальца, рубашонки, плюшевого медвежонка — это то, посредством чего ребенок возвращает себе магический контроль над миром, сохраняет чувство всемогущества, которое первоначально возникло благодаря своевременному вниманию и заботе матери. Я. Л. Обухов [Обухов 1999] отмечает, что парадокс происходящего заключается в том, что младенец не находит для себя объект, на который направлены его переживания, а создает его. Но ведь такой объект сначала должен быть найден. Иными словами, объект уже должен быть в распоряжении ребенка, чтобы он мог его создать и заполнить энергией либидо. Хороший объект ничего не даст младенцу, если он *сам* его не создал. По сути, младенец создает не объект, а свое отношение к нему, но ведь каждый на своем опыте знает, что «обыгранный объект» (игрушка) — это нечто совсем иное, чем такой же или лучший, но не обыгранный. Это другой объект.

Л. С. Выготский также описывал магическую (наивную) стадию в развитии психики ребенка, хотя относил ее к значительно более позднему возрасту. Он помещал ее вслед за стадией естественно-примитивных или самых примитивных культурных форм поведения. Локализация магической стадии в первые месяцы жизни вообще ставит под сомнение наличие натуральной, т. е. практически докультурной стадии, в развитии человеческого существа. Что касается магической стадии, то она сопровождает человека от рождения до смерти и, видимо, служит основанием не только чувства глубокого доверия, но и поразительного легковерия. Об этом знал Л. Андреев: «Человек рождается без зубов, без волос и без иллюзий. Человек сходит в могилу без зубов, без волос и без иллюзий». Между прочим, это не только красиво, ядовито, но и очень точно. Известен симптом Демора, согласно которому отсутствие зрительных иллюзий есть признак глубочайшей умственной отсталости.





Обсуждая гипотезу Винникота, мы с А. В. Зинченко пришли к выводу, что младенец, благодаря материнскому любовному «угадыванию», создает себе свой маленький Эдем. Он как бы по своему желанию вызывает кормление, укачивание, колыбельную и т. п. Он сам это творит, а затем переключается на многие другие переходные объекты, доставляемые ему взрослым, которые замещают, расширяют и обогащают созданный им мир. Конечно, в реальной жизни не все так радужно, как изображает Винникот. Если нет открытия рая, то ребенок порождает свой маленький ад, который впоследствии может стать большим Адом для других.

Во всем этом огромную роль играет слово, которое с самого начала становится даром, «пилюлей любви». Рискну предположить, что произносимое взрослым слово становится одним из первых «переходных объектов», который входит в промежуточную зону *непосредственного опыта*, находящуюся между миром наружным и миром *внутренней реальности* ребенка. Думаю, что слышимое младенцем слово матери не хуже края одеяла (или чего бы то ни было) символизирует какую-нибудь часть ее тела или материнскую грудь. Д. Винникот, логикой которого я пользуюсь, считал, что был бы полезен термин для обозначения начала символизации во времени, термин, описывающий путешествие младенца от чисто субъективного к объективности. Согласно Винникоту, это часть пути ребенка к переживанию опыта, которую мы можем увидеть [Винникот 2008: 16—17]. Но мы ведь можем увидеть (и даже услышать) отклики младенца на материнское слово, на ее голос. Может быть, искомым термином, обозначающим начало символизации, является слово, разумеется, не в его значении, а в его значимости. П. А. Флоренский в свое время сказал, что слово — это мост (т. е. тот же переходный объект) между Я и не-Я, между познающим и познаваемым. Слово удовлетворяет требованиям Винникота к переходным объектам. Оно, при всей его неопределенности, служит защитой от тревоги, особенно от тревоги депрессивного типа, вызывает у ребенка разнообразные формы активности. Собственно, и сам Винникот включает слово, напев в ряд «вещных» переходных объектов, не выделяя их специально. Он датирует начало возникновения феномена перехода периодами от 4—6 месяцев, 6—8 месяцев, 8—12 месяцев. По отношению к слову феномен перехода появляется существенно раньше, и не исключено, что именно слово подготавливает возникновение феномена перехода к «вещным» объектам. Винникот относит гуление, оформленные звуки, песенки, которые малыш мурлычет, засыпая, к феномену перехода, но это уже, так сказать, порожденные им самим переходные объекты. Я же говорю о слове слышимом. Со временем «феномен перехода» становится все более рассеянным, развертывается на всю промежуточную территорию между «внутренней психической реальностью» и «внешним миром, будто воспринимающийся двумя людьми совместно»,





то есть на всю культурную область» [Винникот 2008: 16]. Это заключение Винникота полностью относится к судьбе слова, понимаемого как переходный объект. Слово — это такой «мост», который не только соединяет два берега — субъективное и объективное (если они вообще могут быть разъединены), но втягивает их в себя, становится миром языка или «домом бытия».

Слово, несомненно, способствует становлению и развитию магической стадии, поскольку оно само есть магия. А. Белый в статье «Магия слова» писал: «Стремясь назвать все, что входит в поле моего зрения, я, в сущности, защищаюсь от враждебного, непонятного мира, напирающего на меня со всех сторон; звуком слова я укрощаю эти стихии; процесс пространственных и временных явлений словами есть процесс заклинания; всякое слово заговор; заговаривая явление, я, в сущности, покоряю его» [Белый 1910: 431]. Иное дело, что такое магическое слово на первых порах развития ребенка исходит от взрослого.

Разумеется, можно лишь весьма условно разделить виды или «модальности» переходных объектов и локализовать их во времени на хронологической шкале развития ребенка. Видимо, прикосновение, свидетельствующее о Присутствии взрослого, здесь вне конкурса. Важно, что тактильная чувствительность, осязание, зрение и слух (слово ведь тоже рассматривается как «социальная вещь») вносят свой вклад в формирование пространства Между (в смысле Бубера и Бахтина) или в формирование промежуточной зоны *непосредственного опыта* (зоны покоя или отдыха — *resting place*), характеризуемой Винникотом как «потенциальное пространство». Именно в этом пространстве человек решает вечную задачу разделения взаимосвязанных внутренней и внешней реальностей. Каким бы ни был переходный объект, его создание ребенком представляет собой первичный акт символизации. На первых порах ребенок не создает объект, он пользуется готовым, но он творит из него символ, и это происходит много раньше того, как он понял, усвоил его значение (значение многих усвоенных нами символов остается непонятым до седых волос). Винникот обсуждает и принимает парадокс: ребенок порождает, создает объект, но этот объект не был бы создан, если бы уже не был в наличии. Именно в этом потенциальном пространстве между (ребенком и взрослым) Винникот видит истоки творчества, подчеркивая при этом, что никакое утверждение относительно изолированного индивида не поможет приблизиться к главной проблеме — проблеме источников творчества [Винникот 2008: 110—111].

Хотя мы все родом из детства и оно всегда с нами (как заметил бл. Августин: куда ему деваться), все же некоторые его яркие события вымываются из памяти. Р. М. Рильке красочно описывает то, что Винникот назвал переходным объектом: «Вещи. Когда я произношу это слово (слы-



шите?), воцаряется тишина — тишина, окружающая вещи. Всяческое движение улеглось, превратилось в контур, прошлое сомкнулось с будущим, и возникла длительность: пространство, великое успокоение вещей, которым некуда спешить.

Но нет: покамест Вы не ощутили воцаряющуюся тишину. Слово «вещи» проскальзывает мимо Вас, оно не обозначает для Вас ничего: обозначает слишком многое и слишком безразличное.

И я рад, что я воззвал к детству; может быть оно мне поможет положить Вам на сердце это слово — драгоценность, связанную со столькими воспоминаниями. Если можете, обернитесь хотя бы частью Вашего приглушенного взрослого чувства к какой-нибудь вещи, подолгу сопутствовавшей Вам в детстве. Вспомните, имелось ли что-нибудь более близкое Вам, более верное и надежное, чем такая вещь. Разве не все на свете, кроме этой вещи, было в состоянии мучить Вас и обижать Вас, ужасать болью или смущать неизвестностью? Если Ваши первые впечатления окрашены добротой, доверием, общением, разве не ей Вы обязаны этим? Разве не с вещью Вы разделили впервые Ваше маленькое сердце, словно кусок хлеба, которого должно хватить на двоих?

В житиях святых обрели Вы впоследствии благочестивую радость, блаженное смирение, готовность стать всем, и это было уже знакомо Вам, так как некая маленькая деревяшка однажды сделала все это для Вас, приняла все на себя и все вынесла. Этот маленький забытый предмет, готовый обозначить все, сблизил Вас с тысячами других, играя тысячи ролей — животное, дерево, короля, младенца, — и когда он сошел со сцены, все это осталось. Это нечто, такое никчемное, предуготовило Ваши связи с миром, ввело Вас в свершение и вывело в люди, — больше того: своим существованием, своим внешним обликом, своими последними осколками или своим загадочным исчезновением оно заставило Вас пережить все человеческое, вплоть до смерти.

Вы едва ли помните об этом и редко осознаете, что Вам теперь еще нужны вещи, которые, подобно тем вещам из детства, ждут Вашего доверия, Вашей любви, Вашей преданности» [Рильке 1971: 136—137].

Феномен переходного объекта, изученный Винникотом, близок по значению и смыслу к актам опосредования, исследуемым в контексте культурно-исторической психологии. Опосредование очень рано вступает (берёт?!), в свои права. Уже прадеятельность младенца, осуществляющаяся в совокупной деятельности и слиянном общении его со взрослым, оказывается трояко опосредованной: «Взрослым (медиатором, посредником), знаком (семиотическим артефактом) и орудием (техническим артефактом). Эта «святая троица» составляет фундамент, своего рода «генетически исходную единицу психического развития» [Зинченко, Мещеряков 2000: 80].



В этом смысле творчество — тоже дар. Нужно, однако, признать, что дар дару рознь. Каждый, обратившись к своей душе, обнаруживает в ней множество даров, в том числе и принесенных данайцами. Что делать, как говорил И. Бродский, дары бывают и горестными:

*...любви и злости торопливой  
непоправимые дары.*

Слово является важнейшим из даров. И. Бродский, стараясь выговорить наболевшее на земле, это подтверждает:

*... ибо душа, что набрала много,  
речь не взяла, чтоб не гневить Бога.*

Принятие ребенком проникающего в его душу слова происходит на уровне чувственного постижения, проникновения, а не понимания. К. Юнг назвал бы проникающее в душу слово автономным комплексом души, который по мере своего созревания и развития «освобождает душу из тесноты» (В. Б. Шкловский), приобретает над его носителем тираническую силу и стремится наружу. Как мандельштамовский «звучащий слепок формы» у поэта.

В отличие от того, как предмет в темноте одевается светом молнии, проникшее в душу слово Другого начинает освещать образ предмета изнутри и лишь много позже, будучи произнесенным, — снаружи. Прислушаемся к размышлениям О. Мандельштама: «Словесное представление — сложный комплекс явлений, связь, “система”. Значимость слова можно рассматривать, как свечу, горящую в бумажном фонаре, и обратно, звуковое представление, так называемая фонема, может быть помещена внутри значимости, как та же самая свеча в том же самом фонаре» [Мандельштам 1987: 66]; то есть слово и внутри, и вовне. Опрямительно рассматривать его только как внешний по отношению к индивиду сигнал или даже как сигнал сигналов. С самого раннего возраста слово становится неотъемлемой частью складывающихся у ребенка образа мира и образа возможных действий в этом мире.

Пора, наконец, поверить поэту М. Волошину, говорившему, что *Ребенок — непризнанный гений среди буднично серых людей*, которым, видимо, морально тяжело признать детскую гениальность. Она проявляется прежде всего в неправдоподобно быстром, можно сказать, — стремительном овладении главным достижением народного духа — словом.

Раньше или позже бескорыстие сменяется требовательностью. Прислушаемся к тому, как бл. Августин говорил о дарах извне и в него вложенными: «Уже тогда я умел сосать и успокаивался от телесного удовольствия, плакал от телесных неудобств — пока это было все. Затем я



начал и смеяться, сначала во сне, потом и бодрствуя. Я барахтался и кричал, выражая немногочисленными знаками, какими мог и насколько мог, нечто подобное моим желаниям — но знаки эти не выражали моих желаний. Да, я был и жил тогда и уже в конце младенчества искал знаков, которыми мог бы сообщить другим о том, что я чувствовал» [Августин 1991: 58]. И, наконец, о слове: «Впоследствии я понял, откуда я выучился говорить. Старшие не учили меня, предлагая мне слова в определенном и систематическом порядке, как это было немного погодя с буквами. Я действовал по собственному разуму, который Ты дал мне, Боже мой. Я схватывал памятью, когда взрослые называли какую-нибудь вещь и по этому слову оборачивались к ней; я видел это и запоминал: прозвучавшим словом называется именно эта вещь. Что взрослые хотели ее назвать, это было видно по их жестах, по этому естественному языку всех народов, слагающемуся из выражения лица, подмигивания, разных телодвижений и звуков, выражающих состояние души, которая просит, получает, отбрасывает, избегает. Я постепенно стал соображать, знаками чего являются слова, стоящие в разных предложениях на своем месте и мною часто слышимые, принудил свои уста справляться с этими знаками и стал ими выражать свои желания...» [Там же: 60—61].

Это до-теоретическое описание латентного овладения словом, выполненное человеком, который не испорчен предвзятыми схемами научной психологии. В описании идет речь не только о дарах, но и о собственной активности младенца, о его разуме, в частности о порождении им знаков. Много столетий спустя об этом писали Карл и Шарлотта Бюллеры, Л. С. Выготский, Д. Верч и другие психологи и психоаналитики. Приведу некоторые эмпирические свидетельства в пользу высказанной гипотезы.

Известно, что ухо младенца с первых недель жизни выделяет фонемы родного языка и становится «глухим» к фонемам других языков. Значит атмосфера языка, в которой находится ребенок, для него не безразлична; она является важнейшим условием его существования и развития. При восприятии (ощущении — ?) речи новорожденный активен. На третьей-четвертой неделе жизни наблюдается слуховое сосредоточение или ориентировка на голос взрослого: ребенок замолкает, становится неподвижным. Тогда же появляется и первая, человеческая улыбка. Многие авторы датируют ее появление 21-м днем жизни. К. Н. Поливанова следующим образом описывает ее появление: «Мать, чрезвычайно чувствительная к состоянию младенца, всякий раз, наклоняясь к ребенку, ловит выражение его лица и улыбается, В какой-то момент улыбка матери и улыбка младенца совпадают, и происходит своеобразная амплификация мимики двух людей, Фактически мы имеем пример удвоения улыбки матери улыбкой ребенка, своеобразное воссоединение ситуации общения, доверия, приятя (не важно, в какой терминологии этот акт будет описан)» [Поливанова



2004: 112]. Автор возражает против трактовки улыбки как знака, так как не видит здесь коммуникации в привычном значении этого термина. Зато видит нечто большее, рассматривая эту ситуацию как создание психологического пространства, впервые возникающего как общее и внезапное (или дознаковое). В таком одушевленном, живом пространстве начинается идентификация младенца и рождается партнер будущего полноценного общения. Идентификации способствует «инициация ребенка в язык», которую описывает итальянский психоаналитик С. Бенвенуто: «Когда ребенок плачет, его мать может *интерпретировать* его всхлипы не только тем, что даст ему грудь или бутылку с молоком, но также тем, что умильно произнесет «Проголодался...». Тот факт, что мать не только действует, но также говорит, неизбежно завлекает ребенка. По Лакану, мать не только по-своему интерпретирует потребность в издаваемых ребенком звуках, но также, что более важно, обучает ребенка *как интерпретировать его собственное желание*. Таким образом, ребенок впоследствии говорит себе: «В тот момент я хотел материнского молока». Психоаналитическая интерпретация вторична, она работает с предварительной интерпретацией, выполняемой материнским языком. Интерпретируя, она предписывает — и таким образом, по Витгенштейну, мать есть «первый психоаналитик субъекта» [Бенвенуто 2006: 48]. Благодаря словам матери, младенец навсегда оказывается захваченным языком: он будет интерпретировать свое собственное желание в соответствии с материнскими словами... [Там же 2006: 110—111]. А там, где желание, там и эмоции, зарождающиеся чувства. Значит, слово проникает не только во внутреннюю форму образов и действий, но также и чувств. Поэтому они впоследствии могут быть означены, названы.

Младенец ждет слова и уже в двухмесячном возрасте фиксирует свой взор преимущественно на глазах и губах взрослого. Как показали исследования Ф. Салапатека [1975], у младенцев вплоть до 5—6-недельного возраста внешний контур оказывается «непроницаемым» для глаза. Глаз фиксируется только на контуре и лишь изредка проходит внутрь человеческого лица, пересекая его. Младенец этого возраста смотрит на лицо, как парикмахер, оценивающий прическу, и отчетливо выделяет наиболее информативные признаки внешнего контура (рис. 21).

Но уже в двухмесячном возрасте младенец пренебрегает внешним контуром и фиксирует глазом самые выразительные внутренние детали человеческого лица — глаза и губы. Внутренние — в двух смыслах этого слова: они внутри контура и выражают внутреннее состояние человека. Совсем нет фиксации на носу. Известно, что в этом же возрасте младенец может длительное время фиксировать взгляд на светящемся предмете. Возможно, его привлекает блеск глаз или «сверкающий свет взглядов» (Йитс). А возможно, что младенец начинает всматриваться в душу взрослого?!

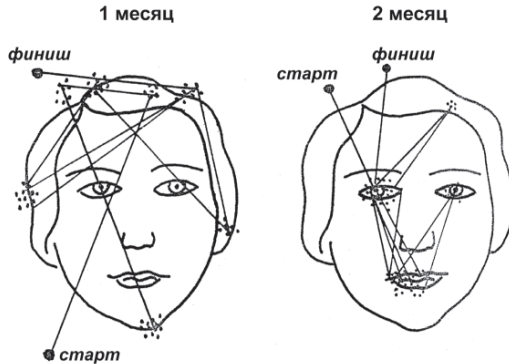


Рис. 21. Траектория движения глаза младенца при рассматривании человеческого лица [Ф. Салапатец 1975]

Он, почти по А. С. Пушкину, стремится *Улыбку уст, движенья глаз / Ловить влюбленными глазами...* Возникшая в таком нежном возрасте «способность» сохраняется на всю жизнь, поскольку *Любви все возрасты покорны*. Конечно, возникает вопрос, каков результат второго типа ознакомления? Не нужно большого воображения, чтобы предположить, что дитя всматривается в «зеркало души», каким, несомненно, являются глаза, а по мнению некоторых, и губы. Дитя именно *всматривается*, то есть не только впитывает в себя взрослую человеческую душу, но и ищет свое место или свое отражение в ней. Если он находит себя, то это способствует возникновению и укреплению чувства глубокого доверия. В связи с этим невольно вспоминается психоаналитическая концепция Ж. Лакана о «зеркальной стадии» развития как определенном возрастном этапе в овладении человеком своим телом. Ребенок изучает зеркало как инструмент самоотождествления.

Младенец ждет слова так же, как ждет и ищет телесного контакта с матерью. Он впитывает (практически с молоком матери) человеческое и человеческое слово, и оно становится «семенным логосом», который практически сразу начинает прорастать. У младенцев от 3 месяцев до года в контексте игрового поведения с матерью наблюдалась «игровая улыбка» (с открыванием рта). Д. Мессингер и др. [Messinger et al. 1997] трактовали ее как выражение удовольствия или стремления пососать материнскую руку или грудь. С. Тревартен [Trevvarthen 1975] снимал на киноплёнку поведение пяти младенцев от одной недели до пяти месяцев жизни в двух ситуациях: в присутствии матери и игрушки. Обнаружилось, что с первых недель жизни мать вызывает у ребенка поведение отличное от поведения, вызываемого игрушкой; он проявляет два разных «интереса», два

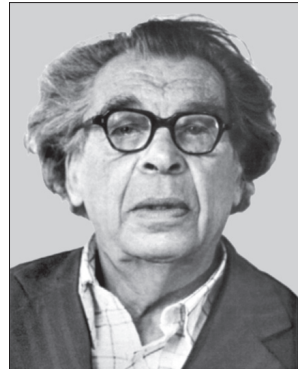


вида спонтанной активности по отношению к игрушке и матери. Наибольшие отличия оказались в выражении лица, в вокализациях и положениях рук ребенка в этих двух ситуациях. А именно: у ребенка была выявлена другая динамика положения рук, пальцев рук, а также губ, положения языка при восприятии речи матери (слушает и вокализует), чем в ответ на предмет. Если угодно, ребенок как бы причащается или вкушает материнское слово.

В качестве отклика на материнскую любовь, заботу и слово можно рассматривать гуление младенца, наблюдаемое между 10-й и 12-й неделями жизни. В возрасте примерно 4 месяцев младенец переходит к лепету, хотя до 9 месяцев его лепет слабо связан с языком его взрослого окружения. Гуление и лепет, конечно, спонтанны, но нельзя признать спонтанным исчезновение из лепета звуков, чуждых языку окружающих. Начинаются попытки воспроизведения воспринимаемых им звуков родной речи.

Интересна в этом смысле эволюция детского плача, названного Ч. Дарвиным головоломкой. Взрослые проникают в смысл детского крика, интерпретируя его как крик о помощи. Они легко научаются различать, когда ребенок голоден, или когда у него что-то болит. Но плач может говорить и о большем. Не случайно у младенца от полутора до трех месяцев плач спонтанен и разнообразен, но, согласно наблюдениям Е. В. Чудиновой [Чудинова 1986], начиная с трех месяцев мать выделяет несколько видов (от трех до девяти) плача, который можно считать «договорным». Слыша плач ребенка и подходя к нему, она уже знает, чего ему не достает. Это означает, что ребенок научается если и не контролировать, то различать свои состояния и сообщать о них окружающим. Довольно рано появляется и лукавство. В общем психологическом пространстве взрослого и ребенка порождаются знаки, которые Поливанова назвала элементами целостной ситуации «разговора». Ребенок всеми доступными ему средствами требует «продления мгновенья, минуты, дня» (см. эпиграф).

В качестве таких элементов выступают: движение и жест ребенка, направленные другим людям. Между 7-м и 12-м месяцами такие жесты встречаются в четыре раза чаще, чем в первом полугодии и превосходят на одну треть число жестов, наблюдающихся у детей на втором году жизни. А. Валлон назвал этот период периодом «невоздержанной общительности» (см.: [Эльконин 1960: 75]).



Д. Б. Эльконин





Здесь мы вступили на более знакомую почву. В совместной (Эльконин иногда говорил — в совокупной) деятельности взрослого и ребенка последний порождает разнообразные знаки, понятные взрослому, что известно, по крайней мере, со слов бл. Августина (см.: «Исповедь»). Причем это возникает позже, чем бескорыстная ситуация общения, и возникает уже в построенном психологическом пространстве общения, похожем на буберовское пространство Между Я—Ты. Мы с Д. Б. Элькониным, обсуждая первые знаковые формы активности, и в шутку и всерьез, относили их не столько к коммуникации, сколько к управлению окружающими младенца взрослыми. (У некоторых и с возрастом такая «форма деятельности» остается единственной!) Плач, гуление, лепет, улыбка или знаковое, складывающееся до исполнительного действия движение, например ручки младенца к предмету, адресованы говорящему. Не уверен, так ли уж прав был Выготский, утверждавший, что младенец, впервые породивший знак, узнает об этом последним. Журден тоже не сразу узнал, что он говорит прозой, но ведь говорит же. Это особое знание, имеющее свое название: знание до знания, являющееся необходимым условием приобретения институционализированного знания и неизменным компонентом живого знания, если, конечно, последнее сохраняется после школьного и вузовского обучения.

Следует обратить внимание на термин «порождение» (знака). Это не отрицание интериоризации. Для того чтобы нечто вросло, его вначале нужно вырастить. «Вращивание» и «выращивание» идут рука об руку, что и наблюдается уже на первом году жизни. Это положение адепты интериоризации обычно недооценивают, ставя акцент на вращивании. Порождение символа, знака эквивалентно порождению культуры, которая все превращает в знак, в текст. Ребенок является не просто потребителем культуры, а соучастником, партнером ее создания. Такое соучастие облегчает понимание речи взрослых, которое интенсивно развивается со второго полугодия. Примечательны данные Г. Л. Розенгард-Пупко, специально изучавшей условия, максимально содействующие пониманию речи. Оказалось, что в ситуации удовлетворения потребности и ухода за ребенком от него можно добиться понимания слов, относящихся к действиям с предметами, но невозможно организовать понимание названия предметов. Ситуацией, наиболее способствующей пониманию названий, является зрительное восприятие и рассматривание этих предметов (см.: [Эльконин 1960: 89—90]). Если воспользоваться терминологией Шпета, то можно сказать, что и в той, и в другой ситуации зрение дополняется уразумением.

Очевидна активность и самостоятельность ребенка в произнесении первых слов, которое начинается с конца первого года жизни. Это больше, чем память, это порождение. «Семенной логос» делает свою работу, ито-





гом которой становится язык как культурное растение, вырастающее на плодотворной почве образов и действий, щедро орошаемой эмоциями. И здесь взрослый должен правильно оценивать степень своего участия в такой работе. Более 30 лет тому назад мы с М. К. Мамардашвили, анализируя работу индивида по построению движения и действия, писали: «Высаживая семя в почву, мы ведь не пытаемся заменить собой, своими рассуждениями ее волшебную органическую химию, то есть представить продукт живой, *hic et nunc*, организации работы звеном аналитической последовательности вывода. Вряд ли какой-либо биолог сочтет такую работу эпифеноменом!» [Зинченко, Мамардашвили 1977: 114]. В условиях «невегласия» (Шпет), когда *Среди кузнечиков беспмятствует слово*, оно может и прозябать, что уже происходит и что было предвидено поэтом: «Для России отпадением от истории, отлучением от царства исторической необходимости и преемственности, от свободы и целесообразности было бы отпадение от языка. “Онемение” двух, трех поколений могло бы привести Россию к исторической смерти. Отлучение от языка равносильно для нас отлучению от истории. Поэтому совершенно верно, что русская история идет по краешку, по бережку над обрывом и готова каждую минуту сорваться в нигилизм, то есть в отлучение от слова» [Мандельштам 1987: 60]. Если подобное случится, то утверждение поэта «Над нами варварское небо. Но мы эллины» покажется чрезмерно оптимистическим.

Изложенного выше достаточно для заключения, что у человека с самого раннего детства все языки становятся вербальными, поскольку их оплодотворяет проникающее в их внутреннюю форму слово. Внутри них оно созревает, растет, вбирая в себя предметные, операциональные и эмоциональные значения, становится гетерогенным. Как заметил Бахтин, слово *набирает глубину*, а не высоту и ширь [Бахтин 1996—2003, 1: 399]. (Высокопарное слово чаще всего пусто.) И такое, пусть еще «зеленое», но уже созревающее и растущее слово хочет быть услышанным, понятным, отеченным.

Подтверждением этого является хорошо известный взрывной характер начала детского говорения (М. Монтессори называла это «эксплозией» детского языка, С. Пинкер — «извержением вулкана», Н. Хомский — «мгновенным»), когда ребенок захлебывается в словах и фрустрирует по поводу непонимающего взрослого. Поражает то, что ребенок не учился говорить и заговорил, как бы сразу начал удовлетворять давно назревавшую потребность, а возможно, и осуществлять свое предназначение. Потребность ребенка в языке становится одной из самых сильных. В. Гумбольдт характеризовал ее как душевное требование облечь и вынести в звук все, что только воспринимается и ощущается. «Эксплозия» — взрыв, «извержение», «мгновение» — это бесспорная, но лишь внешняя



сторона дела, явление, феномен. На самом деле — это хорошо подготовленный экспромт. Для его подготовки требуется полтора — два года.

Какова перспектива ближайшего развития слова? Когда слово выходит вовне, приобретает внешнюю форму, человек становится целостным голосом, он вступает в незавершимый разговор. Он участвует в нем не только своими мыслями, но и судьбой, страстями, всей своей индивидуальностью. Сама личность есть слово и требует своего понимания, — говорил Г. Г. Шпет. И это не только слово слов — имя, как у П. А. Флоренского. Она, подобно слову, имеет свои чувственные, онтические, логические и поэтические формы [Шпет 1989: 471].

Приведенные размышления позволяют иначе взглянуть на весь ход духовного и психического развития ребенка. Можно предположить, что около двухлетнего возраста ребенок, как поэт, преодолевает трудности воплощения души в звуке, и слово, наконец, находит свою внешнюю форму. Этот процесс качественно отличается от окультуривания «натуральных», «низших» (в терминологии Выготского) психологических функций. Я убежден, что сфера культуры преобладает над природой ребенка. Сомневаюсь даже, что у ребенка вообще имеются натуральные, низшие или примитивные психические функции. Слово *изначально* становится не только важнейшим жизненным фактом, но и актом — актом духовным и культурным. Как я старался показать выше, развитие ребенка, благодаря *свету слова*, начинается с «верхнего до», с образования духовного, символического слоя сознания, с «вершинной психологии», с конгениальности младенца высшим проявлениям человеческого духа, выражающимся в материнской любви к своему чаду.

Вот что об этой любви писал И. Бродский:

*Это ты, горяча,  
ощую, одесную,  
раковину ушную  
мне творила, шепча.  
Это ты, теребя  
штору, в сырую полость  
рта вложила мне голос,  
окликавший тебя.*

Итак, любовь и слово. Пьер Абеляр (1079—1142) в «Возражении некому невежде» писал: «На эти две добродетели ясно указывало явление высочайшего духа, открывшееся в огненных языках, чтобы создать через любовь философов, а через добродетель разумных доказательств — наивысших логиков. Поэтому хорошо, что дух явился в огне и в виде языков, дабы сообщить им любовь и красноречие на всякого рода языках» [Абеляр 1959: 93]. Сравним с лермонтовским:



*Из пламя и света  
Рожденное слово.*

В. Л. Рабинович, комментируя Абеяра, пишет: «Это новозаветный парафраз о сошествии Святого Духа на апостолов, которое было отмечено тем, что над головою каждого появился язык. Омоним *язык (пламени)* и *язык (речь)* фундаментально значим: разноречие — разномыслие (понимающее непонимание)... Смертельный номер — понять не понимаемая» [Рабинович 2002: 8].

Оксюморон «непонимающее понимание» не должен смущать; он подобен таким же, к сожалению, не смущающим нас оксюморонам, как «смертная жизнь», «живая смерть». Всё это — жизнь человеческая! И она действительно начинается (должна начинаться!) с вершинной психологии, имеющей свои глубины. В поисках истоков вершинной психологии вовсе не обязательно обращаться к инстинктам или дурно понятому бессознательному.

«Глубинная психология» со всеми ее каверзами, внешними и внутренними распрями, возникает в ходе развития много позже. Философскую и психологическую аргументацию сказанному мы находим у Шпета. Его мало заботили проблемы конечного объяснения и поиска химерической первопричины духа. Спиритуализм был ему глубоко чужд. Он, как и Гумбольдт, видел реальность духа как первично данного только в объективном, *культурно-историческом* его проявлении: «Мы не только знаем его по его проявлениям, но и на самом деле он есть не иначе как в своих проявлениях. Ограничивая сферу духа его культурно-историческим бытием и деянием, мы не можем выходить за пределы его действительного объективного, в истории данного, бытия. Дух начинает быть и есть только в выражении, он есть само выражение, — вот это внешнее, материальное выражение!» [Шпет 2007: 170]. Настоящая выписка извлечена из статьи Шпета «Литература» (1929 г.). Автор рассматривает литературу как выражение и объективацию народного духа. Дух имеет и другие более интимные формы своего выражения, прежде всего, в материнской любви. В 1920 г. Г. Г. Шпет пишет своей ученице и другу Н. И. Игнатовой: «⟨...⟩ у меня есть статья (я люблю ее больше других) «Сознание и его собственник», в ней я силюсь доказать, что Я не может определять себя без помощи другого, что в собственном существовании Я удостоверяется через другого... И тут *метафизика любви*. Эмпирически мать удостоверяет, что я родился, без нее я не был бы в этом «уверен», она только *знает* это, как следует знает. Через любовь ко мне я удостоверюсь в своем существовании, это — второе рождение. И вот где *Ужас*: почувствовать трепет своего бытия, и быть брошену в сомнения, в неуверенность в нем, в бытии самой сущности. *Себя*. А сколько



таких проходит мимо нас: ненастоящих, иллюзорных! Ужас: сознавать свою иллюзорность!» [Шпет 2005б: 349—350]. Такой ужас можно сравнить с состоянием, охватившим героя рассказа В. Набокова «Ужас», когда окружающий его мир утратил названия. Данте называл подобное «терро-ром настоящего», лишённого прошлого и будущего. Ужас вызван тем, что мир, утративший названия, утратил и душу, которая находится в слове. Близки к сказанному Шпетом размышления М. М. Бахтина о лирике: «Я нахожу себя в эмоционально-взволнованном г о л о с е, воплощаю себя в чужой воспевающий голос, нахожу в нём авторитетный подход к своему внутреннему волнению; устами возможной любящей души я воспеваю себя» [Бахтин 1996—2003, 1: 231]. И далее: «Конечно, организующая сила любви в лирике особенно велика, как ни в одной художественной ценности, любви — лишённой почти всех объективных, смысловых и предметных моментов, организующей чистое самодовление процесса внутренней жизни — л ю б в и ж е н щ и н ы, заслоняющей человека, социальное и историческое (Церковь и Бога). Душная, горячая атмосфера нужна, чтобы оплотнить чисто внутреннее, почти беспредметное, иногда капризное движение души (капризничать можно только в любви другого, это игра желания в густой и пряной атмосфере любви...)» [Бахтин 1996—2003, 1: 232]. М. Цветаева в унисон Бахтину пишет Б. Пастернаку: «Как ни утишай голоса, он у меня все-таки слишком громок. (Не вещественный, голос как сущность силы.)»

Сказанное Бахтиным о голосе любящей души вполне относится к материнской любви к своему чаду. Бахтин видит душу даже не в слове, а в голосе. В этом со светскими учеными Шпетом и Бахтиным солидарен религиозный философ Флоренский. Последний пишет о слове как об индивидууме, субъекте, строение которого подобно строению человека: «Внешняя форма есть тот неизменный общеобязательный, твердый состав, которым держатся все слова, ее можно уподобить телу организма... Внутреннюю форму естественно сравнить с душой этого тела. Это душа слова — его внутренняя форма происходит от акта духовной жизни» [Флоренский 1973: 115]. Т. А. Флоренская, комментируя это положение, пишет: «Чувственность, рассудок и разум соеденены в слове напоdobие тела, души и духа» [Флоренская 1996: 58]. Так или иначе, но в идеальном случае в материнском даре слиты в одно целое любовь, душа и слово. П. А. Флоренский подчеркивает, что понятие «индивидуум» по отношению к слову «не является метафорой, и слово действительно является живым субъектом, иначе невозможно и живое понимание в диалоге» [Флоренский 1973: 62]. Бахтин делает следующий шаг. Анализируя творчество Ф. Достоевского, он говорит: «Каждое мнение у него, действительно, становится живым существом и неотрешимо от воплощенного человеческого голоса. Введенное в системно-монологический кон-



текст, оно перестает быть тем, что оно есть» [Бахтин 1996—2003, 2: 23]. Определяя голос, Бахтин включает в него и высоту, и диапазон, и тембр, и эстетическую категорию (лирический, драматический и т. п.), включает и мировоззрение и судьбу человека. «Человек как целостный голос, вступает в диалог. Он участвует в нем не только своими мыслями, но и своей индивидуальностью» [Бахтин 1996—2003, 5: 351]. Для Бахтина слово тоже — живое существо. Слово, если только оно не заведомая ложь, бездонно. И все это, как и у Флоренского, — не метафоры. Едва ли только метафорически характеризовали слово поэты: «Слово — дом» (М. Цветаева); «Язык — родина и вместилище красоты и смысла...» (Б. Пастернак).

Не является метафорой и «второе рождение» в младенчестве, которое было сюжетом А. Белого («Котик Летаев»), Вяч. Иванова («Младенчество») и много позже — предметом пристального внимания психоаналитиков: А. Фрейд, М. Кляйн, В. Биона, Д. Винникота, Э. Эриксона, Ж. Лакана и др. «Второе рождение» (столь же символическое, как и любой акт рождения), или начало идентификации, понимаемой в том смысле, в каком этот термин используется в психоанализе, видимо, происходит очень рано. Настолько рано, что оно практически совпадает с первым рождением. Человек с момента рождения входит в мир, в мир человеческой культуры. И с этого момента начинается не просто приобщение к культуре, а начинается его духовное и культурное развитие. Идентификация предшествует и готовит стадию зеркала, начало которой Ж. Лакан датирует 6-месячным возрастом. Согласно Винникоту, *предшественником зеркала является лицо матери* [Винникот 2008: 172]. Он резонно предполагает, что ребенок в ее лице видит самого себя или саму себя. Такое видение Винникот называет творческим. В случаях, связанных с состоянием и настроением матери, когда такое видение не удается, креативность приглушается, и дети начинают искать другие способы, чтобы где-то снаружи, при помощи окружающей среды, найти самих себя по кусочкам. Если лицо матери безответно, оно перестает быть зеркалом, и восприятие здесь занимает место апперцепции, замещает то, что могло бы стать началом значимого обмена с окружающим миром, двустороннего процесса, когда самосовершенствование чередуется с открытием новых значений в воспринимаемом мире. Позже и зеркало будет вещью, на которую надо смотреть, не заглядывая в него [Там же: 172—173]. Винникот, в свой черед, модифицирует классическую формулу Декарта: «Когда я смотрю, меня видят, а значит, я существую». Видимо, стадии «материнского зеркала» сопутствует возникновение чувства базового доверия и возникновение иллюзии omnipotency—всемогушества. Идентификация и сопровождающие ее чувства строятся в живом пространстве Между Я—Ты (М. Бубер), и в нем же, благодаря бескорыстному слиянному общению, затем — совокупному действию младенца со взрослым, создается представление о себе.



Ребенок начинает видеть себя в другом, он удваивает себя, благодаря другому, создает свое собственное символическое зеркало «Я» как инструмент идентификации. И пользуется им до конца жизни. Разумеется, человек продолжает видеть себя и в «зеркала» других людей, общаясь с ними. Психоаналитики говорят об «аналитическом поле», возникающем между аналитиком и пациентом, и о порождаемой ими «аффективной голограмме». Последняя представляет собой сценическую трехмерность как результирующую функционирования пары в аналитическом поле [Ферро 2008: 14—15]. Автор считает, что логично рассматривать феномены аналитического поля в трех измерениях: «в исторически-событийном (*внешняя реальность*), фантазийном (функционирование внутреннего мира или *внутренняя реальность*), а также и более всего — в *отношенческом измерении*. Отношенческая реальность оформляется внутри вырабатываемого парой эмоционального поля и неизбежно находится в осцилляции с двумя другими реальностями, в результате чего создаются бесконечные смысловые возможности» [Там же: 71]. В другом месте Ферро пишет об аналитическом поле как о системе с бесконечным количеством возможных степеней свободы, возникающих в результате бесчисленных видоизменений поля в каждой точке пространства-времени. Не только пациенту, но и аналитику, создающему это поле и работающему в нем, можно посочувствовать: преодолевая бесконечное число степеней свободы, он движется, как по минному полю. Нечто подобное происходит и за пределами психоанализа, в других формах общения, диалога, разговора. Психоаналитики не без оснований утверждают, что частой причиной обращения к ним являются дефекты эмоционального поля, складывающегося в семье в раннем периоде детства.

В конце концов, не столь важно, какое из многочисленных событий жизни младенца представляет собой точку схождения природы и культуры. Существенно, что такая точка находится в том нежном возрасте, когда младенец в построенном и одушевленном пространстве любви и общения, порождая знаки, понятные взрослому, творит культуру. П. А. Флоренский называл подобное прорастанием себя в диалоге и в молчании. Последнее не следует недооценивать. О нем замечательно сказал О. Мандельштам:

*И в зыбке качаюсь дремотно,  
И мудро безмолвствую я:  
Решается бесповоротно  
Грядущая вечность моя.*

В итоге, как будто по словам Гумбольдта, человек внутренне срастается с языком. Поэтому, например, «поэзия и философия затрагивают



самые глубины души человека» [Гумбольдт 1984: 106]. Такое срастание обеспечивает удивительно точную координацию слова и движения (мимики, жеста). В обыденной жизни для ее достижения не нужен режиссер или дирижер. Л. С. Выготский писал, что возникающее единство восприятия, речи и действия приводит к перестройке законов зрительного поля, включает в ареал его действий предметы, которые не находятся ни в непосредственном, ни в периферическом зрительном поле [Выготский 1982—1984, 6: 23]. Оптическое поле благодаря слову преобразуется в смысловое поле. Эту линию исследований в Украинской психоневрологической академии (г. Харьков) продолжил А. Р. Лурия. В мае 1936 г. он писал Максу Вертхаймеру, что работа его группы ведется по двум основным направлениям: «В настоящее время я экспериментально исследую два вопроса. Первый затрагивает общие законы психологического развития: в первую очередь мы исследуем, как в процессе человеческого развития складывается смысловая картина мира (*meaningful representation of the world*) (каковую мы видим в смысле [*meaning*] действий и языка), как реорганизуется смысловое поле [*the world of meaning*] и психические функции в процессе обучения, и как обучение может вести к реорганизации взаимоотношений между психическими [*psychological*] функциями. (...) Второй вопрос, разрешением которого я занимаюсь в первую очередь, это разрушение [*destruction*] смыслового поля [*the world of meaning*] и структуры [*construction*] психических функций при поражении мозга. В этой области нам удалось выработать методы анализа значения слова, живого [*living*] семантического синтаксиса языка, которые позволяют выявить деградацию мозговых функций [*brain capability*], а также демонстрируют заметное ухудшение функционирования [*deterioration*] при мозговых поражениях. Патологические семантика, синтаксис и функциональные структуры психики составляют вторую часть того проблемного поля, которое мы здесь интенсивно разрабатываем» (Цит. по: [Яснецкий 2008: 98]). Аналогичные исследования проводились А. В. Запорожцем и другими последователями Выготского, участниками Харьковской психологической школы.

Дело, конечно, не ограничивается только преобразованием оптического поля в смысловое. Как нередко принято говорить, благодаря слову образуется вторая природа человека, которая может гармонично сочетаться с первой, а может вступать с ней в конфликт. О благополучном варианте писал Гумбольдт: «Обозначение отдельных предметов внешнего и внутреннего мира глубже проинкает в чувственное восприятие, фантазию, эмоции и, благодаря взаимодействию всех их, в народный характер вообще, потому что здесь природа поистине единится с человеком, вещественность, отчасти действительно материальная, — с формирующим духом» [Гумбольдт 1984: 104]. И здесь я ставлю самому себе





каверзный вопрос. Гумбольдт говорит не о второй природе, как потом говорил К. Маркс, а о единении природы с человеком. Психология же как бы молчаливо распространяет положение Маркса о *второй* природе на индивидуальное развитие человека. В этом же духе можно интерпретировать бесспорные положения о втором-третьем — даже о веренице — рождений человека. Вопрос состоит в том, происходит ли второе рождение в рамках человеческой природы или это переход от первой ко второй природе. Я сейчас имею в виду не антропогенез, который мне довольно безразличен (обе версии: человек — от обезьяны и обезьяна — от человека должны быть обидны, прежде всего, обезьяне), а индивидуальное развитие человека. Для такого развития, каким бы оно ни было, какие бы тектонические сдвиги его ни сопровождали, разделение на первую (биологическую) и вторую (социальную) природу, соответственно, разделение психических функций на низшие и высшие — излишне. Человек достигает вершины духовного развития и деградирует, обретает человеческое достоинство и утрачивает его, уничтожает природу и «зверствует» в отношении к себе подобным тоже по-человечески.

Каюсь, я и сам в этом тексте, когда речь шла о приоритете природы и культуры, давал повод для противопоставления первой и второй природы в индивидуальном развитии человека. В следующей главе я специально остановлюсь на этом вопросе и приведу аргументы в пользу положения о том, что только *человеческая* природа обеспечивает овладение культурой и воплощающим ее словом.

Итак, мы пришли к заключению, что слово не только архетип культуры, принцип познания, но и главный принцип организации человеческой деятельности, сознания и личности. Не только человек овладевает словом, но и слово овладевает им. В. Гумбольдт был прав, говоря, что «язык сильнее нас». Это настолько верно, что слишком часто человек, вместо того, чтобы пользоваться словом, как орудием, сам становится орудием или органом языка. Хорошо, если таким органом становится поэт, а не, например, щедринский «органчик» или чеховский чиновник, не знавший, что значит встретившийся в тексте восклицательный знак. Такие люди не дали себе труд погрузиться в мир языка, войти в язык, как в «дом бытия» (М. Хайдеггер). К ним относится высказывание профессора Преображенского о Шарикове: «Уметь говорить — еще не значит быть человеком». М. А. Булгаков убедительно показал, что Шариковы и Швондеры начинают «править бал» тогда, когда «дом бытия» ветшает и рушится. К несчастью, симптомы этого сегодня слишком очевидны.

В качестве подарка терпеливому читателю приведу замечательные строки Томаса Элиота. Их нужно воспринимать как поэтическую иллюстрацию того, что я пытался выразить в прозе о слове, взятом во всем богатстве его внешних и внутренних форм.





*Если утраченное слово утрачено,  
Если истраченное слово истрачено,  
Если не услышанное, не сказанное  
Слово не сказано и не услышано, все же,  
Есть слово не сказанное,  
Есть слово без слова. Слово  
В мире и ради мира:  
И свет во тьме светит, и ложью  
Встал против Слова немирный мир,  
Чья ось вращения и основа —  
Все то же безмолвное Слово...*

(Пепельная среда. V. 1930)

Развитие языка и мысли прекратится только тогда, когда умолкнет безмолвное Слово, а соответственно, исчезнет мудрое безмолвие, и даже поэт не сумеет домолчаться до стихов. Остается сказать, что теоретически, будь то в философии, в психологии, даже в психологии развития, душа и тело, слово и дело, культура и деятельность вполне совместимы. Главная проблема: как совместить их в жизни?

#### **§ 4. НЕКОТОРЫЕ СЛЕДСТВИЯ ГЕТЕРОГЕНЕЗА ЯЗЫКОВ ОПИСАНИЯ РЕАЛЬНОСТИ**

Ограничимся отрывочным и эскизным описанием проникновения слова в жизнь ребенка до одного года. Дальнейшее развитие языка подробно изучено психологами и лингвистами. Приведу лишь метафору Гумбольдта, которая в одинаковой мере пригодна для описания исторического и онтогенетического развития языка: «Если можно позволить себе такое сравнение, язык возникает подобно тому, как в физической природе кристалл примыкает к кристаллу.

Кристаллизация идет постепенно, но повинуюсь единому закону... Когда такая кристаллизация заканчивается, языки как бы достигают зрелости» [Гумбольдт 1984: 162]. Эта метафора интересна тем, что она дает наглядное представление о том, что в гранях слова-кристалла (независимо от того, выступает оно в своей внешней или внутренней форме) отражаются, естественно, в превращенном виде многие перцептивные и операциональные категории. Мало того, согласно Гумбольдту, «язык не просто переносит какую-то неопределенную массу неопределенных элементов в нашу душу; он несет в себе еще и то, что предстает нам во всей совокупности бытия как форма» [Гумбольдт 1984: 81]. Существенно также то, что эта форма не продукт абстрагирующего ума, она имеет реальное бытие.



Когда же внутреннее слово, вербальное и невербальное, «вынырнет» на поверхность, найдя свою внешнюю форму, чтобы воплотиться в ней, оно сократит, свернет и сохранит, но теперь в качестве своей внутренней формы, те внешние формы действия, образа, в создании которых оно участвовало и в лоне которых оно само созревало и развивалось. Например, предметный остов, входящий в структуру слова, складывается благодаря ассимиляции последнего перцептивно-моторным опытом оперирования предметом. В структуре слова Шпет находил место и образу как *suī generis* внутренней поэтической форме между звукословом и логической формой. (Как самостоятельный предмет изучения он поместил образ между «вещью» и «идеей» [Шпет 2007: 264], т. е. там же, где П. А. Флоренский помещал символ.) Хотя слово и придает образу и действию форму, важно, что между ними и словом нет «крепостной зависимости», на чем настаивали не только ученые — Г. Г. Шпет и Р. О. Якобсон, но и поэт — О. Э. Мандельштам. Все они как бы предвидели трудности, по сути — невозможность понимания поэзии великим мнемонистом Ш., у которого была именно такая зависимость (см.: [Лурия 1968]). Слово придает форму чувственности и движению, оно объективирует их, позволяет понять.

Приведу важнейшие положения Гумбольдта [Гумбольдт 1984: 77—78], дав их в изложении Шпета: «Деятельность органов чувств должна синтетически связываться с внутренним действием духа, чтобы из этой связи выделилось представление, стало, — по отношению к субъективной способности, — объектом, и, будучи воспринято в качестве такового, вернулось в названную субъективную способность. Представление, таким образом, претворяется в объективную действительность, не лишаясь при этом своей субъективности. Для этого необходим язык, так как именно в нем духовное стремление прорывает себе путь через губы и возвращает свой продукт к собственному уху. Без указанного, хотя бы и молчаливого, но сопровождающегося содействием языка, претворения в объективность, возвращающуюся к субъекту, было бы невозможно образование понятия, а следовательно, и никакое мышление» [Шпет 2007: 333]. Сказанное Гумбольдтом поэтически выражено Р. М. Рильке:

*Слух созерцал,  
Трогая менне зримое,  
Менее явное.*

Здесь «предметное зеркало» взаимодействует с «вербальным эхом», что является условием порождения нового образа, несущего смысловую нагрузку и делающего значение видимым, т. е. визуального мышления, возникающего на снове слова.



Речь идет не просто о мгновенном возвращении, но прежде всего об отодвигании во времени решающих и исполнительных актов по отношению к окружающей действительности, в том числе удовлетворения собственных органических потребностей. Происходит как бы удвоение и повторение явлений в зазоре д л я щ е г о с я опыта, удвоении, позволяющем сознательным существам обучаться, самообучаться и эволюционировать. В таком удвоении опыта состоит кардинальное отличие психики человека от психики животных. Л. С. Выготский, предлагая формулу поведения человека, через запятую перечислял: исторический опыт, социальный опыт, удвоенный опыт [Выготский 1982—1984, 1: 85]. Можно говорить и об умноженном опыте быстротекущей жизни. Иное дело, насколько эффективно такой опыт используется. В зазорах (паузах, активном покое) происходит напряженная работа понимания, суть которой состоит в двух противоположно направленных актах: осмысление значений и означение смыслов.

Осуществление такой работы невозможно без слова, которое само по себе, как предполагал Выготский, биполярно ориентировано. Оно оседает значением в мысли и смыслом в вещи. Д. Б. Эльконин добавил к этой двойной ориентации еще одну — ориентацию на другого человека, от которого исходит санкция адекватности действия, слова, совершаемых актором [Эльконин 1989: 516—517].

Образующиеся посредством слова в таких зазорах ментальное пространство, сознание, психические интенциональные процессы (название не имеет значения) с с а м о г о н а ч а л а представляют собой не отношения к действительности, а отношения в действительности. Другими словами, субъективность сама входит в объективную реальность, является элементом ее определения, а не располагается над ней в качестве воспаренного фантома физических событий или эпифеномена. Соответственно, сознание с самого начала связано с телесными актами, оно бытийно, со-бытийно и вместе с тем рефлексивно и духовно. С этой точки зрения «пропасть», обнаруженная Штерном, Выготским и др. между словами и миром, оказывается мнимой, во всяком случае, ее нет изначально. Иное дело, что мы сами вольны с помощью слов образовывать между ними пропасти, громоздить барьеры, надолбы и рвы, а затем предпринимать невероятные усилия, чтобы с помощью тех же слов преодолевать созданные препятствия.

Вернемся к повторению и удвоению опыта. Слово возвращается к субъекту, напитавшись и наполнившись аффективным, предметным и операциональным содержанием, превращенным в его внутренние формы. Человек как бы перемещается в мир значений и концептов, рефлегирует по поводу верхних слоев построенного им мира, сознательно оперирует построенными им образами, знаками, словами, смыслами и т. п., хотя



совершенно не подлежит сомнению, что фундаментальные перцептивно-динамические категории, вещественно-смысловые образования, ранее освоенные им, он продолжает использовать в скрытой форме. Но эта скрытость форм, полезная для него, не освобождает психологию от ее вполне сознательного учета и от поиска путей построения этого удивительного мира психической реальности, развития объективных и вместе с тем психологических методов ее исследования.

Есть «отодвигание и удвоение» другого рода, когда слово обогащается в диалоге. Гумбольдт, будто предвидя исследования М. М. Бахтина о диалогизме и полифонии сознания, писал: «Членораздельный звук льется из груди, чтобы пробудить в другой личности отзвук, который возвратился бы снова к нам и был воспринят нашим слухом. Человек тем самым делает открытие, что вокруг него есть существа одинаковых с ним внутренних потребностей, способные, стало быть, пойти навстречу разнообразным волнующим его порывам.

Поистине предощущение цельности и стремление к ней возникают в нем вместе с чувством индивидуальности и усиливаются в той же степени, в какой обостряется последняя, — ведь каждая личность несет в себе всю человеческую природу, только избравшую какой-то частный путь развития... Стремление к цельности и семья негасимых порывов, заложенное в нас самим понятием человечности, не дают ослабнуть убеждению, что отдельная индивидуальность есть вообще лишь явление духовной сущности в условиях ограниченного бытия» [Гумбольдт 1984: 64].

Благодаря своей полноте и насыщенности слово содействует экстерииоризации образа, действия или их вместе, а возможно, и овнешнению души. И тогда слово занимает место в их внутренней форме (В. В. Розанов сказал: «В моей походке душа». И самокритично добавил: «К сожалению, у меня преотвратительная походка»). Возвращение, объективация реальности есть формы субъективной деятельности, создающее объект мышлению. И мышление, и объект следует понимать в самом широком смысле этих слов. Художник в своем произведении воплощает, а тем самым возвращает себе свой образ, а нам демонстрирует способ и избыток своего видения. Подобное происходит с движением, о чем давно писали выдающиеся театральные режиссеры. А. Я. Таиров, обсуждая проблему взаимоотношений актера и образа, решал ее, привлекая понятие «кинестетическое чувство»: «Актер умеет себя видеть (без зеркала), слышать (без звука). Поговорка — “не увидишь, как своих ушей” — для актера недействительна. Должен видеть свои уши, себя, улыбку, движение, все, даже с закрытыми глазами, — упражнять это — **видеть** себя в лесу, на веранде, в комнате, на горе, в море, на снежной вершине — видеть, а не представлять. **Слышать** свой голос, мелодику речи, интонации, ритм, *futre*, *pruno*, *crescendo* и т. д.» [Таиров 1970: 56]. Е. Шахматова,



комментируя теорию и практику Таирова, пишет: «Сверх-актер, пытающийся осознать внешнее проявление эмоций, должен был это шестое, а по Таирову, “кинестетическое чувство” — “контрольную и диспетчерскую инстанцию”, которая управляет отбором и степенью проявления технических средств, развить в себе до автоматизма. Поразительно совпадение этого принципа таировской эстетики с мейерхольдовским “зеркаленьем”. “Это кинестетическое чувство, — цитирует автор историка Камерного театра К. Державина, — уподобляется внутреннему зеркалу, в котором актер видит форму своего движения”» [Шахматова 1997: 147]. В. Э. Мейерхольд, А. Я. Таиров, Л. С. Курбас, равно, как и Г. Г. Шпет, в своих работах о театре, раскрывали механизм построения образа и его участия во внутренней форме сценического действия, в котором, разумеется, участвовало и слово. Примечательна характеристика такого участия в пантомиме, которую дал Таиров: «Пантомима — это представление такого масштаба, такого духовного обнажения, когда **слова умирают** и взамен их рождается сценическое действие» [Таиров 1970: 91]. Слово, конечно, не умирает, оно, наряду с образом, становится внутренней формой сценического действия.

«Кинестетическое чувство» А. Я. Таирова, «ощущение порождающей активности» М. М. Бахтина сродни «артикуляционному чувству» В. Гумбольдта, и все они представляют собой необходимое условие видения действия, будь оно вербальным или моторным, изнутри, о чем говорил Н. А. Бернштейн. Не стану перегружать текст изложением психологических исследований «удвоения», «зеркаленья» (В. А. Лефевр и Б. Д. Эльконин предпочли термин «экранирование»), проводившихся А. В. Запорожцем и М. И. Лисиной, Н. Д. Гордеевой, Б. Д. Элькониным, Д. Б. Элькониным и автором этих строк. Мне важно было показать доминирующее участие слова в подобных актах. Языки действий, образов, входя в структуру слова, становясь его внутренними формами, сохраняют свои динамические свойства и не останавливаются в своем развитии. Такая логика не нова. Б. Спиноза говорил о памяти как об ищущем себя интеллекте. Интеллект (голодный ум) ищет или с помощью языка сам создает новый объект своих размышлений. Мы с Н. Д. Гордеевой рассматриваем живое движение как ищущий себя смысл. Видимо, и образ предмета — это ищущее себя слово. Позднее само слово начнет искать адекватные ему образы действия или художественные образы. В последнем случае, согласно А. Бергсону, требуется максимальное умственное усилие. Ученик и сотрудник Шпета, психолог и художник Н. Н. Волков, специально доказывал, что во внутреннюю форму живописных произведений входит слово. Его учитель говорил: «Пластика, музыка, живопись — словесны. Такова внешность их; через словесность, присущую им, они действительны. Это — реально-художественный язык» [Шпет 2007: 197].



Язык не просто всесторонне пронизывает всю внутреннюю жизнь человека, но проникает в нее изначально, точнее, строит ее. Из психологии развития слишком хорошо известно, насколько пагубно не только на речевом, но и общем развитии ребенка сказывается пропуск соответствующего сензитивного периода и какие нужно предпринимать усилия, чтобы наверстать упущенное. Изложенное выше позволяет сделать заключение о гетерогенности слова, образа и действия, а их становление и развитие назвать гетерогенезом. Ведущую роль в нем играет слово. Хотя семенной логос — это слово до слова (и не внутренняя, не автономная, не эгоцентрическая речь), но все же слово. Семя логоса падает в плодотворную чувственную почву, возделываемую живым движением и орошаемую эмоциями. Оно в ней растет, хотя может и прозябать. В 50-х годах прошлого века А. В. Запорожец и М. И. Лисина экспериментально показали, что живое движение обладает чувствительностью [Запорожец 1984, 2: 36—47]. Н. Д. Гордеева не только подтвердила ее наличие, но и обнаружила два вида чувствительности: к ситуации и к самой динамике движения, к возможностям его продолжения [Гордеева 1995]. Именно чувствительность движения является основанием его поразительных динамических свойств и практически неограниченных возможностей развития. Можно предположить, что живое движение щедро делится своей чувствительностью с образом и словом, которые порождаются посредством этого же движения. Поэтому, во всяком случае по своему происхождению, образ и слово являются чувствительными, чувствующими, то есть живыми. Интересные соображения относительно *чувствующего логоса* развивал испанский философ Хавьер Субири [Субири 2006: 210—211]. Чувствительность движения, образа, слова представляет собой необходимое условие создания живых произведений искусства, в которых оседают аффективно-смысловые образования человеческого сознания. Произведения искусства, будучи общественной техникой чувств, становятся доступными человеку. Это замечательный сюжет «Психологии искусства» Л. С. Выготского.

Посредством чувственности, движений, эмоций слово впитывает в себя мир, становится плотью и вырастает в плодоносящее древо языка. Его носителя М. М. Бахтин характеризовал как «в ы р а з и т е л ь н о е и г о в о р я щ е е бытие. Это бытие никогда не совпадает с самим собою и поэтому неисчерпаемо в своем смысле и значении» [Бахтин 1996—2003, 5: 8]. Основанием для такой оценки Бахтину служили бездонность слова (если только оно не заведомая ложь), незавершимость диалога как единственно адекватной формы словесного выражения *подлинной* человеческой жизни. При высших формах овладения словом человек может «двигаться в слове, как в пространстве» (О. Мандельштам). Добавим к этому незавершимость образа и открытость его миру, а также неукроти-



мость живого движения и действия, будь оно социальным или предметным. Все это создает «избыток недостатка», эффекты недосказанности, порой сверхсказанности, напряжения, пробуждающие членораздельные душевные порывы, воплощающиеся в тексты произведений, жизни, диалога... На этом закончим по необходимости краткую аргументацию того, что слово есть главный принцип познания. Возможно, Шпет не нуждался бы в ней, но мне она была нужна для лучшего понимания его утверждения. Позицию Шпета не следует смешивать с гипотезой лингвистической относительности Б. Уорфа. Ее, скорее, нужно характеризовать как гипотезу лингвистической абсолютности. Последняя далеко выходит за пределы грамматической структуры языка, на которой сосредоточил свое внимание Уорф.

## ГЛАВА 13

### ДООПЫТНАЯ ГОТОВНОСТЬ ОВЛАДЕНИЯ СЛОВОМ И ПРИОБЩЕНИЯ К КУЛЬТУРЕ

В предлагаемом читателю тексте продолжается разговор о ранних стадиях культурного развития ребенка, начатый автором в предыдущей главе. В ней шла речь о том, что душа, любовь, слово — это дары, полученные от Другого. Но ведь не всякий дар мы способны принять. Нужно быть достойным дара, должна иметься доопытная способность и готовность к его принятию. Что они собой представляют? Таким образом, мы обращаемся к проблеме *пра-начала*. Это не отрицание и не сомнение в том, что «в начале было слово», а условие или, скорее, совокупность условий, необходимых для того, чтобы слово, действительно, стало в начале развития. Таким условием не может быть логика (и психология) гетерогенеза, которая как бы уравнивает образ, движение, чувство со словом. У О. Манделштама есть такие строки:

*И те, кому мы посвящаем опыт,  
До опыта приобрели черты.*

Что это за доопытные черты, которые могут служить началом, основанием последующего опыта и развития? Августин был уверен, что свой дар разума, позволивший ему понять слова взрослых, он получил от Бога. Он исходил из того, что это было возможно, поскольку человек был создан по образу Божьему. Равным образом, согласно католическому философу Тресмонтану, Дева Израиля была подготовлена к тому, чтобы услышать и принять слово Бога библейской структурой человеческого мышления и языка. Хорошо теологам! Но что делать психологии, которая должна предложить свое объяснение, как ребенок оказывается способным к принятию даров любви, культуры и слова? Здесь должна быть определенная доопытная готовность, способность и склонность к принятию этих даров. Я не имею в виду так называемые «низшие», натуральные функции. Напротив. Я думаю, что ребенок с самого начала отвечает образу





культуры, он наделен возможностью (и обязанностью!) понять и принять культуру, вместить ее в себя. Такая готовность не результат детского развития, но, скорее, совокупность необходимых условий, обеспечивающих принятие даров. Далее я опущу префикс «пра» и буду говорить о первоначале или просто о начале. Обсуждая проблему начала культурного развития, я оставляю в стороне идеи И. Канта об априоризме восприятия перцептивных категорий пространства и времени. Здесь речь идет не о перцепции, а о понимании.

Было немало попыток описать подобные условия. Выражаясь словами Шпета, спросим, что представляет собой чистый родник живого знания, открывающий, уразумевающий внутренний, интимный смысл предметов, его энтелехию, *герменейю*, наличность в нем цели? Если чувственность, то как преодолеть пропасть, отделяющую ее от разума? Д. Н. Узнадзе видел такое начало в первичной (нефиксированной) установке как в некоем состоянии готовности живого существа к чему-либо, предшествующем психике. В. А. Лефевр — в установке к выбору. О. Мандельштам — в сравнении. А. Н. Леонтьев предпсихическое видел в раздражимости, на основе которой возникают новые формы чувствительности к биологически нейтральным свойствам окружения, которые начинают определять поведение живых существ. Многие видели первоначало в ориентировке, в рефлексе «что такое», в любопытстве. Дж. Брунер видел его в первичной категоризации, обеспечивающей готовность к восприятию. Л. С. Выготский ставил в начало натуральные психические функции. П. А. Флоренский, затем Б. Д. Эльконин усматривали начало в претерпевании, Ж. Нюттен — в потенциале действия. Д. Боулби предположил наличие у ребенка генетически запрограммированной готовности к привязанности родителей. Перечень «претендентов» на начало, как и «претендентов» на роль исходной единицы анализа психики, может быть продолжен, так как в этой роли пребывали еще не все психические процессы и акты.

Какие бы акты или состояния ни предлагались в качестве доопытного начала, они считались не только непосредственными, но также и натуральными, непроизвольными, примитивными, элементарными, определяемыми физиологическими закономерностями. Именно это послужило основанием борьбы с «роковым» для психологии постулатом непосредственности, начатой Д. Н. Узнадзе и продолженной А. Н. Леонтьевым. Оба, хотя и по разным основаниям, как бы неявно формулируют новый постулат — «постулат опосредованности». Узнадзе, как говорилось выше, в качестве звена опосредующего человека с миром ставит установку, Леонтьев — предметную деятельность. Примечательно, что в книге «Деятельность. Сознание. Личность», написанной уже в 1974 г., Леонтьев противопоставляет деятельность культуре и резко критикует Л. Уайта



развивавшего идею «культурной детерминации» явлений в обществе и в поведении индивидов. Согласно Уайту, возникновение человека и человеческого общества приводит к тому, что прежде прямые, натуральные связи организма со средой становятся опосредованными культурой, развивающейся на базе материального производства. Леонтьев, приводя это положение, видимо из деликатности, не усмотрел его связи с культурно-исторической теорией Выготского [Выготский 1982—1984, 2: 338], которая зиждется на идее (принципе, постулате) опосредования. Пожалуй, только С. Л. Рубинштейн и А. В. Запорожец вырывались из круга опосредований к непосредственности, подчеркивая важную роль спонтанности в психическом развитии ребенка. С сожалением приходится констатировать, что психологи, даже осознавая проблему непосредственного начала, не нашли ее решения.

Проблема действительно сложна. Доопытную, априорную непосредственность из-за «пира опосредования» трудно уловить в ее первоначальной чистоте. Ведь ребенок получает уроки опосредования с первого дня рождения и, соответственно, начинается его вхождение в культуру. При этом, как говорил И. Бродский, *Скорость внутреннего прогресса быстрее, чем скорость мира*. Поэтому развитие ускользает от постоянного наблюдения. Младенец сензитивен к культуре, она неуловимо быстро захватывает его. Но природная (человеческая!) непосредственность (начало!), если такая существует, не может быть ни низшей, ни примитивной.

Прислушаемся к М. М. Бахтину, писавшему о начале в нередко свойственном ему лапидарном стиле: «Свести к началу, к древнему невежеству, незнанию — этим думают объяснить и отделаться. Диаметральная противоположная оценка н а ч а л (раньше священная, теперь они профанируют). Разная оценка д в и ж е н и я в п е р е д: оно мыслится теперь как чистое, бесконечное, беспредельное удаление от начал, как чистый и безвозвратный уход, как движение по прямой линии. Таково же было и представление пространства — абсолютная п р я м и з н а. Теория относительности впервые раскрыла возможность иного мышления пространства, допустив к р и в и з н у, загиб его на себя самого, и, следовательно, возможность возвращения к началу. Ницшевская идея вечного возвращения. Но это особенно касается ценностной модели становления п у т и мира и человечества в ценностно-метафорическом смысле слова. Теория атома и относительность большого и малого. Две бесконечности — вне и внутри каждого атома и каждого явления» [Бахтин 1996—2003, 5: 135]. Далее автор возражает против порочной и упрощенной примитивизации первобытного мышления и резонно замечает, что «не делают контрольной попытки рассмотреть современное мышление на фоне первобытного и оценить его в свете последнего» [Там же]. С тех пор как написаны эти слова, культурная антропология «оправдала» первобытное мышление,



зоопсихология и этология — мышление животных. Началось и оправдание «несмышлениша» — «неведомой зверушки» -человеческого младенца.

Существенны требования к *началу*, сформулированные М. Хайдеггером, которые в равной мере имеют отношение к истокам овладения языком и к истокам художественного творчества. Вопрос о доопытном уразумении языка осмыслен в свете высказываний Хайдеггера о том, что мы существуем прежде всего в языке и при языке. За этим следует парадоксальное утверждение: «Путь, стало быть, к нему не нужен. Да путь к нему притом еще и невозможен, если уж мы и без того там, куда он должен бы вести. Однако там ли мы?... Оказываемся ли мы без всякого нашего старания в близости языка? Или путь к языку как языку длиннейший из всех, какие можно помыслить?» [Хайдеггер 1993: 259]. Судя по тому, что происходит сегодня с русским языком, последнее утверждение бесспорно. Но об этом в другой раз. Сейчас же меня интересует самое начало как условие принятия младенцем материнского «дара речи».

Нас не должно смущать, что оба не осознают происходящее как дарение. Дарение души, заботы и слова, как и их принятие, есть непосредственные и основополагающие для будущего развития акты. М. Хайдеггер в контексте размышлений об истоках художественного творения писал: «Дарение и основопологание заключают внутри себя неопосредованность, присущую тому, что именуется началом. Однако неопосредованность начала, своеобразие скачка изнутри всего неопосредуемого, не исключает, а, напротив, включает в себя крайнюю длительность и неприметность, с которой готовится начало. Подлинное начало, как скачок, всегда есть вместе с тем за-скок вперед, а в таком за-скоке начало уже перескочило через грядущее, пусть и скрытое в тумане. Начало скрыто содержит в себе конец. В подлинном начале никогда не бывает примитивности начинающего. У примитивного нет будущего, поскольку в нем нет приносящего дары полагающего основу скачка и заскока вперед. Примитивное не способно давать ничего, кроме того, в плену чего находится оно само, ибо оно не содержит ничего иного. Начало же, напротив, всегда содержит в себе неизвестную полноту небывалой огромности, а это значит — спора со всем бывалым» [Хайдеггер 2008: 213]. Советую еще раз вчитаться в приведенные строки философа. Его мысль о начале имеет прямое отношение не только к психологии творчества, но и к психологии понимания, к психологии развития.

Иллюстрацией «за-скока вперед» может быть «про-брасывание смысла» при восприятии текста, о котором писал Г. Г. Гадамер: «Кто хочет понять текст, занят набрасыванием: как только в тексте появляется проблеск смысла, пользователь про-брасывает себе смысл ⟨...⟩ целого. ⟨...⟩ И понимание того, что «стоит» на бумаге, заключается, собственно говоря, в том, чтобы разрабатывать такую проекцию смысла, которая,



впрочем, постоянно пересматривается в зависимости от того, что получается при дальнейшем вникании в смысл» [Гадамер 1991: 75].

Поразительна мгновенность подобного «набрасывания» или «пробрасывания» смысла. Порой слово как воплощенный смысл молниеносно соединяет края пропасти между познающим и познаваемым [Флоренский 1990: 292].

Замечательно утверждение М. Хайдеггера о том, что начало скрыто содержит в себе конец. Это постоянный сюжет поэзии. Томас Элиот: *В моем начале мой конец... В моем конце — мое начало*. И если началом, при всей его огромности и таинственности, является уразумение слова, то оно же составляет конец: *От всего человека остается часть речи* (И. Бродский).

В ситуации мать–дитя акты дарения взаимны, они происходят в буберовско-бахтинском пространстве *Между Я — Ты*, в интериндивидуальном пространстве Л. С. Выготского или в пространстве совокупного действия Д. Б. Эльконина. Дары матери понятны. Но ведь и само дитя есть дар (Божий), благодарно принимаемый матерью. Что же это за таинственное, требующее крайне длительной и неприметной подготовки и тем не менее непосредственное начало? «Примитивные», «низшие», «биологические» функции, например «косные инстинкты и близорукие рефлексы» (А. А. Ухтомский), едва ли пригодны для такой роли. Не годится и самый легкий и поэтому самый распространенный ход (язык отказывается произносить) мысли, чтобы поместить истоки опыта, мысли, слова, сознания в мозг. Не зная о Н. Хомском, постулировавшем в 1957 г. наличие в мозгу врожденных синтаксических структур, Л. С. Выготский в 1932 г. следующим образом ответил ему: «...в мозгу и его функциях в натуралистическом плане нет и не может быть соответствующих речи структур, они возникают сверху — из психол[огических] структур (2 мозга, взаимодействующие через истор[ико]-культ[урную] среду). В слове — источник новых мозговых структур, а не все возможности операций со словом заложены в морфол[огической] структуре мозга” (запись “В афазии, шизофрении и других патологических изменениях...” , семейный архив). (...) Выготский ... меняет аспект рассмотрения психофизической проблемы: вместо старой дилеммы “тело — душа” он предлагает обратить внимание на другую: “Это страшно важно: речь / мышление как психо / физ[ическая] проблема” (“Symposium 4 декабря 1932 г.”)» [Завершнева 2007: 75—76].

Вдохновенно и мило на тему «слово и мозг» писал А. Ф. Лосев: «Слово есть (...) некоторый легкий и невидимый, воздушный организм, наделенный магической силой чего-то особенное значить, в какие-то особые глубины проникать и невидимо творить великие события. Эти неведомые и невидимые для непосредственного ощущения организмы летают почти мгновенно, для них (с точки зрения непосредственного восприя-



тия) как бы совсем не существует пространства. Они пробиваются в глубины нашего мозга, производят там небывалые реакции, и уже по одному этому есть что-то магическое в природе слова» [Лосев 1927: 68]. Видимо, такая магия противна сциентистской душе Н. Хомского (как и бесчисленным «локализаторам» сознания в нейронах мозга), поэтому он предпочел постулировать врожденность лингвистических структур. Все это еще цветочки по сравнению с «откровением», посетившим С. З. Аграновича и С. В. Березина, процитированным А. Г. Козинцевым в книге «Человек и смех» [Козинцев 2007: 81]. Авторы ассоциируют элементы Троицы с двумя полушариями мозга, соединенными мозолистым телом. Роль последнего играет Святой Дух. Вот уж действительно, «Археология сознания» — название книги, где был обнаружен этот перл. Это не подражание, а пародия на «Археологию знания» М. Фуко.

Рассмотрим действительную мысль, относящуюся к проблеме начала. Шпет, до формулирования требований Хайдеггера, предположил, что началом может быть интеллигибельная (от лат. *intelligibilis* — познаваемый) интуиция, т. е. постижение разумом. Не стану, вслед за Платоном и Кантом, утверждать, что такая интеллигибельная интуиция является сверхчувственной, но что она непосредственна — это несомненно. Интеллигибельная интуиция предшествует чувственной и интеллектуальной интуиции, затем она не исчезает, а становится как бы суперпозицией чувственной и интеллектуальной интуиции. При этом Шпет с сомнением относился к поискам первоначала посредством темных догадок о своем детстве. Феноменологический анализ сознания привел его к заключению о том, что независимо от уразумения, которому мы «научаемся», всегда несомненным остается наличие «способности» к нему. «Способность» к уразумению может иметь разные степени — от тупости до дара. Хуже или лучше интеллигибельная интуиция улавливает укорененный в бытии, в мире смысл. Деятельность, действия, равно как и слова, не звучат в бессмысленной пустоте. Шпет, ссылаясь на Аристотеля, говорит о соглашении, *consensus`e*, который не может рассматриваться как результат какого-то развития, а сам есть условие развития. Для объяснения такого *consensus`a* Шпет предлагает привлечь *единство рождения*: «Не только факт понимания речи, но в еще большей степени факт понимания в пределах рода, вплоть до самых неопределенных форм его, как механическое подражание, симпатия, вчувствование и прочее, суть только проявления этого единого, условливающего всякое общежитие, «уразумения», как функции *разума*» [Шпет 2005a: 173]. Вспомним Августина, который, добываясь понимания его взрослыми, действовал по «собственному разуму». Таким образом, Шпет считает уразумение естественной установкой, а не результатом припоминания, репрезентации, заученных или врожденных приемов понимания-уразумения. Шпет,



конечно, не отрицает учения, передачи, узнавания от других, он понимает и трудность установления начала именно презентативных моментов интеллигибельной интуиции, так как придется восходить или нисходить в сторону разного рода *умозаключений*: «Не о психологии идет речь, не о том, как “развивается” это воспринимание и понимание “передачи”, а о том чудесном, что само делает ее возможной, что имеет также свою психологическую сторону, но что должно быть усмотрено в своей сущности, потому что не трудно убедиться, что оно само только и делает сколько-нибудь осмысленными всякие психологические объяснения. Мы психологически сколько угодно можем говорить о взаимодействии индивидов, об общем духе и еще о чем угодно, но важно, что к сущности самого сознания принадлежит не только усматривать, но и *понимать, уразумевать усмотренное*. И это “уразумение” не есть только умозаключение, как не есть оно только и репрезентативная функция вообще, но и презентативная. Она, действительно, окрыляет предметы, одушевляет их, и мы, действительно, можем говорить об особой группе предметов, к сущности которых относится *быть уразумеваемыми*» [Шпет 2005а: 172—173]. Этот же мотив встречается в значительно более поздних размышлениях М. Хайдеггера о сознании: «Сознание есть со-представленность предметной сферы вместе с представляющим человеком в круге им же обеспечиваемого представления. Все присутствующее получает от сознания смысл и образ своего присутствия, а именно презентности внутри *representatio*» [Хайдеггер 1993: 60—61]. Интуиция как бы помогает сознанию вырывать непосредственное из нагромождений опосредованного, что оказывается достаточно трудным делом. На важности презентативности при обсуждении «проблемы начала» настаивал Дж. Брунер.

Итак, первоначало связано с единством рождения и названо чудесным. Нельзя ли таким чудесным считать второе рождение, которое само по себе есть творчество. Б. Пастернак ввел очень тонкое различие между продолжением рода и продолжением *образа* рода: «...страсти, достаточной для продолжения рода, для творчества недостаточно... оно нуждается в страсти, преобразующейся для продолжения *образа* рода. То есть в такой страсти, которая внутренне подобна новому обетованью» [Пастернак 1985, 2: 203]. Создание образа рода есть дело культурно-историческое, есть создание Большой памяти рода. (О втором рождении и о рождении рода см.: [Бахтин 1996—2003, 1: 238—239]; [Бахтин 1993: 252—262].)

Примерно в те же годы, что и Г. Г. Шпет, размышлял об интуиции как о начале А. А. Ухтомский: «“Интуицией” мы называем именно ту, быстро убегающую мысль в ее естественном состоянии, которая пробегает еще до слов. Она всегда в нас первая. Дальнейший ход нашей работы в том, чтобы воплотить, отпрепарировать эту интуитивную мысль, неизвестно откуда пришедшую и куда-то уходящую, почти всегда мудрую “мудро-



стью кошки”, — в медлительные и инертные символы речи с ее “логикой”, “аргументацией”, “сознательной оценкой” <...> Смысл же и мудрость не в логике, не в аргументации, не в дальнейшем ее истолковании, а в той досознательной опытности, приметливости, в той игре доминант, которыми наделило нас предание рода! <...> Какое удивительное наследие предков с их страданиями, трудом, исканиями и смертью!» [Ухтомский 2008: 240—241].

Конечно, хорошо бы еще понять, что такое род? Приведу вырванное из историко-философского контекста патетическое рассуждение Бибикина на эту тему: «Родов в природе не существует и никогда не будет существовать, потому что никогда не будет так, чтобы было то, что уже не состоялось; и все равно роды существуют в большей мере, чем виды и индивиды. Роды раньше индивидов. Индивиды рождаются потому, что есть — род, но роды не рождаются потому, что есть индивиды, и никакое количество индивидов не родит рода. Чтобы родился род (идея), нужно рождение, неизвестное природе. Когда рождается человек, человеческий род не рождается, рождается индивид; чтобы в этом индивиде восстановился человек в своем существе, т. е. роде, т. е. идее, нужны неведомые и невысказанные вторые роды, невозможные по природе, но совершенно необходимые, чтобы человек вообще существовал, впервые начал существовать как таковой, иначе будут только бесконечные безродные люди. <...> Где же род? Ответ Платона: род — это идея. Идея нигде не открывается, кроме как в родах. Род, идея открывается и присутствует только в меру успеха (удачи) второго, невысказанного, необычного рождения, которое одновременно и роды. Идея это род потому, что она начало, делающее индивид индивидом» [Бибикин 1993: 257—258]. Рожденный индивид должен быть готов и способен узнать, понять и принять эту идею.

Положения Шпета об интеллигибельной интуиции непосредственно адресованы психологии. Он ведет нас за пределы слова, образа, действия, даже культуры и духа, к первоначальному условию их понимания и в качестве такого условия выдвигает наличие разума, интеллигибельной интуиции, в которой еще не обособились чувственность и интеллект. Такая интуиция тоже гетерогенна, однако говорить о ее гетерогенезе уже не приходится, поскольку она сама есть начало и условие дальнейшего развития. Точнее, видимо, говорить нужно не только о гетерогенности, а и об избыточности степеней свободы, подобной той, которыми обладают кинематические цепи нашего телесного организма. Избыточность характерна и для высших психических функций, и для духовного организма в целом: *Нам союзно лишь то, что избыточно...* — говорил О. Мандельштам. В «начале» соединены два вида избыточности: избыток недостатка и избыток возможностей, которыми если и обладают, то в значительно меньшей степени инстинкты, рефлексy или «натуральные»





психические функции. Человеку же дан *пространства внутренний избыток*, благодаря которому может быть *Взят в руки целый мир, как яблоко простое*. Такой избыток дан и младенцу.

Не знаю, кому принадлежит интуиция назвать человека *homo sapiens*, но Шпет, Ухтомский, Биbihин клонят именно в эту сторону. Видимо, человек действительно создавался с умом и им же наделен с рождения. Философ Н. Н. Страхов в XIX веке говорил о простоте и чистоте младенца, посрамляющей мудрость мудрых и разум разумных! Иное дело, что происходит с умом после того, как устами младенца перестает глаголить истина. Это зависит не только от него, но и от социальной ситуации его дальнейшей жизни, которой Шпет, конечно, не пренебрегает: «Феноменологический анализ охватывает собою всякое психологическое разделение и держит под собою это чудесное единение индивидов как один из “актов”, наряду со множеством других, для него нет “одиночных тюрем” (...) *Абсолютное социальное одиночество, “одиночная камера” есть удел не индивида как такового, а только сумасшедшего*; утратить способность интеллигибельной интуиции, уразумения, даже при полном совершенстве интуиций опытной и идеальной, — значит сойти с ума, — единственный путь выхода из социального единения» [Шпет 2005а: 173].

Перед Шпетом не стояла конкретная психологическая проблема, подобная той, которая обсуждается здесь. Его волновало бытие познания вообще, а не какой-либо вид познания, например, научное или обыденное, логическое или алогическое. Он говорил, что так неограниченно поставить вопрос о познании в самом бытии его и в сущности этого бытия может только психология: «В этом вопросе психология дает эмпирический коррелят феноменологического исследования, так можно представить еще некоторую идеальную психологию, онтологию духа, которая дает идеальный коррелят феноменологического исследования, но ничего третьего мы не найдем, что стало бы в основание самой феноменологии для изучения предмета в его абсолютной чистоте» [Шпет 2005а: 119]. Психологию на путь изучения онтологии духа в начале XX века пытался поставить А. А. Ухтомский, сформулировавший дерзкий замысел изучения физиологии человеческого духа. Будем справедливы и признаем, что кое-что на этом пути психологии удалось достичь. Размышления Шпета об интеллигибельной интуиции, которые приведены выше, взяты из его книги «Явление и смысл», изданной впервые в 1914 г. Трудно сказать, насколько Шпета удовлетворило бы состояние современной психологии, в том числе и входящей в моду феноменологической психологии. Можно ли сказать, что психология уже стала онтологией духа? До сих пор это для нее, как и для развивающейся феноменологической психологии, все еще вызов, принятый пока только современным психоанализмом.





Признание Шпетом интеллигибельной интуиции в качестве первоначала любого познания можно рассматривать как прототип или аспект позднее сформулированного наукой весьма претенциозного антропного принципа организации Вселенной. Аргументация Шпета полезна и для понимания позднее выдвинутого им главного принципа познания, в качестве которого у Шпета выступает слово. Его принятие, как и непосредственное восприятие мира, уже подготовлено наличием способности к интеллигибельной интуиции, проявляющей себя по отношению к презентации, а не к репрезентации.

В интересующем нас контексте интересны, созвучные Шпету, рассуждения Хайдеггера о понятности бытия. Он приводит соответствующее высказывание Фомы Аквинского: «Некая понятность бытия уже входит в наше восприятие сущего». Хайдеггер вводит термин «бытийная понятливость», подчеркивая: «Эта усредненная и смутная понятность бытия есть факт». Соответственно, хотя понятность — это еще не осмысленность, все же нам некоторым образом доступен и смысл [Хайдеггер 2003: 19—21]. Присутствие в мире Хайдеггер определяет как заботу. Он рассматривает ее как исходную структурную целостность, лежащую «экзистенциально-априорно “до” всякого присутствия, т. е. всегда уже во всяком фактическом “поведении” и “положении” такового. Ее феномен поэтому никоим образом не выражает приоритета “практического” перед теоретическим. (...) Не удастся также попытка возвести феномен заботы в его сущностно неразрывной целостности к особым актам или порывам наподобие воли и желания или стремления и влечения, соответственно его из них “построить” (...) Забота онтологически “раньше” названных феноменов, которые конечно всегда в известных границах могут быть адекватно “описаны”, без того чтобы обязательно видеть или вообще хотя бы узнавать их полный онтологический горизонт» [Там же: 223—224].

Как мы видели, названные Хайдеггером феномены и многие другие опробывались психологами на роль доэмпирического начала или на роль исходной единицы анализа психики. Подобные попытки предпринимали и психоаналитики, «назначавшие» на такую роль преимущественно эмоциональные состояния: удовольствие, влечение, фрустрацию, переживание и пр. В версии Хайдеггера, как бы ее ни называть — присутствие или забота, существенно подчеркивание ее неразрывной целостности, модусов бытия в мире и забегания вперед. Бытие присутствия означает: вперед-себя-уже-бытие-в-мире. Благодаря этому «вперед», при всей структурной целостности присутствия и заботы они разомкнуты: вперед-а-д-и-ч-е-го, что означает онтологическое предшествование способности и умения быть в мире. М. К. Мамардашвили добавил бы к умению быть усилие быть как условие бытия в культуре.



В этом же направлении шли поиски доопытного начала у В. В. Биbihина: «Порог логике и рациональному дискурсу всех определеннее указал Аристотель. Их место — промежуток между первыми началами и последней подробностью вещей. К началам можно прикоснуться не рассудком, а «умным чувством». Это прикосновение задевает прикасающегося. Ум поглощается умопостигаемым, тонет в нем, превращается в него и уже не принадлежит себе, мало что не распоряжается собой. Встреча с первыми началами не проходит гладко. Мы хотели бы их схватить, но они захватывают нас» [Биbihин 1993: 93—94]. Несмотря на осознание трудностей встречи с первыми началами, Биbihин все же делает в их сторону указательные жесты. Он не случайно говорит о них во множественном числе, но не разъединяет, а соединяет их в некоторое первичное интегральное единство: *могу — мыслю — понимаю*, — утверждая, что такое единство не столько свойство человека, сколько его существо. Человек — это *Открытое Миру Могу*, а *могу*, в свою очередь, — это потенциал действия. Реальная, материальная возможность выбора, которая предшествует смыслу и воле. Поэтому-то человек действительно *возможное* существо, имеющее альтернативу: «Всякая фигура смысла “воспринимается” или “по-нимается”, а не овладевает лишь им, в свете своей альтернативы, заранее присутствующей как возможность другого поведения... Понимание есть всегда восприятие, т. е. акт допущения, доверия, принятия данной возможности с исключением другой» [Биbihин 2007: 222—226]. В комментарии к своему тексту автор пишет: «Буриданов осел. Да это и есть естественное состояние человека. Поскольку все может, всему открыт. Естественное» [Там же: 230]. В. В. Биbihин, как и Г. Г. Шпет, считает, что состояние *могу*, возможность понимания и альтернативы присущи человеку как родовому существу. В его размышлениях открытое *могу* неотделимо от принимающего понимания или понимающего принятия, понимающей любви.

К близким по смыслу идеям пришел С. Л. Рубинштейн, изменивший свою ставшую классической формулу: внешние условия действуют, преломляясь через действие внутренних условий. В посмертно изданной книге «Человек и мир» мы читаем: «...строго говоря, внутренние условия выступают как причины (проблема саморазвития, самодвижения, движущие силы развития, источники развития находятся в самом процессе развития как его внутренние причины), а внешние причины выступают как условия, как обстоятельства» [Рубинштейн 1973: 290]. Этой позиции соответствует и его характеристика любви как первой острейшей потребности человека. Конечно, даже открытое *могу* и такая любовь не всеильны: «Реальностью является недостаточность человеческого хотения, вина человека, в себе самой содержащая свою кару» [Карсавин 2007: 505].



Выше шла речь о пире опосредования. У В. В. Бибихина есть гимн непосредственному первому взгляду: «Ницше неправ: верен все-таки как раз первый взгляд, «понимающий» без понимания, видящий смысл — без явственного смысла, набрасывающий мир без устройства. Мир опережает, он *первое видимое*, все, что видимо, видимо в нем» [Бибихин 2007: 192]. Здесь Бибихин ссылается на Хайдеггера. Такое понимание мира Бибихин называет *принимающим пониманием*, *бытийным пониманием*, *понимающей любовью*. Принимающее понимание представляет собой способность вместить событие мира в себе. В том числе и без, и до его понимания.

Бибихин исходит из того, что вещи обращены к нам как вести прежде, чем мы начнем их опознавать и познавать. Мы вновь сталкиваемся с мыслью Шпета о предшествовании презентации. Понимание — это такое *умею* и *могу*, которое заранее согласно с тем, что вещи не просто имеют право, но должны быть для меня самими собой. Не стану воспроизводить этимологические изыскания Бибихина, свидетельствующие о переплетении значений и смыслов, слов *могу* — *мыслю* — *понимаю*. Ограничусь тем, что в латинском *mens* и английском *mind* завязаны языком в одно ум, понимание, принятие, привязанность [Бибихин 1993: 78—85]. Другими словами, Бибихин понимал каждое из них как гетерогенное образование, недефференцированное единство. Поэтому, в каком-то смысле, ему было безразлично, называть ли начало *могу*, *мыслю* или *понимаю*. После экскурса в философию Парменида и Плотина он заключает: «Мысль и бытие действуют без того, чтобы мы их воспринимали. Парадокса здесь нет. Человеческий младенец мыслит и существует, но сознания, в смысле отражения, констатации, фиксации этого, у него нет» [Бибихин 1993: 268]. Возможно, и Флоренский увидел в глазах своего двухмесячного сына не сознание, а мысль. Идея того, что действие и мысль — одно, восходит к Пармениду. Ребенок понимает мир, конечно, не в гносеологическом смысле знания его устройства, а в смысле умения быть в нем. Естественно, что в таком «начале» огромную роль играет эмоциональная составляющая. У А. С. Пушкина мы встречаем «симпатическое волнение», у Г. Г. Шпета — «симпатическое понимание», у М. М. Бахтина — «сочувственное понимание». Такие высказывания отвечают убеждению П. А. Флоренского в том, что в основе познания лежит любовь. Однако не все так благостно. Психоаналитик В. Бюн [Бюн 2008] рассматривает Знание как эмоциональное переживание наравне с Любовью и Ненавистью. Знание берет начало во фрустрации, порожденной переживанием незнаемого (см. также: [Зинченко А. В. 2009]).

Итак, начальная интуиция столь же познавательна, сколь и эмоциональна. К единству действия и мысли нужно добавить декартовское: действие и страсть — одно. Подобное изначальное единство действия, мысли и страсти больше, чем гетерогенность. Оно вносит свой вклад в



становление и развитие эриксоновского базового чувства доверия к миру, а затем и всей эмоциональной сферы человека. Идущая от Спинозы идея Л. С. Выготского о единстве аффекта и интеллекта справедлива для всех стадий человеческого развития. Такое единство может принимать различные формы, подобные пушкинскому *союзу ума и фурий* или цветаевскому *союзу души и глагола*... Нерасчлененное изначальное единство действия, мысли и страсти лежит в основе иллюзии всемогущества (омнипотентности), возникновение которой Д. Винникот относит к младенческому возрасту. Можно только радоваться, что она далеко не у всех реализуется в полной мере. Но сохранность ее в облегченной форме *могу* — представляет собой существенное условие развития человека.

Строго говоря, утверждение о наличии доопытной готовности, будь она шпетовской интеллигентной интуицией, хайдеггеровской заботой или бибахинскими началами (*могу — мыслю — понимаю*), до ее актуализации остается гипотезой. В ситуациях сенсорной изоляции животного или коммуникативной депривации ребенка «начало» не имеет будущего. Доопытная готовность есть феномен, а феномен — это сущность, полностью представленная своей материей, говорил М. К. Мамардашвили. Поэтому точнее говорить о вплетенности доопытной готовности в «ткань» первичного опыта, который внешнему наблюдателю предстает как опыт сенсомоторный. Недостаточность такого видения опыта ощущалась давно. Ж. Пиаже назвал его сенсомоторным интеллектом. А. В. Запорожец говорил, что движения человека являются умными не потому, что ими руководит некий внешний по отношению к ним интеллект. Аналогично у Г. Г. Шпета: движение — не простая геометрическая кинема, оно существенно динамично. Мы имеем дело с движением живым, целесообразным и намеренным. М. М. Бахтин говорил, что движение обладает чувством порождающей активности.

Начиная с 20-х годов XX века наука преодолевает механические трактовки живого движения или «абстракцию простого движения» (Ф. Е. Василюк). В исследованиях Н. А. Бернштейна, А. В. Запорожца, М. И. Лисиной, Н. Д. Гордеевой экспериментально показано, что живое движение не только реактивно, эволюционирует и инволюционирует. Оно к тому же обладает биодинамической и чувственной тканью, поэтому оно чувствительно к смыслу ситуации и возможностям действия в ней. Как говорил Г. Г. Шпет, оно и само очувствует лицо и «душу». В нем соединены все «три цвета времени» — настоящее, прошлое и будущее, что позволяет его рассматривать как элементарную, виртуальную единицу вечности. Говорилось и о том, что сравнение показаний чувствительности движения к смыслу ситуации и чувствительности к адекватности исполнения порождает феномен непосредственной медиаторами-артефактами фоновой рефлексии. Подобная зачаточная рефлексия, возникающая вну-



три различных форм активности, способствует выделению себя из ситуации в качестве ее актора. Это дало мне основания говорить о наличии бытийного слоя сознания, образуемого благодаря взаимодействию биодинамической ткани движения и чувственной ткани образа.

П. А. Флоренский и А. Ф. Лосев говорили о магии слова. Учитывая сказанное о живом движении, с не меньшим основанием мы можем говорить о чуде, тайне и магии живого движения. Знатоки и любители балета легко со мной согласятся. Сказанное о движении тела, разумеется, в полной мере относится и к движениям речедвигательного аппарата. Наличие и значение для порождения речи артикуляционного чувства подчеркивалось В. Гумбольдтом и изучалось Н. И. Жинкиным. М. М. Бахтин характеризовал артикуляционное чувство как «фокус чувствуемой активности порождения» высказывания — активности, возвращающей высказывающегося к себе самому, к своему действующему порождающему единству [Бахтин 1996—2003, 1: 217—218]. Живое движение, таким образом, не является внешним по отношению к психике. Оно и есть психика, во всяком случае, ее душа! С. Л. Рубинштейн был прав, назвав действие исходной единицей анализа, «клеточкой» психики, которая содержит в себе зачатки всех элементов психологии.

Итак, мы вновь пришли к «началу», но теперь уже не «сверху», а «снизу» — от беглого экскурса в анализ живого движения, представляющего собой фундамент психики, ее живую онтологию. Любой путь к «началу» заставляет заключить, что оно не является ни низшим, ни примитивным, а представляет собой целостную интегральность, хотя и интегральность, но первоначальную и далеко не высшую. Здесь мы не должны поддаваться гипнозу слова «интегральность», подобно тому, как уже перестаем поддаваться магии слов «интериоризация» и «экстериоризация».

Парадокс развития состоит в том, что оно идет не по линии развития этой первичной интегральности, а по линии ее преодоления и даже борьбы с ней. Для того чтобы развить движения руки, нужно прежде затормозить «интегральный» хватательный рефлекс. (Правда, наблюдения показывают, что он не тормозится полностью, а по-своему развивается и со временем приобретает разные формы: от грубых до весьма изощренных.) В развитии психики происходит подобное тому, что замечательно описал Н. А. Бернштейн относительно функций нервной системы как целого и путей ее развития. Это тем более важно, что, в отличие от большинства физиологов, он в своих размышлениях опирался на данные Л. С. Выготского и других психологов об онтогенезе психических образований: «Развитие живого существа не было бы развитием, а механическим, мертвенным изменением его под непрерывным потоком воздействий окружающей среды, если бы оно не определялось, кроме текущих



воздействий, еще и всей предыдущей историей и его вида. Развитие тем и отличается от пассивного изменения, что оно складывается исторически, и его история является одной из определяющих его причин (...) Ведь история, не сохранившая никаких следов, — это уже не история» [Бернштейн 2003: 204—205]. Такие следы Бернштейн, вслед за Р. Семоном, называет «сохраняющим началом», или мнемой, и соглашается с ним, что сближение между собой родовых и видовых проявлений мнемой содержит в себе нечто большее нежели простую аналогию [Там же: 297]. В терминологии М. М. Бахтина, это Большая память рода. Весьма существенны размышления Н. А. Бернштейна о том, что «сохраняющее начало» не только сохраняет историю, но и сохраняется само: «Взрослая психика не конструируется из элементов, содержащихся в детской, а развивается как нечто качественно иное на основе того, что имело место в раннем детстве, и, развиваясь, не истребляет своих предшественников, а частью видоизменяет их, частью сдвигает их в энграфический запас» [Там же: 216], т. е. в запас памяти. Это близко к тому, что Выготский говорил об интеллектуализации психических (опустим слово «низших») функций.

Обратимся к тому, как Н. А. Бернштейн рассматривал судьбу интегрального. Его размышления о нем в равной степени относятся к физиологии и психологии. Он оспаривает «армаду авторитетов», включая Ч. Шеррингтона и И. П. Павлова, утверждавших, что нервная система играет интегрирующую (объединяющую) роль. В интегрировании и объединении может нуждаться только то, что само по себе не интегрально и не едино — чего о нервной системе и ее отправлениях сказать никак нельзя. Но эта интегрирующая функция, продолжает Бернштейн, может быть, и существует у нервной системы, но только как одна из самых древних, первоначальных функций во всем ее филогенезе, которая может быть возглавляющей только на самых ранних ступенях эволюционного процесса. А более новые отправления нервной системы протекают на основе этой первичной интегральности, но протекают как *борьба с нею*, как преодоление этой доисторической генерализации [Там же: 318].

Бернштейн достаточно категоричен: «(...) *деятельность современной нам нервной системы высокоорганизованного позвоночного — не интеграция, а борьба с первичной интегральностью*. Можно, пожалуй, сказать, что нервной системе присуща не интегрирующая, а интегрировавшая функция. Необходимо заметить, что формы борьбы с древней интегральностью могут быть чрезвычайно разнообразными и, (...) видимо, реже проявляются в виде анализа (расчленения), нежели в виде вычленения, оформления отдельной части на фоне создания оформленных подсовокупностей. Как морфологическое развитие многоклеточного организма совершается не по линии интеграции, а по линии дивергенции (расхождения) структурных форм его элементов, заострения качественных разли-



чий между ними и вычленения организованных подсистем — *органов*, так и генез нервного процесса есть постепенное повышение дифференциации (мы видели это хотя бы на примере онтогенеза психических образований) и вычленение организованных, структурированных *действий* из льющегося сквозь нервную систему первоначального неделимого (интегрального) потока» [Бернштейн 2003: 318]. Продолжу изложение логики Н. А. Бернштейна относительно вычленения из нервного потока структурированных действий: «В наинижем плане этот процесс дает вычленение рефлексов, в наивысшем — оформление сложнейших психологических и идеологических структур. Рефлекс — не сумма рефлексиков, деци- и миллирефлексов, скомпонованных в одно целое благодаря вмешательству интеграции... В то же время рефлекс не есть и слагаемое, суммирование которого с ему подобными может дать (с помощью интеграции) действия любых уровней качественной сложности; эти высокоорганизованные действия, в свою очередь, не гекто- и не килорефлексы» [Там же].

Буквально то же самое Шпет писал в «Эстетических фрагментах» о создании художественных произведений: «Мастер, артист, художник, поэт — дробят. Их путь — от единичности к единственности. Долой синтезы, объединения, единства! Да здравствует разъединение, дифференциация, разброд!» [Шпет 2007: 180]. И далее: «Дифференциация — новое рождение и рост, центростремительность до пресыщения, до напряженности, не выдерживающей сжатия внутренних сил, и разрешающейся в систему новых центров, отталкивающих друг от друга, самостоятельно способных к новым конденсациям и к новым дифференциациям. Сперва — концентрация жизни. Затем разметывание кругов: разлетаются каждый со своим центром, хранящим в себе только воспоминание о некогда общем, едином пра-центре» [Там же: 188].

Разумеется, Шпет пишет не только о дроблении, дифференциации, но и о модификации, объединении, преобразении, новом рождении и росте. Именно поэтому он привлекает понятие внутренней формы слова к анализу творчества. Подчеркивая роль идеала, тропа, слова-образа, идеи в создании художественного произведения, Шпет разъясняет: «Искусство начинается с того, что подлежащее изображению подвергается преобразованию согласно этой идее, включаемой, вдыхаемой внутрь самого изображаемого. Внутренне заключенная в нем, она с первого момента, с первого толчка *отрешения* сама руководит преобразованием его в художественно оформленное, ибо она и есть та самодовлеющая цель, осуществление которой по внутренним художественным формам есть само свободное художественное творчество. Без усмотрения этой идеи художественное отрешение немислимо, опять оно было бы просто мечтательностью и галлюцинацией» [Там же: 444]. Усмотрение идеи — эта та же





интеллигибельная интуиция, но уже не доопытная, а, так сказать, умудренная опытом. Если учесть, что доопытная интеллигибельная интуиция — это тот же за-скок вперед и, согласно Шпету, обладает еще и модусом энтелехии, то окажется, что она подобна хайдеггеровским «заботе» и «бытийному пониманию».

Идея дифференциации высказывалась А. Бергсоном по отношению к жизненному порыву, который до своей актуализации представляет собой некоторое виртуальное образование. Ж. Делёз комментирует это следующим образом: «⟨...⟩ эволюция совершается в [переходе] от виртуального к актуальностям. Эволюция — это актуализация, актуализация — это творчество ⟨...⟩ Вариации вступают не в отношения ассоциации и дополнения, а, напротив, в отношения диссоциации или деления. Следовательно, они подразумевают виртуальность, актуализирующуюся согласно линиям расхождения; так что эволюция движется не от одного актуального термина к другому актуальному термину в гомогенной однолинейной серии, а от виртуального термина к гетерогенным терминам, которые актуализируют виртуальный термин вдоль некой разветвленной серии» [Делёз 2001: 308—309]. Жизненный порыв тоже есть актуализация виртуального, дифференцируясь вплоть до конкретной линии человека, он обретает самосознание [Там же: 322]. Делёз не более персонифицирует жизненный порыв, чем А. Н. Северцов в 1922 г. персонифицировал психику, т. е. тоже нечто виртуальное, объявив ее фактором эволюции. Равным образом и сознание является фактором живого движения (или мертвого стояния) истории.

Итак, путь от сохраняющего интегрального начала, будь оно физиологическим, психологическим или художественным, является общим. Это путь его амплификации и последующего вычленения, дифференциации отдельных функций, а затем формирования специализированных центров, динамических функциональных органов индивида и обеспечивающих их работу функциональных органов нервной системы. В результате вычленения и дифференциации, происходящих в ходе развития индивида, происходит относительная автономизация действия, образа, слова, мысли, аффекта, и речь уже идет не об их интеграции, а о союзе, единении, координации, субординации, синхронизации, пуле и других путях, обеспечивающих необходимое взаимодействие автономизировавшихся подсистем. Действительная проблема состоит в том, чтобы понять, как множество, например, свободных моторных, эмоциональных и когнитивных систем успешно координируют свою работу. Они разделяют между собой не только функции, но ответственность за их выполнение. Мелочное, а тем более грубое вмешательство в их работу «вертикали управления» лишь затрудняет достижение требуемого результата. При неловком движении болит ведь поврежденная нога, а не голова. А. А. Ухтомский в свое время





заметил, что судьба реакции (поведенческого акта) решается не на станции отправления, а на станции назначения. Как говорится, дурная голова ногам покоя не дает.

Подведем некоторые итоги. Непосредственное, интегральное, сохраняющее начало, представляющее собой целостность «душевного интеграла», есть необходимое условие усвоения языка, приобретения опыта, различных форм деятельности, культуры в целом. Сказанное может восприниматься как телеологическая, преформистская идея, но я не имею в виду некоего врожденного психологического гомункулюса. Как говорилось ранее, это скорее predisposition развития, наличие которой обеспечивается, как предполагали Г. Г. Шпет, А. А. Ухтомский, М. Хайдеггер, Н. А. Бернштейн, В. В. Библихин, «единством рождения», принадлежностью к человеческому роду. Такая интегральная активность дает ребенку возможность взаимодействовать с миром — это взаимодействие, конечно, должно быть опосредовано его заботливыми воспитателями — принимать мир в себя, и благодаря им же «понимать» его и их. Условием продвижения по этому пути является проникающее в душу ребенка слово, которое обеспечивает неправдоподобно быструю дифференциацию исходной доопытной готовности в то, что мы называем нашим внутренним миром.

Иначе говоря, на базе непосредственного начала строятся многообразные формы опосредования, вступают в свои права медиаторы-артефакты: знак, слово, смысл, символ, миф и др. Сознание индивида загромаждают опосредованные ими знания и состояния. Сложность внутреннего мира человека начинает превосходить сложность внешнего мира. Поэты мечтают о *неслыханной простоте*, которая *всего нужнее людям*, и сожалеют, что *сложное понятней им*. Спасибо, что Б. Пастернак и его собратья по цеху *ее не утаивают*. Интуиция играет не меньшую роль в понимании человеком собственного, внутреннего мира, чем мира внешнего. Но теперь уже это не только первичная, исходная интеллигибельная интуиция, а ее изменившиеся и развившиеся формы чувственной и интеллектуальной (идеальной) интуиции, вобравшие в себя опыт опосредования. Чувственная и интеллектуальная интуиция сохраняют, несут в себе черты непосредственной интеллигибельной интуиции, благодаря чему человек, если он умный, преодолевает надолбы и рвы опосредованного и возвращается к реальному миру. Разумеется, это не просто. Например, К. Маркс писал в письме одному из своих соратников, что любые абстракции даются ему очень легко, а простейшая техническая реальность дается труднее, чем самому большому тупице. Удивительно, что, обладая такой здоровой самооценкой, он не ограничился «Капиталом», а написал еще и «Манифест», имеющий непосредственное отношение к социотехнической реальности. Этот пример показывает, насколько важно, при всей дифференциации душевной жизни и ее сложности, сохранение способ-



ности к непосредственному восприятию презентированного нам мира, будь этот мир внешним или внутренним. Возникает вопрос: не приводит ли подобная трактовка «начал» к интуитивизму? Г. Г. Шпет отвергает такое предположение: он, ссылаясь на Гегеля, характеризует интуицию именно как начало, условие, но не как метод. За интуицией должна следовать дискурсия.

Выше приводилось положение М. Хайдеггера, что подлинное начало всегда есть за-скок вперед. В нем слиты память рода, настоящее и альтернативное будущее. В терминологии А. А. Ухтомского, это активный хроно-топ. Такое же свойство сохраняют и другие, возникающие позднее формы чувственной и интеллектуальной интуиции. Результатом интуиции или инсайта всегда является новый образ реальности. Ухтомский рассматривал образ и мысль как гипотетический проект реальности. Их «проективный характер происходит оттого, что мои образы и представления всегда имеют практическое значение, — они имеют в виду ту или иную деятельность и воздействие на реальность с моей стороны, то или иное взаимодействие с реальностью» [Ухтомский 2008: 191]. Н. А. Бернштейн говорил об этом же в терминах *Ist wert* и *Soll wert* — что есть и что должно быть — как о характерных чертах образа ситуации. Значит, инсайт всегда есть и форсайт (*foresight*), он содержит в себе потребное будущее. Вспомним, согласно Бл. Августину, только через напряжение действия будущее может стать настоящим. (Непотребное будущее приходит само.) Интуиция или инсайт (вместе с форсайтом), если характеризовать время в пространственных категориях, есть «карта-обозрение», временная перспектива, которая должна быть преобразована в траекторию движения, в «карту-путь» или в «дорожную карту». Такое преобразование уже требует дискурсии как метода достижения цели. Естественно, что бывают ситуации, когда интуиция, минуя дискурсию, сливается с действием, что характерно, например, для поступка. Не буду воспроизводить замечательный бахтинский сюжет о «поступающем мышлении» и «жизни-поступлении». Отмечу лишь, что непосредственность в отношениях между людьми не менее важна, чем непосредственность восприятия мира.

Соотношение непосредственного и опосредованного — это новый сюжет культурно-исторической психологии, но не новый для философии и философской психологии, которые рассматривали непосредственность как непрерывное свойство интуиции. Интеллектуальная интуиция непосредственна, легка, импрессионистична, панорамна. Она — награда за трудную, скрупулезную, детальную работу дискурсивного интеллекта. Эмоциональные предчувствия, предшествующие интуитивным актам, и эмоциональные всплески, сопровождающие их, вдохновляют на продолжение такой работы. Подобную вдохновляющую роль играет и интеллигивная интуиция.



Выше читатель встретился с возражениями против трактовки интеллигибельной интуиции, принимающего, бытийного понимания как натуральных психических функций. Такие возражения остаются в силе, поскольку под натуральностью в культурно-исторической психологии подразумевается низшее, не-культурное, нечто почти недо-человеческое, которое должно быть окультурено. Если же согласиться с приведенной выше аргументацией о невероятном богатстве «начала» и с тем, что мы обязаны такому богатству «единством рождения», принадлежностью к человеческому роду, то оно для человеческого существа вполне естественно. И еще не известно, что выше: интуиция по отношению к презентированному миру, или интуиция по отношению к его постпрезентациям, построенным благодаря различным формам опосредования. Моя претензия относится не к термину «натуральное», а к его трактовке. Человеческое натуральное является по своему происхождению культурным, что, разумеется, не освобождает человека от овладения культурой, ядром которой является слово. Слово, понимаемое во всем богатстве его внешних и внутренних форм, есть Глагол — Логос — Голос — Диалог — Жизнь, т. е. и слово, и дело, и образ, и чувство, и мысль, и личность.

Благодаря доопытной готовности, слово вместе с миром принимается в себя младенцем и становится новым началом культурного и духовного развития. Оно же оказывается концом и венцом развития. Выготский был прав, говоря, что слово венчает дело. Хорошо бы оно оставалось шире и содержательнее sms-ки!

## ГЛАВА 14

### ВЫСКАЗЫВАНИЕ И МОЛЧАНИЕ

*Служенье муз не терпит суеты.*

И. Бродский

Перед тем, как перейти к заключительным главам книги, посвященным гипотезе о возможном механизме творческого акта, предлагаю читателю отдохнуть от слова и помолчать вместе с поэтами и писателями.

Жизнь и творчество — это высказывание, понимаемое в самом широком смысле слова. Хотя поэты, ценящие слово, мечтают о том, чтобы можно было *сказаться душой без слова*. Многие люди, весьма далекие от поэзии, понимают, что слово — серебро, а молчание — золото. Молчание — это *шепот прежде губ* у человека уже овладевшего словом, речью. В чем же ценность молчания?

*Привет вам дерзнувшие отвечать  
в сомненье, в неутомимом потоке,  
уста, умеющие молчать.*

Р. М. Рильке

Есть и уста, не умеющие молчать:

*Губ шевелящихся отнять вы не могли.*

О. Мандельштам

Хотя поэт понимает:

*Видно даром не проходит шевеленье этих губ...*

То же встречаем у его современницы — А. Ахматовой:

*Осуждены — и это знаем сами —  
Мы расточать, а не копить...*



В этом пространстве *между* умением и не умением молчать заключены семантика, философия, психология, практика и тайна молчания, о котором науке известно менее, чем о слове. Впрочем, не следует обольщаться, ведь и в слове есть свои тайны, несмотря на богатейшие традиции его изучения:

*Бесконечный цикл от идеи к поступку,  
Бесконечные поиски и открытия  
Дают знание движенья, но не покоя;  
Знание речи, но не безмолвья,  
Знание слов и незнание Слова.*

Т. Элиот

Более пристальное взглядывание в молчание поможет лучше понять слово. Они невозможны друг без друга, говоря вошедшим в моду старым термином, они синергичны, и их нужно рассматривать совместно. Такое рассмотрение началось не сегодня: «Словотворчество есть взрыв языкового молчания глухонемых пластов языка. Заменяв в старом слове один звук другим, мы сразу создаем путь из одной долины языка в другую и, как путейцы, пролагаем пути сообщения в стране слов через хребты языкового молчания... Самовитое слово отрешается от призраков данной бытовой обстановки и на смену самоочевидной лжи строит звездные сумерки» (В. Хлебников — цит. по: [Рабинович 2005: 49]). Сказано хотя слишком вычурно, но верно. Хлебников как будто следовал правилу И. Бродского, прибавляя к правде элемент Искусства, которым будет руководствоваться и автор настоящего текста.

Примером замены в старом слове одной буквы служит замечательное слово Хлебникова *творяне* — это другая долина языка, по сравнению с исходным — *дворяне*. *Творяне* — и в самом деле *самовитое слово* (от: само слово), т. е. самодостаточное, осмысленное, весомое, не лживое слово. Слово творимое, и оно же, — по мысли Хлебникова, — творящее. Добавим к *хребтам океаны молчания*. Вот что пишет С. С. Аверинцев о Библии. Четыре древних повествователя изложили ее очень сжато с тревожащими наше воображение лакунами, с загадочными умолчаниями, а главное — не позволяя себе никаких мотиваций, даже никаких оценочных эпитетов. Каждое их слово как будто погружено в молчание, омывается молчанием, как остров — океаном.

Такое слово, как сказал бы Г. Г. Шпет, омыслено, поэтому в нем содержится законопорожденная, а не пришедшая наобум случайная, выболтанная мысль. Молчание — это не только омовение смыслом слова, но и внутреннее омовение (посредством «кровеносной системы смысла») внешнего человека. Так представлялась его роль в традиционных духовных практиках.



К хребтам и океану молчания можно добавить также и образ *междуречья* — пребывание между двумя речами (В. Л. Рабинович). Очевидно, что молчание, покой, паузы могут служить внешним показателем размышления (нередко показного), а также показателем противоположно направленных и обязательных в коммуникации актов осмысления значений и означения смыслов. Помимо когнитивных и коммуникативных функций, молчание выполняет и экспрессивные функции. Молчание — это и пространство, в котором

*Получив свободу выбора, мы колеблемся  
Между бесплодной мыслью и необдуманном делом.*

Т. Элиот

То, по поводу чего сетует или над чем иронизирует поэт, представляет собой на самом деле чрезвычайно серьезную вещь. В деятельности сознательных существ речь идет прежде всего об отодвигании во времени решающих актов по отношению к окружающему миру, в том числе актов удовлетворения собственных органических потребностей. Происходит как бы удвоение и повторение явлений в зазоре длящегося опыта, позволяющем этим существам обучаться, самообучаться и эволюционировать (см.: [Зинченко, Мамардашвили 1977: 177]). Покой, пауза, молчание и есть такие зазоры длящегося опыта. Все они — свидетельства дискретности поведения и деятельности живых существ. Их вслед за М. К. Мамардашвили можно было назвать местом (конечно, в топологическом смысле этого слова) сознания [Мамардашвили 1998: 42]. Оговорюсь, что хотя место это таинственно, но не свято и бывает пусто.

Значит, жизненная роль пространства и времени, покоя и молчания вполне сопоставима с жизненной ролью действия и слова, поэтому к ним нужно подходить со смирением. Молчание не в меньшей мере, чем слово, достойно быть предметом изучения психологии вообще и культурно-исторической психологии в частности.

Начну с поля или пространства поэтических ассоциаций или, говоря словами М. М. Бахтина, «обрывков откровений», не просто отдающих должное молчанию, описывающих этот культурный феномен, но и раскрывающих его суть.

П. Валери говорил об *искусстве безмолвования*. Это близко к тому, что К. С. Станиславский называл *умением* (искусством) *держаться паузы*. Возможно, *Пауза настает в каком-то пятом измерении* (И. Бродский). Психологи и философы смысловое измерение бытия называют пятым. Т. Элиот как бы поясняет, что может означать пятое измерение наступления Паузы и что в ней содержится:



*В спокойной точке вращения мира. Ни сюда, ни отсюда,  
Ни плоть, ни бесплотность; в спокойной точке ритм,  
Не задержка, и не движенье. И не зови остановкой  
Место встречи прошедшего с будущим. Не движенье  
сюда и отсюда,  
Не подъем и не спуск. Кроме точки, спокойной точки,  
Нигде нет ритма, лишь в ней ритм.  
Я знаю, что где-то мы были, но, где мы были, не знаю,  
И не знаю, как долго: во времени точек нет.*

Следовательно, в «спокойной точке» обнаруживается беспокойство. Она не неизменна. К ней можно отнести выражение Гераклита: «В изменении покоится». Что же это за ритм, о котором говорит Т. Элиот? Рискну предположить, что он имеет духовную природу. А. Белый видел движение и ритм именно за мыслью, а не за действием. А. Блок писал, что творческая сила ритмов поднимает слово на хребте музыкальной волны и ритмическое слово заостряется как стрела, летящая прямо в цель.

М. М. Бахтин определяет ритмизированное бытие как «целесообразное без цели», т. е. — по Канту, — как один из моментов прекрасного. Видимо, потому оно так ценится поэтами. В стихотворении «Автопортрет» О. Мандельштама встречаются строки:

*Чтоб прирожденную неловкость  
Врожденным ритмом одолеть.*

Не станем спорить с поэтом относительно врожденности ритма, важно, что он внутренний и отличается от внешней неловкости. Разумеется, есть и внешние ритмы, которым люди склонны подчиняться так же, если не больше, как и собственным, внутренним ритмам. Внутреннюю и динамическую пульсацию М. К. Мамардашвили идентифицировал с формой, естественно, не статуарной, а с *формой силы*. Такую форму он называл «резонансным сосудом» или «путем». Мамардашвили соглашался с Аристотелем, утверждавшим, что форма имеет голос, и существо, не способное подчиниться в себе голосу формы, должно быть или богом или животным [Мамардашвили 2000: 358].

Сказанное относится к внутренним ритмам (П. А. Флоренский сказал бы к *покою силы*, к *мощи*, а не к *деятельности*), а не к внешне ритмизированной активности, к которой с сомнением относился М. М. Бахтин: «Свобода воли и активность несовместимы с ритмом. Жизнь (переживание, стремление, поступок, мысль), переживаемая в категориях нравственной свободы и активности, не может быть ритмизирована. Свобода и активность творит ритм для несвободного (этически) и пассивного



бытия... Отношение к себе самому не может быть ритмическим. Найти себя самого в ритме нельзя. Жизнь, которую я признаю м о е ю, в которой я к т и в н о нахожу себя, невыразима в ритме, стыдится его, здесь должен оборваться всякий ритм, здесь область трезвения и тишины (начиная с практических низин до этически религиозных высот)» [Бахтин 1996—2003, 1: 191]. Далее мы увидим, что область трезвения и тишины в интерпретации Бахтина не слишком похожа на покой. Надо ли говорить, что сейчас слишком многие себя ищут в ритме, а поиск *области трезвения и тишины* сам по себе составляет не простую задачу.

В «спокойной точке» содержится и живое творимое, и *творящее движение* (термин В. В. Кандинского). Повторю еще раз:

*В закрыты́х глаз, в покое рук  
Тайник движе́нья непоча́тый.*

О. Мандельштам

Значит, покой, пауза не являются пустыми. Они наполнены, как минимум, внутренними ритмами и движениями (души?). Возможно, последнее в них и рождаются?! В подобных случаях покой, пауза, молчание воспринимаются как само Присутствие (Бернанос), которое есть знак подлежащего осмыслению содержательного, живого времени. Молчание благотворней, например, злого многословья Сивиллы. Она

*Вся во власти слов; и превозмочь  
не могла их; в ней они сгущались  
и вокруг летали и кричали...*

Р. М. Рильке

Иначе ведет себя Будда:

*Он в слух ушел. И тишина как дали...  
Мы замерли не слыша ничего (...)  
Забыл он то, что знаем мы, но знает  
Он то, о чем заказано знать нам.*

Такое знание порождено его молчанием, погружением в себя, прислушиванием к голосу динамической формы. Так же Рильке говорит о Боге:

*Если ты Бога воспел,  
не жди от него ответа;  
молчанье его примета,  
влекущий тебя предел.*





У Бога, к счастью, есть последователи:

*Мудрецы тогда не для того ли  
Превратили в слух свои уста.*

Бог Р. М. Рильке похож на него, не отвечающего на наши вопросы Бога И. А. Бунина:

*Весь мир молчит — затем,  
Что в мире Бог, а Бог от века нем.*

Хотя и обладает Словом, и сам есть Слово. Ф. А. Степун следующим образом характеризует трагическое мироощущение Бунина: «Этот немой Бог бунинской мистики отличается от Бога-Слова христианской догматики тем, что в нем “бесмысленность” мира, в сущности, не преодолевается, но лишь обретает ту предельную глубину, которую Бунин ощущает, то древним ужасом, то вечной красотой» [Степун 1998: 97]. Молчание не только предельно насыщено, но и поливалентно. В молчании активность не исчезает, напротив, в нем сгущается время, оно становится более плотным. Трудно сказать, каковы последствия немоты Бога (возможно, В. С. Соловьев, говоривший, что Он наблюдает за своими созданиями не только с болью, но и с прибылью, был прав), но для человека последствия могут быть громоподобны:

*Сумма немотств, чей зов  
в самих себя обращен,  
мятежный уход в себя,  
громом поправшего гром,  
протяженностью сжатое эхо,  
переплавленная звезда... Гонг!*

Р. М. Рильке

А. Арто уподобляет внезапную паузу пониманию образов и символов-типов, которые «действуют, как пик оргии, как зажим артерии, как зов жизненных соков, как лихорадочное мелькание образов в мозгу человека, когда его резко разбудят» [Арто 2000: 117]. Есть, так сказать, и эпическое молчание:

*Воспоминание безмолвно предо мной  
Свой длинный развивает свиток.*

А. С. Пушкин

(Безмолвно, потому что поток воспоминаний [поток сознания] и речевой поток имеют разные постоянные времена. Речь, стремясь успеть за потоком сознания, захлебывается или вовсе тормозится.)



Возможно и патетическое молчание. Интересно молчание героя Б. Зайцева («Древо жизни») Глеба перед памятником Данте: «Данте был безглаголен... Глеб сидел, молчал и сам наполнялся безглагольной вечностью».

Молчание по-разному действует на окружающих:

*Ведь мы  
молчанье собеседника обычно  
воспринимаем как работу мысли.*

Здесь же И. Бродский приводит и другой вариант:

*А это было чистое молчанье.  
Вы начинали ощущать свою  
зависимость от этой тишины,  
и это раздражало многих.*

Уже приведенные примеры, как и те, что будут далее, подтверждают то, что молчание действительно должно рассматриваться как Присутствие, если угодно, как одна из важнейших форм внутреннего диалога сознания или души. Молчание — не только «место» внутреннего диалога, но и место для взаимопроникновения, взаимоотталкивания внешнего и внутреннего диалога (по В. С. Библеру — макро- и микродиалога). Другими словами, нужно говорить об онтологии молчания, оно входит в наше существо, является его составной частью независимо от его психологической, семантической и любой другой интерпретации. Л. Витгенштейн сказал, что мы состоим из тела, речи, добавим: и молчания (в том числе и *фигур* умолчания), задолго до того, как выходим на уровень их понимания и интерпретации. Р. Курпнице (2005), анализирующая молчание в поэзии А. Ахматовой, говорит о молчании поэта как о субстанции, способной заполнить собой пространство и быть услышанной миллионами:

*Мое молчанье слышится повсюду,  
Оно судебный наполняет зал...*

*И самый гул молвы перекричать  
Оно могло бы, и подобно гулу,  
Оно на все кладет свою печать...*

(«О моем молчании»)

Молчание и покой — это пространство, время и смысл (активный хронотоп, — по А. А. Ухтомскому) возникновения событий. Оно само событийно и плодотворно. Рильке связывает жизнь тишины и бесконечный взлет, благодаря которым *становится знакомо все внутреннее — и душа, и тело.*



*Но знакомо — не значит известно:  
Близь — что внутри; что вне — лишь череда  
далекостей. И внутреннее сжато  
от полноты и, может быть, замято.*

Как расколдовывается внутреннее? Р. Рильке поведал об этом М. И. Цветаевой:

*...нам никто никогда не помог к полноте возвратится,  
если б не шаг наш пустынный по долам бессонным.*

И в других стихах поэта одиночество, забвение речи оказываются условием высшего блаженства — ощущения *себя целостным творением Творца* («Из жизни святого»). Согласно М. М. Бахтину, путь к подобной целостности может пролегать через «обоснованный покой» или «ценностный покой», который отличается от «покоя самодовольства». Обоснованный покой может быть поставлен в соответствие и насыщенной духовным волнением «спокойной точке» Т. Элиота. Бахтин рассматривал обоснованный покой как ценностную установку сознания, являющуюся условием эстетического творчества; покой — как выражение доверия в событии бытия, ответственный, спокойный — покой [Бахтин 1996—2003, 1: 260]. Обоснованный покой выступал для Бахтина и как беспокойство, как категория религиозного опыта: «Истинное бытие духа начинается только тогда, когда начинается покаяние...» [Там же: 329]. От покоя самодовольства освобождает беспокойство, переживание, покаяние, молитва (уединение себя), т. е. формы обоснованного или активного покоя. В итоге покой самодовольства трансформируется в доверие (в том числе и к внешней инстанции). Аналогичны соображения П. А. Флоренского, говорившего о прорастании себя в диалоге и в молчании.

Конечно, покой, молчание связаны не только с религиозными таинствами и тайнами. Тайна, несказанное, равно как и нескáзанное, — неотъемлемое свойство человека вообще. Нет человека без тайны. Молчание и тишина помогают созерцать ее. Рильке настаивал на том, что *ощущенье неопровержимо, а мысль неуловима*. Она — *шепот прежде губ, а мысль изреченная есть ложь* (Ф. Тютчев), будучи неизреченной — *мысль бесплотная в чертог теней вернется*.

И все же мы:

*Ищем тайн, ибо скорбь в сочетании с ними  
Помогает расти.*

Это снова Рильке, который перекликается с Ф. М. Достоевским, сказавшим: *Да ведь страдание — это единственная причина сознания*. А к сознанию иначе как через слово пробиться невозможно:



*Мы только с голоса пойдем,  
Что там царапалось, боролось.*

О. Мандельштам

Иное дело — настрадавшаяся душа, что в земной жизни *набрала много, речь не взяла, чтобы не гневить Бога*, сказал «на ты» говоривший с Богом И. Бродский. Бог, видимо, пресыщен нашими земными разговорами произнесением Его имени *всуе*. Т. Элиот от Его имени сказал:

*Я дал вам речь, а вы неумолчно болтаете.*

И все же нужно постараться успеть сказать главное в земной жизни:

*Быть может, мы здесь для того,  
Чтобы сказать: «колодец», «ворота», «дерево»...  
Чтобы, сказав, подсказать вещам сокровенную  
сущность,  
Неизвестную им (...)  
Здесь время высказывания, здесь родина слова.*

То же говорит М. Цветаева: *До чего слово открывает вещь*.

Оно же открывает и такую «социальную вещь», какой является сознание.

Нужно успеть не только сказать, но и накопить сказанное и несказанное, написать *свой* дневник, который может пригодиться в другом мире. С. С. Хоружий приводит разъяснение Евгария Монаха о возможных последствиях молитвы: «Высшая молитва совершенных — некое восхищение ума, всецелое отрешение его от чувственного, когда неизглаголанными вздыханиями духа приближается он к Богу, Который видит расположение сердца, отверстое подобно исписанной книге и в безгласных образах выражающее волю свою» [Хоружий 1998: 159]. Так что душа, не взяв речь, взяла развернутое в пространстве слово, написанный в земной жизни дневник, который имеет шанс быть прочитанным во взаимном молчании ее и Бога, прочитан, как отмечает Хоружий, синхронно, в единый миг (как прочел Воланд книгу Мастера).

Однако полезно уже здесь, в земной жизни начать готовиться и привыкать к будущему безмолвию. Поэтому Рильке советует не перебарщивать с разговорами:

*Живем, в названья пальцами тыча,  
и мир как будто — наша добыча,  
его наихудший вредный клоч.*

Тычем пальцами, не вдаваясь в существо обозначаемого и убегая от себя, на что обратил внимание Ю. М. Лотман: «Слово служит для отвода



глаз от себя к вещам ⟨...⟩ Слова действительно бывают уклончивыми, бывают и агрессивными и часто может идти речь не столько о невыразимости индивидуального значения в общей для всех семантической системе языка, сколько о *защите жизни*, т. е. начала объективного, от слов» [Лотман 1996: 711]:

*О ты, немая беззащитность,  
Пред нашим натиском имен.*

Б. Пастернак

То, что беззащитность *немая*, комментирует Ю. М. Лотман, не случайно: агрессия совершается в форме называния. Конечно, не только слово, но и молчание может иметь различную аффективную окраску, быть многозначным: загадочным, созерцательным, застенчивым (целомудренное умолчание), задумчивым, сочувствующим, целительным, трагическим. Как молчание Пьеты: *Я вся беззвучный безымянный крик* (Рильке). Молчание может быть и угрожающим. Есть и «Молчание ягнят», т. е. *покой отчаянья*. В конце 40-х гг. XX века в то время аспирант философского факультета МГУ А. А. Зиновьев на вопрос, почему в стране засуха, ответил: 180 миллионов набрали воды в рот и не выпускают. Победители фашизма вновь впали в отчаянье!

Независимо от агрессивности или миролюбивости называния, нужно различать слово профанное и слово творящее. Внутри последнего есть свой микромир, своя тайна, своя тишина и свое молчание и своя семантика. *Ведь за поверхностью каждого слова таится бездонная мгла* (Н. Заболоцкий). Здесь интересно опять вспомнить мысль М. М. Бахтина: «Слово, если оно не заведомая ложь, бездонно». Он же считает одним из высших критериев в гуманитарном знании — критерий *г л у б и н ы* понимания [Бахтин 1996—2003, 5: 399]. Есть не только живые, но и мертвые слова, которые, как говорил Н. Гумилев, дурно пахнут. Если угодно, есть и Слово, которым заполнено молчание Бога, Слово, которое было в начале. Возможно, Его Словом, а чаще нашим собственным словом бывает заполнено и наше молчание. Иногда молчание для другого оборачивается словом для себя. Справедливо и другое, когда свое молчаливое, затаенное слово прорывается словом для другого. К счастью, а порой к несчастью, молчание не может длиться вечно:

*Как в прятках нашей детворы,  
Как в тайнах нашего Творца, —  
Чтобы не выйти из игры  
Нельзя таиться без конца!*

Р. Фрост



Во вне прорывается внутреннее. Герой К. И. Чуковского оправдывается: «Драка так и лезет на меня» («От двух до пяти»). К. Юнг говорит о тиранической силе, с которой прорывается во вне созревший у художника автономный комплекс души. Значит, проблема состоит не только в готовности поделиться тайной. Молчание может быть заполнено словом невыразимым, даже словом-порывом, которое есть и которого нет, так как оно не желает (или мы не умеем) претвориться в текст. К сожалению, не все чувствуют: о чем нельзя говорить, о том следует молчать. Но все же, как заметил М. К. Мамардашвили, дай Бог, чтобы было, о чем молчать!

Значит, тишина может быть насыщенной, звонко-звучной (В. Брюсов), безмолвие, молчание могут быть не пустопорожним временем, а полным (в том числе и в библейском смысле Слова). И это полное время продуктивно. В искусстве, пишет Б. Пастернак, человек смолкает, ему зажимают рот, а заговаривает образ. Притом этот образ есть образ Человека, который больше человека. И оказывается: *только* образ поспекает за успехами природы (см.: [Пастернак 1985, 2: 166]).

Замечательно, что в безмолвии (вербальном) образы не молчат: «У Пастернака все образы вступают в переключку между собою, как бы аukaются в заповеднике его души» [Степун 1998: 226]. И все же это есть молчание, которое Пастернак даже персонифицирует в «Охранной грамоте». Он рассказывает, что вместе с ним в вагоне едет его собственное молчание: «Оно ехало со мной, я состоял в пути при его особе и носил его форму, каждому знакомую по собственному опыту, каждым любимую» [Пастернак 1985, 2: 170]. Степун комментирует это: так молчание превращается в живое существо, с которым складываются весьма сложные человеческие отношения. И, конечно, апофеозом оценки безмолвного, звучащего молчания является знаменитый возглас Пастернака: *Тишина, ты — лучшее / Из всего, что слышал* («Звезды летом»).

Персонификации молчания соответствует и персонификация слова (не только Божьего), исходящая от поэтов, философов и ученых. П. А. Флоренский, который по своему складу, несомненно, был тоже поэтом, пишет о слове как об индивидууме, субъекте, строение которого подобно строению человека. Персонификация молчания, слова подобна персонификации великих произведений искусства (Вяч. И. Иванов, В. В. Кандинский). Последний называл подлинное произведение искусства субъектом, личностью, которая участвует в создании духовной атмосферы. Г. Г. Шпет идентифицировал личность со словом. В этом же ряду можно напомнить, что Н. А. Бернштейн уподоблял живое движение живому существу, а А. В. Запорожец уподоблял человеческое действие субъекту. Все это, конечно, вдохновляющие идеи, но нельзя не заметить, что их принятие не упрощает, а усложняет задачи исследования соответствующих живых феноменов.



К счастью, перед поэтом не стоит задача концептуализации молчания и тишины. Решая собственные задачи, поэт осмысливает, означает и озвучивает тишину, безмолвие, кто-то, как О. Мандельштам, сначала в мелодии, другие — в мурлыкании, в шепоте. А. С. Пушкин, недоумевая, спрашивает: *Что ты значишь скучный шепот?* Затем поэты являют, как Б. Пастернак, образ мира в слове. Даже когда удается воплотить молчание, претворить его в текст, Пастернак хочет, чтобы стихотворение было вгравировано внутрь книги и говорило с ее страниц всем своим молчанием. Отражало душевные состояния (муки) поэта. Ведь творческий акт далеко не бесстрастный:

*Нужно себя сжечь  
Чтобы превратиться в речь, —*

признался Д. Самойлов. А когда подобное происходит, то

*От всего человека вам  
Остается часть речи.*

И. Бродский

«Язык — родина и вместилище красоты и смысла, сам начинает думать и говорить за человека», — сказал Б. Пастернак. Если это действительно так, то языку нужно дать время подумать, помолчать, вчувствоваться, а поэту — прислушаться к безмолвной жизни языка, не мешать вызреванию слова — стиха своей болтовней.

Запрещающая речь, размышление допускает слово. Иное дело, что иногда в виде его эмбриона, иногда — в виде невербального внутреннего слова, иногда в виде невербализованной моторной программы реализации все того же слова. Г. Г. Шпет возражал против существования бесплотной мысли и сомневался в невыразимости мистического сознания, в том, что существует чудовище — немая мысль без слова. Интересно, что в одной из восточных систем духовной практики говорится, что на ее высших ступенях остаются лишь хвосты слов. Но это такие хвосты, за которые может быть поймана и вытащена мысль.

Мы приходим, вслед за В. Ф. Гумбольдтом и поэтами, к автономному от человека существованию языка: *Уши природы мы, и ее же язык.* Как уже говорилось, И. Бродский достаточно категорично заявлял, что не язык — орудие поэта, а поэт — орудие языка. Речь идет, конечно, о настоящих поэтах. О посредственных говорит Рильке:

*Их речь,  
как у больных; они тебе опишут,  
что у кого болит, взамен того,*



*чтобы самим преобразиться в слово,  
как в ярости труда каменотес  
становится безмолвьем стен соборных.*

И здесь, видимо, безмолвие не случайно. Бродский говорил, что стихи поэта представляют собой фотографии его души. Фотографии ее размышлений и чувств, а не магнитофонные записи ее разговоров. И если читателю посчастливилось проникнуть сквозь слова и увидеть состояние души поэта, увидеть *образы в слове явленные*, он сможет обратиться и к своей собственной душе. Ведь, если верить У. Блейку, именно поэзия учит тому, чтобы обращать очи внутрь своей души; добавлю: и безмолвно созерцать ее. Рильке сказал об этом по-своему: *Нужно вглядываться в строки, как в морщины задумчивости.*

Итак, мы приходим к простым заключениям. Молчание наполнено словом, а слово наполнено молчанием. Психологически молчание отличается от тишины. Есть мертвая тишина и есть живое молчание. Бывает и наоборот. Но в общем случае, как подметил М. М. Бахтин: «Нарушение тишины звуком механистично и физиологично (как условие восприятия); нарушение же молчания словом персоналистично и осмысленно: это совсем другой мир (...) Молчание — осмысленный звук (слово) — пауза составляют особую логосферу, единую и непрерывную структуру, открытую (незавершимую) целостность» [Бахтин 1979: 338]. Бахтин предполагал развить теорию п а у з ы и различал сюрпризную, обманывающую, разочаровывающую, фокусную паузу, паузу обманутого ожидания и пр. [Бахтин 1996—2003, Т.5: 59]. Для понимания логосферы нужно выйти за ее пределы, в сферы познания и действия. За молчанием, словом, паузой стоят образы, символы, действия, в том числе и такие действия, которые психологи называют внутренними. Поэтому-то иногда можно *сказаться душой без слова*. Если выражаться ученым слогом, то между словом и молчанием имеется синхронистическая связь, когда они одновременны, например, когда умолчание маскируется словом. Между ними имеется и диахроническая связь. Т. А. Флоренская пишет: «Слово рождается в молчании и уходит в молчание. Заметим, что в словах «молвить» и «молчать» общий корень» [Флоренская 1996: 60]. Более того, Флоренская признает, что «понимание без слова» не следует считать пониманием невербальным, напротив, оно есть вершина диалога [Там же]. В подлинном диалоге, как и в подлинном произведении искусства, непременно недосказанность, порой — сверхсказанность, оставляющая избыточные степени свободы для понимания и вчувствования в сказанное и для мысли, чувства и действия по поводу несказанного. Мудрый Ф. А. Степун в эссе о Бунине написал: «Чтобы сказать последнее, никогда не надо говорить до конца...» [Степун 1998: 105]. Есть и лютеровский вариант: *Я сказал. И тем спас свою душу.*





Молчание восполняет недосказанное и недостроенное. Молчание говорит нам о принципиальной недостаточности слова как материала для создания нами нашего собственного мира. И. Бродский обращается к Небожителю:

*И в этой башне,  
в правнучке вавилонской, в башне слов,  
все время недостроенной, ты кров  
найти не дашь мне!  
Такая тишь  
Там наверху встречает златоротца,  
что, на чердак карабкаясь, летишь  
на дно колодца.*

Строки поэта читаются как признание бессилия слова, но не всякого, а слова златоротца, т. е. пустого, полого, темного, не обремененного смыслом. Невольно вспоминается О. Мандельштам, сказавший, *что мы поднимаемся только на такие башни, которые сами можем построить*. При их создании в равной мере необходимы слово, образ, действие, чувство и мысль. Впрочем, последние содержат в своей ткани или внутренней форме все то же слово, пусть и невербальное. Но это уже сюжет не столько поэтической и метафорической манифестации молчания, сколько его научного исследования, которое, надеюсь, еще впереди. Пока же можно сказать, что живое, плодотворное молчание подобно плавильному тиглю, о котором в контексте размышлений о творчестве говорил В. Ф. Гумбольдт, а в более недавнее время — Л. Витгенштейн и М. К. Мамардашвили. В этом тигле, или котле *cogito*, переплавляются внутренние формы слова, образа, действия и рождаются новые формы, питаемые внутренними ритмами, энергией покоя и освещаемые внутренним невидимым для окружающих светом молчания, сосредоточенности, вдохновения:

*Из бессмысленных утилитарных сгустков всего,  
что живо или безжизненно,  
При слияньи с глазом художника — новая жизнь,  
новая форма, новый цвет.  
Из моря звуков — жизнь музыки,  
Из слякоти слов, из слизи словесных небрежностей  
Приблизительных мыслей и чувств, слов, заменивших  
мысли и чувства,  
Восстает совершенный порядок речи и красота песнопенья.*

Т. Элиот



В итоге, после переплавки ахматовского сора, выражаясь словами того же поэта, мы получаем:

*Видимое напоминае о Свете Невидимом.*

Молчание, тишина, обоснованный или активный покой вполне могут претендовать на большее внимание психологии, чем они до сих пор удаивались. Думаю, что подобное суждение едва ли бы удивило Л. С. Выготского, который в анализе «Трагедии о Гамлете, принце Датском» показал, как ее герои, уже мертвецы, будучи во власти смерти, делают свое *посмертное* дело, свое загробное, ужасное дело [Выготский 1986: 483]. О них можно сказать словами Рильке: *Мертвое полно живого действия*.

Если для чувствительного читателя шекспировский пример живой смерти или мертвой жизни кажется слишком мрачным, то сошлюсь на другой, более оптимистический. В своем интервью замечательный актер Евгений Леонов через небольшое время после операции, которая вывела его из длившейся несколько недель комы, периодически обращался к неотпускавшей его теме *возвращения*. Возвращения из глубокого или Большого Молчания. Приведу из интервью фрагмент со всеми паузами: «...в общем я был в той ситуации, откуда возврата нет. Многие говорят, что меня спас Бог. Может быть так... Потому что я теперь стал верить... (длинная пауза)... не в Бога, я так переделаться быстро не могу... А в то, что выше закона может быть любовь, выше права — милость, выше справедливости — может быть... прощение» [Крючков 2004: 179]. Это удивительное свидетельство преображения в покое и убедительный довод против неизреченности мистических состояний.

## ГЛАВА 15

### ГЕТЕРОГЕНЕЗ ТВОРЧЕСКОГО АКТА

#### § 1. Возможно ли преодоление дихотомии «ВНЕШНЕГО» и «ВНУТРЕННЕГО»?

Обратимся, наконец, к вопросу, могут ли изложенные положения о гетерогенности слова, образа и действия и об их гетерогенезе помочь в анализе творчества? Сегодня стала общим местом мысль о том, что источник творчества расположен «внутри». В. В. Кандинский ярко выразил эту мысль: «Внешнее, не рожденное внутренним, мертворожденно» [Кандинский 2004: 28]. Можно, конечно, согласиться с П. Жане, Ж. Пиаже, Л. С. Выготским и др. в том, что источником внутреннего являются внешнее поведение и предметная деятельность. Но ведь и эти последние не могут не иметь своего таинственного внутреннего. Так что в каждом из эмпирически несомненных актов интериоризации и экстериоризации имеются свои неизвестные, поэтому мы не имеем права делать заключения об их симметричности или легко и бездумно выводить внутреннее из внешнего и наоборот. Можно, конечно, сказать, что интериоризация — это погребение (похороны) внешней предметной деятельности, а экстериоризация — это ее эксгумация, но не лучше ли поискать другой ход мысли? А. Н. Леонтьев в свое время писал: «Процесс интериоризации состоит не в том, что внешняя деятельность *п е р е м е щ а е т с я* в предсуществующий внутренний «план сознания»; это — процесс, в котором этот план впервые *ф о р м и р у е т с я*» [Леонтьев 1977: 98]. Вместе с тем Леонтьев с сомнением относился к положению Ж. Пиаже о том, что внутренние мыслительные операции, происходя из сенсомоторных актов, в дальнейшем развиваются по собственным логико-генетическим законам. По каким законам происходит развитие мыслительной деятельности — вопрос, действительно, спорный. Но этот спор нельзя разрешить просто ссылкой на то, что «внешняя и внутренняя деятельность имеют одинаковое общее строение» [Там же: 101]. Подобное заключение можно сделать лишь в том случае, если известно строение обоих видов



деятельности и исследователь имеет соответствующий измерительный аппарат для их сравнения. Строение внутренней и внешней деятельности все еще составляет проблему для психологии. Конечно, между ними постоянно происходят взаимодействия и взаимопереходы, что дало основание Выготскому говорить, что «в поведении действительно нет резких метафизических границ между внешним и внутренним, одно легко переходит в другое, одно развивается под воздействием другого» [Выготский 1982—1984, 1: 110]. Леонтьев на тех же основаниях говорил еще более решительно: «...рассечение деятельности на две части или две стороны, якобы принадлежащее к двум совершенно различным сферам, устраняется» [Леонтьев 1977: 100]. Расчленение деятельности, конечно, можно устранить, но далее автор справедливо замечает: «Научная психология не должна выбрасывать из поля своего зрения внутренний мир человека» [Там же: 156]. Если она, выбросив душу, выбросит еще и внутренний мир, то она вообще перестанет быть психологией. Леонтьев, несомненно, чувствовал обманчивость объяснительной силы закона интериоризации внешней предметной деятельности во внутреннюю. Этот закон стал законом исключительно благодаря молчаливому допущению, что из подлежащей интериоризации предметной деятельности устранялось ее внутреннее. Преодолению трудностей, с которыми сталкивается психологическая теория деятельности, способствует обращение к понятиям внешней и внутренней формы, которые, конечно, относятся не только к слову, образу и действию, но и к целой деятельности. Развитие деятельности состоит в том, что ее внешние формы бесконечно совершенствуются, а внутренние — бесконечно дифференцируются [Зинченко 1997а]. Эти процессы идут рука об руку.

Вернемся к гетерогенности и гетерогенезу внешних и внутренних форм. Эти понятия означают нечто большее чем «взаимопереходы», «микст» или «синкрет». Согласно Шпету, слово во всей полноте своих форм — это «социально-культурная вещь». Как таковая она не может находиться только вовне или только внутри. Она и там, и там. Шпет допускал, что внешнее без внутреннего может быть (можно представить себе «полное слово», слово как звук пустой), но он настаивал, что нет ни одного атома внутреннего без внешности. Шпет разделяет мысль Гумбольдта, что язык (значит, и слово) в каждом моменте своего существования должен обладать тем, что делает из него целое [Шпет 2007: 356]. А целое включает в свой состав и внешнее, и внутреннее. При этом Шпет не отрицает принципиальной неполноты момента, но отмечает ее своеобразие. Неполнота в данный момент в следующий момент тотчас же заполняется. «Противоречие, которое открывается между заданной полнотою конкретного предмета и наличною неполнотою его для каждого момента, разрешается его собственным становлением, самим путем, непре-



рывным осуществлением» [Шпет 2007: 351]. К этому можно добавить, что в живых моментах, в мигах настоящего открывается целое, которое содержит в себе и внутреннее, и внешнее, а также синхронизированные настоящее, прошлое и будущее. Такие моменты представляют собой виртуальные единицы вечности. Эти же рассуждения справедливы для других гетерогенных «слов», будь то слова-образы или слова-действия. Последнее доказано благодаря микроструктурному и микродинамическому анализу живого движения [Гордеева 1995].

Если принять изложенную выше трактовку гетерогенеза, то натуралистически понимаемая дихотомия внешнего и внутреннего окажется не более чем удобной фигурой речи, от которой, в силу ее привычности, не так легко отказаться. Она же провоцирует многих помещать внутреннее в глубины мозга или в тайны бессознательного. Первый вариант, как говорилось выше, вне науки, а что касается бессознательного, то здесь уместно спросить: а где находится само бессознательное? З. Фрейд логикой дела вынужден был считать его метапсихическим, т. е. натурально не локализуемым в глубинах индивидуального организма. Бессознательное такой же функциональный орган индивида, как сознание, образ, действие, личность. Все они представляют собой временное сочетание сил, способное осуществить определенное достижение. Энергичная характеристика функциональных органов принадлежит А. А. Ухтомскому. Трактовка бессознательного как функционального органа соответствует его трактовкам З. Фрейда. В 20-х годах XX столетия он превратил подсознательное сначала в пред-сознание, а потом в «энергию». Возможно, поэтому Фрейд предупреждал против бездумного использования психоанализа, уподобляя последний ножу хирурга. Функциональные органы растут и развиваются в экстрацеребральной и трансиндивидуальной реальности. И то, что, согласно Выготскому, они становятся «интраиндивидуальными», означает не более того, что они принадлежат индивиду, становятся его собственными новообразованиями, а вовсе не то, что они погружаются в глубины его организма. Транс- или интериндивидуальное, оно же психически субъективное, это — функциональное пространство или поле, на котором совместно представлены субъект познания, общения и действия, а также предметное содержание последних, ставшее таковым для сознания, благодаря работе построенных (сконструированных) функциональных органов, экстрацеребральных символизаций деятельности, ее биодинамических схем. На этом же поле представлено и мышление: *Что делать, самый нежный ум / Весь помещается снаружи* (О. Мандельштам). Поэт говорит о *пляске мыслящего тела, о вибрации мыслящих пальцев, одухотворенных, как членораздельная речь.*

Трактовке гетерогенеза психического (см. более подробно: [Зинченко, Мамардашвили 1977]) соответствуют лингвоцентрические представле-



ния о человеческой жизни, сознании, бессознательном, даже о человеческом духе. Добавим к тому, что говорили Гумбольдт и Шпет, высказывание известного лингвиста В. А. Звегинцева: «Язык является непрременным участником всех тех психических параметров, из которых складывается сознательное и даже бессознательное» [Звегинцев 1968: 19]. Прислушаемся к трактовке бессознательного Ж. Лаканом: «По ту сторону речи, в бессознательном психоаналитический опыт обнаруживает цельную языковую структуру. Предупреждая тем самым, что представление о бессознательном как о некоем седалище инстинктов придется, возможно, пересмотреть» [Лакан 1997: 55]. Согласно Лакану, бессознательное зависит от языка, оно структурировано, как язык. Оно говорит и бывает только у существа говорящего. (Порой, оно даже слишком разговорчиво!) Наконец, у него есть слушатель. Ведь бессознательное может себя выразить лишь посредством языков, доступных сознанию, прежде всего в слове, образе и действии. А два последних, как мы видели, «пропитаны» и одушевлены словом. Если поверить Лакану и принять терминологию Шпета, то бессознательное — такая же социально-культурная «вещь», как слово, и такая же культурно-историческая «вещь», как сознание, т. е. оно также имеет свое «внешнее» и свое «внутреннее». Значит, «внутреннее» — не более чем метафора, к тому же среди ряда эпистемологических метафор, помогающих представить и понять целое психической жизни и место в ней творческого акта, не самая удачная. Интересен поиск внешней «внешности» в сознательном, проделанный А. М. Пятигорским. Он резонно считает, что сознание или «сознательное» остается под сомнением даже в качестве рабочей гипотезы, пока в рассуждение о нем не вводится — *знание*. Или пока мы не вообразим, что есть *кто-то*, кто *знает*. Этот знающий является персонифицированной возможностью актуализации «сознательного» в «бессознательном». Отсюда же, продолжает Пятигорский, интерсубъективность «сознательного», и оно мыслится как внешнее относительно производного от него же «бессознательного». Такая логика позволяет автору предположить, что «внешность», или объективность, «сознательного» может быть обнаружена лишь в моменте содержания мышления (сознания), где «сознательное» и «бессознательное» схватываются как *одна объективность*. Это — моменты или точки перехода «бессознательного» в «сознательное» или обратного перехода второго в первое. При этом обе версии эквивалентны. И далее автор утверждает, что бессознательное соотносится с объективностью только через *сознательное* [Пятигорский 2004: 24—25]. По мнению автора, непонимание такой «промежуточности» сознательного привело «классический» психоанализ к методологическому тупику. В беспомощных попытках выйти из этого тупика психоанализ дошел до приравнивания к объективному не только подсознательного, но и психической болезни вообще, от истерии до паранойи включительно [Пятигорский



2004: 24—25]. Аргументация А. М. Пятигорского поучительна для исследователей творчества, склонных признавать бессознательное его главным инструментом.

Не могу удержаться, чтобы не процитировать приводимую Пятигорским выписку из Эрнста Теодора Амадеуса Гофмана, который за три поколения до Фрейда писал: «У большинства из нас безумие всю жизнь идет своим обычным ходом, скрытое от посторонних (да и наших собственных) глаз надежными покровами благоразумия и нормальности. Но есть особые люди, которых судьба или природа лишила этих покровов. Все, что у нас остается на уровне ментальных процессов, у них немедленно становится действием». Пятигорский комментирует: «Мне кажется, что в гениальной гофмановской интуиции судьба или природа играет роль “объективности”, а человеческое безумие соответствует “подсознательному” классического психоанализа» [Там же: 25]. Автор не одинок в своей иронии в адрес психоанализа (вспомним В. В. Набокова), однако реальность подсознания, или бессознательного, несомненна, а часто весьма сурова, независимо от ее «объективности» — «субъективности». Впрочем, ее не отрицает и Пятигорский, хотя и локализует ее в пространстве «между» сознанием и бессознательным. Вернемся к дихотомии «внешнего» и «внутреннего».

Можно, конечно, применительно к сознанию и бессознательному продолжить «игру» Гумбольдта и Шпета с внешними и внутренними формами. Например, рассматривать бессознательное как внутреннюю форму сознания. Или наоборот. Для того и другого взгляда нетрудно подыскать аргументы. Однако это принесет мало пользы из-за слабого эвристического потенциала понятия «бессознательное», которое определяется через отрицание, как отсутствие сознания. Не случайно в построениях Г. Г. Шпета, М. М. Бахтина, Л. С. Выготского, А. Н. Леонтьева ему не нашлось места. Как не нашлось его в предложенных Ф. Е. Василюком [1993] и В. П. Зинченко [1991; 2006] версиях структуры сознания. Осознаваемое и неосознаваемое — лишь моменты в работе сознания. Едва ли может повернуться язык назвать как бы импульсивно, вдруг совершаемый жертвенный поступок бессознательным. Это личностный акт, основой которого является участвующее в бытии сознание, позиция личности — «не алиби в бытии», что убедительно показано Бахтиным. Дело даже не в том, что многое, что находят в бессознательном, «поступило» туда в том виде, каким оно стало *после* деятельностно проработанной, рефлексированной части событий. А в том, что в психической жизни, т. е. в субъективной реальности, слишком многое не поддается никакому «языку внутреннего», ускользает от него, отличается от него. В то же время эта реальность, *оставаясь субъективной*, не может быть сведена к актам, действиям, какой-либо чистой «знающей» сущности, к ее умствен-



ным построениям. И не имеет значения, является ли такая «сущность» сознательной или бессознательной. Здесь примером могут быть обнаруженные при осуществлении даже простых предметных действий уже упоминавшиеся феномены фоновой рефлексии. Они состоят в том, что по ходу любого действия *несколько раз в секунду* происходит сопоставление ситуации с возможностями индивида действовать в ней [Гордеева, Зинченко 2001]. Это не декартовское: «Мыслю — значит существую», а, скорее, дантовское: «Сравниваю — значит живу». В. И. Молчанов [1992] идет еще дальше (или глубже), считая, что первичный опыт сознания — это опыт *различения* (в том числе моментов времени), которое, впрочем, не может быть вне сравнения, как и сравнение невозможно вне различения. Правда, для того чтобы такой первоначальный опыт сравнения признать опытом сознания, к нему, как минимум, нужно прибавить интенцию, получавшую в психологии различные наименования: установка к чему-то, направленность на что-то, детерминирующая тенденция и др., исходящие от индивида. Никакое самонаблюдение не в состоянии обнаружить и изучить подобную субъективную реальность. А без ее учета необъяснимым и даже скандальным «чудом» для естественнонаучной картины мира была бы, например, точность свободного действия и обеспечивающих его структур, превосходящая, как известно, и тонкость инстинкта, и точность мышления. Принято ссылаться на сороконожку, которая попыталась бы сознательно передвигать своими ножками. Но это ничто по сравнению с несколькими сотнями степеней свободы кинематических цепей человеческого тела, которые нужно преодолеть или обуздать при совершении целесообразного действия, будь оно произвольным или непроизвольным.

Путь к такому обузданию труден и долог, он проходит и вовне и внутри. Ведь известно, что мы учимся плавать зимой, а бегать на коньках — летом. Вновь приходится обращаться к пространствам между: между Я — Ты, между «сознательным» и «бессознательным». Такие пространства представляют собой и зазоры в времени дпящегося опыта, когда происходит обучение, самообучение и развитие, зазоры, получившие название активного покоя, зазоры — молчания, которое дороже слова. Речь идет о хронотопе сознательной и бессознательной жизни. Именно в этом странном мире или странном пространственно-временном измерении (которое иногда называют третьим, а иногда — пятым) находится сфера сознания или континуум бытия — сознания. В нем же конструируются наши функциональные органы, *душой и сознанием назначенные* (И. Г. Фихте). В такой логике дихотомия внешнего и внутреннего излишня. Однако на пути ее преодоления стоят традиция и язык, которыми пропитано и сознание автора. Необходимые оговорки я сделать могу, но посторить новый язык психологии — выше моих сил. Поэтому я использую тер-





мины «внешнее» и «внутреннее», хотя бы для того, чтобы быть понятным читателем. Однако заронить сомнение в их адекватности сути дела считаю полезным. Сказанное, разумеется, не относится к понятиям внешней и внутренней формы целого, будь оно словом, действием, образом, сознанием или, наконец, человеком.

Пока же отвлечемся от вопроса, где человек конструирует свой внутренний мир, осознает или не осознает, как он его конструирует. Скорее всего, осознает неполно и недостаточно, но ведь худо-бедно конструирует же. Вот эту-то недостаточность осознания должна восполнить психология. Делает это она давно и с переменным успехом. Одна из таких виртуальных конструкций, относящаяся к ступеням познания (творчества), получавших названия, например, кристаллизация проблемы, озарение, инсайт, предлагается ниже.

## § 2. МЕТАФОРА ПЛАВИЛЬНОГО ТИГЛЯ

Инсайт, озарение, открытие чаще всего приходят не в момент ожесточенного действия, даже не в споре, в котором нередко истина не столько рождается, сколько увядает, а в «активном покое», молчании. *Слово — серебро, а молчанье — золото.* Живое, плодотворное молчание подобно плавильному тиглю, о котором в контексте размышлений о творчестве говорил Гумбольдт (ср. с «аппаратом для думанья мыслей», постулированным У. Бионом). В нем переплавляются внутренние формы слова, образа, действия и рождаются новые смыслы и новые формы, питаемые внутренними ритмами, энергией покоя и освещаемые внутренним, невидимым для окружающих светом сосредоточенности, вдохновения.

Метафора плавильного тигля схватывает интегральность смысла (сознания) и плавку металлов, порождающих нечто новое. В качестве тигля может быть представлена и сфера сознания как таковая, и сфера или единство индивидуального сознания, и образно-концептуальная модель той или иной проблемной ситуации, находящаяся в сфере сознания. В тигле смешиваются, разъединяются, вновь соединяются и приобретают новые очертания внутренние формы слова, образа и действия. В нем «внутренний огонь, пламеня то больше, то меньше, то ярче, то приглушенной, то живее, то медленней, переливается в выражение каждой мысли и каждой рвущейся вовне череды образов» [Гумбольдт 1984: 105]. Л. Витгенштейн, более чем 100 лет спустя после Гумбольдта, в письме Б. Расселу использовал ту же метафору: «Моя логика вся в плавильном тигле (in the melting pot)». Позже, он комментировал ее: «Через полмесяца из расплавленной неопределенности выделяются очертания совсем не похожие на то, что понимал под логикой Рассел» [Бибихин 2005б: 29]. В плавильном тигле Витгенштейна переплавились в нео-



пределенность, в некий, видимо, *плодотворный хаос* именно *логические формы*. М. К. Мамардашвили говорил о переплавке и кипении в «котле cogito»: без огня нет формы. Мы ведь глине придаем форму только огнем. Аналогичны наблюдения поэтов. Например, Б. Пастернак: «...дыханьем сплава в слово сплочены слова». Или: «Слитки рифм, как воск гадальный...». В плавильном тигле «рой превращается в строй» (метафора Андрея Белого). Расплавленная неопределенность до превращения ее в строй, в образ, в действие, в слово является немой, работа с ней не оставляет «говорящих следов» (Н. Н. Волков). Хотя молчаливые — необратимо утрачены, возникает нечто новое:

*Немотные раздвинулись уста,  
И поднялось из недр молчанья  
Слово.*

М. Волошин

Появляются новая определенность, идея, замысел, как основание творчества, озарение... «Внутренний голос души» порождает произведение, которое, в свою очередь, обретает собственный голос (иногда — становящийся воплем), голос искусства, разума, смысла, участвующий в созидании духовной атмосферы, расширяющей сферу сознания.

Внутренние формы слова, образа, действия представляют собой реальность или «материю», находящуюся в этом «громокипящем кубке» (Ф. Тютчев), в недрах или в ядре духа, где творится внешняя или наружная жизнь. Образ, слово и действие входят в соответствующие внутренние формы не названиями, а своими же собственными и, как показывает экспериментальная психология, сложнейшими структурами, хотя и свернутыми. Поэтому Шпет не случайно использовал термин «форма форм», а я — термин «метаформа». Это уже не наблюдаемые, например, сенсорные схемы, а невидимые наблюдателю моторные программы, подобные «семенному логосу». Последний не только зародыш развития, но и функциональный зародыш актуализации. Такие программы имеются в сфере перцепции, моторики и речи. Например, уже в дарвиновской трактовке выразительных движений, поз и мимики шла речь о том, что переживания являются значениями «мышечных формул». Здесь открывается простор для гипотез (новых метафор и фантазий) относительно того, что происходит в плавильном тигле. О гипотезе «волшебной алхимии» говорилось выше, когда живые внутренние формы, понимаемые либо как бисоциации, либо как моторные схемы, уподоблялись взаимодействующим структурным органическим молекулам. Во внутренних формах представлены операциональные, перцептивные (предметные) и концептуальные значения, а омывающий их смысл выполняет функцию



катализатора и фермента. Благодаря этому преодолевается инертность, а иногда и косность внутренних форм, ускоряются и усугубляются их взаимодействия, превращения форм, распад, образование новых, своего рода «межвидовое скрещивание». Дело облегчается тем, что не только образ и действие, но и слово выполняет не только значащие, но также и *оперативные функции*; играет роль *орудия*, в своем служебном значении выходит за сферу *чистого сообщения*. Шпет очень интересно развивает свою мысль: «Слово действует сообразно своему значению, но его форма есть своеобразное отношение к самим значениям, обладающее самостоятельной силой, в которой и сказывается специфичность функции наименования» [Шпет 1999: 283]. Значит, в слове присутствует потенциальная возможность рефлексии, пусть и фоновой, подобной той, которая обнаружена в действии. Сказанное означает, что переплавка в тигле идет совсем не бессознательно. Как писал Гумбольдт, в нем процессы идут то живее, то медленнее (иногда — годами!). Их направляет «детерминирующая тенденция», «стремление к хорошей форме», стремление к «внутренней целесообразности и внешнему совершенству», «доминанта души» и т. п.

Возможна и физическая метафора. Физик В. И. Кошкин сделал к этой части текста следующее примечание: «В физике фазовых переходов (плавление — в частности) есть такой феномен. Прежде чем жидкость закристаллизуется, еще при температуре чуть-чуть меньшей, чем температура кристаллизации, в жидкости возникают некие «рои», внутренняя структура которых очень близка к структуре кристалла. Эти рои возникают и распадаются, пока, наконец, не образуется т. н. “кристаллический зародыш”, который уже является новой, твердой формой. В творчестве — очень похоже. В плавильном котле постоянно возникают и распадаются разные комбинации “фрагментов смыслов”. Динамику этих виртуальных образований мы и фиксируем как творческий процесс, а момент инсайта, когда все вдруг ПРЕДСТАВЛЯЕТСЯ решенным, закристаллизовавшимся — это результат творческого процесса».

Остановлюсь на аргументации Шпета, почему именно форме, а не содержанию следует уделять главное внимание при эстетическом анализе поэзии и прозы, что имеет общее значение и непосредственно относится к анализу творчества. Л. С. Выготский в соответствии с эстетической традицией разворачивал драму психологии искусства, основываясь на понятиях формы и содержания. Он рассматривал художественное творчество как преодоление содержания формой, что само по себе, конечно, существенно. Согласно Шпету, всякое «неопределенное содержание», из которого исходят, есть сложная структура форм, из коих каждая имеет соотносительное «содержание». Сказанное справедливо, независимо от того, представлено ли «содержание» вовне или внутри. Шпет настаивает на том, что внутренние формы, руководимые реализуемой в слове идеей прагма-



тического, научного, поэтического сообщения об объективных вещах и соотношениях, также объективны: «Внутренние формы вообще суть объективные законы и алгоритмы осуществляемого смысла, это — формы, погруженные в само культурное бытие и его изнутри организующие» [Шпет 2007: 489]. Значит, внутренние формы — это не красивый ахматовский сор, из которого растут стихи, не шевелящийся хаос и не диффузное содержание. Иное дело, что они энергичны, динамичны, подвергаются (под руководством идеи) декомпозиции (если угодно — деконструкции) и композиции — претворению и преобразению. Здесь необходимо зафиксировать противоречие не только между Выготским и Шпетом по поводу оформленности всякого содержания. Существеннее то, что они оба, многое сделавшие в эстетике и в психологии искусства, вступают в противоречие с поэтами. Б. Л. Пастернак говорил, что самое сложное — это хаос. Искусство — это преодоление хаоса. Похоже у О. Мандельштама, выразившего впечатление о Соборе парижской богородицы: «...из тяжести недоброй / И я когда-нибудь прекрасное создам». Оформленное содержание — это одно, а оформленный хаос — совершенно другое, казалось бы, похожее на «жареный лед». Если под пастернаковским «хаосом» и ахматовским «сором» понимать образы, пусть и недоназванного мира, а также слова и действия, то все они, действительно, даны в неких формах — по Шпету, или как некое содержание — по Выготскому. Приму точку зрения Шпета, тем более что в синергетике различаются хаос и хаосоподобие, хаотичные состояния. Диффузные движения младенца — беби-хаос — относятся, скорее, к хаотичному, потенциально плодотворному состоянию. Сошлюсь еще на одного поэта — И. Губермана:

*Россию все же любит Бог.  
В ней гены живости упорны.  
А там, где Хармс родиться мог  
Абсурд и хаос плодотворны.*

Итак, в тигле плавятся *внутренние формы*, каждая из которых не просто содержит схему-программу потенциальной актуализации, а сама является такой программой. В слове, как и в образе, неистребима недосказанность. Например: «Слово, следовательно, есть то, что влечет за предел, за границу переживания» [Шпет 2007: 250]. Если таково слово, то что же говорить о символе, который влечет в бесконечность? При условии, что он не выпотрошен или не завладел человеком (страшной) полностью, лишив его всех степеней свободы, кроме одной... символической. Конечно, моторная схема — это не кантовская трансцендентальная схема, она обладает свойством превращаться в иное, например в перцептивную, мнемическую, интеллектуальную. Шпет



говорил о схемах, например, образной речи не как о чувственных формах, а как о формах, предметно коррелятивных воображению, как об актах не чувственных, а умственных. Моторные, перцептивные и др. схемы должны рассматриваться как способы и методы соответствующих действий. Так же следует рассматривать и существенные (по выражению Б. Спинозы), живые (а не номинативные) понятия, задающие способ воспроизведения вещи. Поэтому-то постоянно подчеркивается динамический характер внутренних форм; их называют живыми, энергичными, резонансными формами, формами силы. Еще раз подчеркну — творчество — это преодоление стихии сознания и бытия, преодоление хаоса, но хаоса не первобытного, а плодотворного, производного от чего-то ранее оформленного и находящегося в некотором осмысленном функциональном пространстве. Шпет называл внутреннюю форму формой форм, поэтому-то точнее говорить не об исходном хаотическом, а о хаосоподобном, хаотическом состоянии, которое преодолевается творцом. Еще раз вспомним А. Белого: «В нем отдельные смыслы суть капли. Радуга возникает из них». Это — Смысл, но уже с большой буквы. Кстати, радуга–многоцветие — полифонична.

Сказанное Шпетом о динамичности логических внутренних форм слова относится и к внутренним формам образа и действия, где есть своя логика, динамика и ритмика, как минимум, внутренняя упорядоченность. Она постепенно вскрывается когнитивной психологией и психологией действия. Онтические внутренние формы слова не только оплодотворяют онтические формы образа и действия, но и кое-что заимствуют у них. Как показывают исследования движения и действия, онтическое не обязательно дорефлективное (это отдельная проблема, заслуживающая специального изложения).

Вернемся к плавильному тиглю. В нем, конечно, преодолевается содержание, но содержание уже оформленное, пусть и распавшееся на отдельные фрагменты, осколки форм, но осколки, омытые «кровеносной системой смысла», сами ставшие молекулами, каплями, атомами смысла, его «материей». Их «рой превращается в строй», возникает новая форма, т. е. *форма форм*. Шпета можно упрекнуть в избыточном логизме трактовки творчества, но это следует воспринимать как реакцию на распостраненные и до наших дней иррациональные, вплоть до мистических, его трактовки. Впрочем, он не отрицал его спонтанности: «Начиная с момента выбора сюжета и до последнего момента завершения творческой работы стилизующая фантазия действует спонтанно, однако каждый шаг здесь есть в м е с т е и рефлексия, раскрывающая ф о р м а л ь н ы е и идеальные законы, методы, внутренние формы и пр., усвоенного образца» [Шпет 2007: 497]. Рефлексия в контексте спонтанного творчества понимается Шпетом как особая санкция — смысловая. Вне сочетания спон-



танности и рефлексивности невозможно не только творчество, но даже и разумное поведение, определяемое интенциями, мыслью, словом. Однако желания, мысли слишком часто возникают неожиданно, негаданно, непрошено. Мы, не зная откуда они пришли, возможно, как «божьи дети», из диалога (разговора), от Другого, или просто издалека, не только фиксируем их появление, но и оцениваем их. Появление мысли о мысли и есть рефлексия, «постскриптум к мысли». Выше говорилось о моментах или точках перехода бессознательного в сознательное. Возможно, в таких точках схватывается не только «объективность», обстояние дела, но производится его смысловая оценка. Постскриптум к мысли нередко сливается с «прескриптумом» к действию. Не только для психологии творчества, но и для психологии в целом положение о совместимости спонтанности и рефлексивности беспрецедентно и освобождает науку от обманчивой и соблазнительно легкой апелляции к бессознательному.

### § 3. ВИКАРНЫЕ ДЕЙСТВИЯ С НЕРЕАЛИЗУЕМЫМИ ВОВНЕ МОТОРНЫМИ ПРОГРАММАМИ

С каким опытом психологии соотносятся представления о переплавляющихся в тигле внутренних формах слова, действия и образа? Казалось бы, прежде всего понятие внутренней формы соответствует широко используемому в философии и психологии понятию «схема». Примером могут служить: «схемное видение» (Декарт); «трансцендентальная схема» как инструмент продуктивного воображения (Кант); «динамическая схема» (А. Бергсон); «мнемическая схема» (Ф. Бартлет); «сенсомоторная схема» (Ж. Пиаже). Общеупотребительными стали термины: перцептивные, оперативные, концептуальные схемы. К ним можно добавить сенсорные эталоны, оперативные единицы восприятия и действия, оперативные образы, образы-манипуляторы, альфа-элементы. А ведь есть еще и бета-элементы, «сырое бытие», первозданный мир, который презентируется, т. е. перцепируется, а не апперципируется. Шпет весьма скептически относился к рассудочному схематизму Канта, так как он с самого начала изображает рассудок глухонемым и бессловесным. Этому скепсису противоречит приводимое им высказывание самого Канта, который называет схематизм «некоторым скрытым искусством в глубине человека» [Шпет 2007: 433]. Мне кажется, что и психологи вместе с философами и методологами схематизировали понятие «схемы». Оно нередко производит впечатление повисшего в пустоте объяснительного принципа, «схематизма» психологического сознания, так как оно редко связывается с имеющимся в психологии опытом его объяснения и конкретизации. По мнению Шпета, понятие динамической «внутренней формы» Гумбольдт ввел как оппозицию кантовскому понятию статической «схемы», как



поправку теории глухонемого мышления и замену его на учение о мышлении словесном. К тому же неясно, как статическая схема Канта может быть искусством или его средством.

В понимании Шпетта внутренняя словесно-логическая форма — не схема, не формула, а закон самого образования живого понятия, т. е. закон движения, как развития, последовательную смену моментов которого Шпет называет диалектической сменой. Такая смена отображает развитие самого смысла: его преобразование, даже пресуществление (как воды в вино). Шпет умножает эпитеты. Внутренняя форма — прием, способ, метод формирования слов-понятий. Не только. Внутренняя форма — это отношение внешней сигнификативной формы и предметной формы вещного содержания. Отношение, а не условная связь, не рефлекс, не сигнал сигналов, не ассоциация. Отношение, которое нужно понимать как движение и жизнь внутренней формы, как развитие, осуществляющееся в *способах* соотнесения сигнификата и предметной формы. Открывающиеся в языке законы связаны друг с другом, — но и согласованы и взаимодействуют с законами созерцания, мышления, действия, чувствования. Эти законы называются также живым комбинированием, интеллектуальными алгоритмами-приемами, и, наконец, характеризуются как пути [Шпет 2007: 417—418]. «Движение» и «путь» — это ключевые слова для дальнейшего изложения (к ним можно лишь добавить «жизнь» и «истину»).

После конкретизации Шпетом понятия «внутренняя форма» возвращение к понятию «схема», даже с указанием на ее динамичность, едва ли целесообразно. Сказанное не означает, что нужно игнорировать накопленное психологией позитивное содержание, которое имеется в приведенных выше производных и конкретизациях этого понятия.

Если внутренняя форма действительно есть движение и путь, попробуем разобраться, какими средствами они осуществляются. Представим себе, что мы совершаем (проигрываем) некоторое действие до действия, произносим слова во внутренней речи, оперируем или манипулируем некоторым зрительным образом. Если последнее представить трудно, то поверим, что это легко делают дети-эйдетики и многие взрослые. При совершении таких, доступных самонаблюдению актов, многократно регистрировались электромиограмма (в первых двух случаях) или движения глаз в случае зрительного представительства [Зинченко, Вергилес 1969]. Значит, то, что обычно называют «внутренним действием» (исполнительным, речевым, перцептивным, умственным), или «действием во внутреннем плане», — не метафора. А действие, имеющее собственную доступную регистрации эффекторику. Так называемое внутреннее оказывается внешним. Регистрируемые движения интерпретируются двояко. Во-первых, как приведение соответствующих систем (вирту-





альных функциональных органов — в терминологии А. А. Ухтомского и Н. А. Бернштейна) в динамическое состояние готовности к выполнению действий. Во-вторых, как *викарное*, т. е. замещающее, оперирование, манипулирование с реальными объектами, тем не менее дающее вполне реальный, осязаемый результат. Викарные действия должны обеспечиваться соответствующими, построенными ранее моторными программами. Естественно, на совершение викарных действий откликается не только периферия, но и соответствующие области мозга, что давно и хорошо известно по многочисленным записям ЭЭГ. А теперь представим себе (а скорее, поверим), что подобные действия человек совершает в интервалах времени, недоступных самонаблюдению, совершает с высокой скоростью и продуктивностью. Иногда они недоступны даже самоощущению, т. е. им не всегда сопутствуют ощущения порождающей активности. Данными об этом полна когнитивная психология, психология действия, психология искусства, психология шахматной игры и т. п. В такие «темные» для сознания мгновения совершаются многочисленные преобразования знаково-символической и образной информации. Для получения достоверных данных («откликов») о возможных физиологических механизмах осуществления таких актов недостаточна разрешающая способность методов психофизиологии и нейропсихологии. С их помощью устанавливаются лишь факты изменения активности тех или иных структур мозга. Зато достаточна разрешающая способность психологических методов микроструктурного и микродинамического анализа когнитивных и исполнительных актов, дающих вполне достоверные и объективные результаты. Ограничусь двумя примерами.

Первый, уже упоминавшийся, — из сферы шахмат. Когда профессионального шахматиста-гроссмейстера попросили запомнить фигуры и их расположение, показав ему на 0,5 секунды сложную шахматную позицию, он ответил: «Я не запомнил ни того, ни другого, но могу сказать, что позиция белых слабее» (устное сообщение В. Б. Малкина). Это, конечно, не единственный пример извлечения смысла ситуации без кропотливого анализа значений, когда уразумение предшествует узрению. Еще один пример из сферы арифметических операций. Не буду ссылаться на феноменальных «счетчиков» — они пока вне научной интерпретации. Но есть, так сказать, профессиональные счетчики — энтузиасты клубов и школ абака (от латинского *abacus* — разновидность счета), распространенных в Японии. Абак — это внешнее средство счета. Число на нем записывается в виде конфигурации бусинок. В результате обучения абак становится внутренним (или собственным) средством деятельности и работа на нем протекает во внутреннем плане. Мастера абака оперируют числами со скоростью 5—10 в секунду. При умножении двух- трехзначных чисел или — четырехзначного на двухзначное число ответ дается в пределах





пяти секунд [Hatanano 1997; Коул 2007]. Еще более высокая скорость оперирования числами получена в исследованиях кратковременной памяти [Вучетич, Зинченко 1970]. При такой скорости недостаточно времени для проговаривания чисел ни в громкой, ни во внутренней речи. Попытки проговаривания во внутренней речи резко снижают точность ответа. Аналогичные результаты получаются при решении задач на манипулирование зрительными формами (*mental rotations*). Значит, оперирование может осуществляться с невербализированными программами слов, или с невизуализированными программами знаков, образов, или, наконец, с неактуализированными программами моторных действий, выступающих носителями «невербального внутреннего слова».

В зависимости от задач хранящиеся в «депо» моторные программы при своей реализации могут порождать или действие, или образ, или слово. Здесь возникает много вопросов, заслуживающих специального исследования и обсуждения. Являются ли такие программы амодальными, полимодальными или специфическими? Например, если в плавильном тигле внутренние формы представлены специализированными моторными программами, то между ними возможно установление отношений по типу смыслового резонанса. Последний обеспечивает эффект языкового пула, о котором говорилось выше.

Главная мысль состоит в том, что именно викарные действия, совершаемые с нереализуемыми вовне моторными программами обеспечивают *динамику* внутренних форм, о которой постоянно говорил Шпет. В соответствии с изложенной логикой рассуждения, нереализованные моторные программы, имеющие отношение к образу или действию, тоже представляют собой невербальное внутреннее слово. Все они вместе с внутренней формой слова *per se* обеспечивают и работу плавильного тигля, в котором происходит переплавка внутренних форм и порождение нового слова, нового образа или нового действия, т. е. произведения, наполненного (напоенного) своими внутренними формами (формами форм).

Отвлечемся от работы виртуального тигля и обратимся к классической проблеме всего гуманитарного знания о соотношении сознания и языка, мысли и слова. Возможно ли глухонемое сознание, на самом ли деле мышление стремится запретить речь, можно ли верить А. Эйнштейну, утверждавшему, что он мыслил посредством зрительных образов, есть ли «облако мысли» Л. С. Выготского или «чертог теней», куда возвращается бесплотная мысль О. Манделштама, потерявшего слово? Ясно, что этот перечень можно продолжать. Или правы Г. Г. Шпет, утверждавший, что слово единственный принцип познания, и М. К. Мамардашвили, считавший, что бесплотная мысль невозможна, что мысль воплощена в невербальном внутреннем слове? Эмпирический опыт и опыт экспериментальный говорят, что есть практический интеллект, наглядно-



действенное мышление, есть наглядно-образное мышление, т. е. мышление визуальное. Есть и музыкальное мышление, есть «живописное изображение» «ручные понятия», «глазастый разум», «разумный глаз» и другие виды невербального мышления и мысли. Сравнивая: «В начале было Слово» и «В Деянии начало бытия», Гёте отдал предпочтение Деянию. В его балладе «Пария» у героини сочетаются *мудрое духовное воление* и *дикое действие*. Произвольный выбор одного из «начал» едва ли возможен. Не поможет и перенос из физики утешающего обычно принципа дополнительности. Нужен какой-то другой ход мысли. Выше высказывание А. Белого «Истина не в зерне, а в ритме зреющих зерен» сопровождалось строчкой Вяч. Иванова «Не встанет, не истлев, зерно». В этом же смысле можно понять и слова А. Я. Таирова о том, что слова умирают в сценическом действии. Точно так же в произведенном *изделии* умирает действие, но оно оставляет в нем смысл. И чем более совершенно изделие, тем меньше видны на нем следы производства. Когда они видны, то это «топорная работа». Между прочим, вместе с действием умирает и образ действия, без которого действие невозможно. Примечательно, что для ценителей изделий ручной работы мастера вынуждены специально оставлять «свои следы».

Итак, как истлевшее зерно рождает новое, так декомпозиция образа действия, его смерть рождает действие; композиция и осуществление действия рождает предмет и смысл, умирая в них. Но при этом и действие возрождается вновь. Не то же ли самое происходит с мыслью и словом? Облако мысли проливается дождем слов (Л. С. Выготский), а слова, испаряясь, образуют новое облако смысла и мысли. Дискретные образ, действие, слово, смысл, мысль, умирая передают друг другу своего рода эстафетную палочку — хранилище памяти. Не таким ли носителем памяти является внутренняя форма? Мы приходим к тому, что она подобна геному, но не телесного, органического, а психологического, культурного, духовного развития, набросок которого был рассмотрен выше.

## ГЛАВА 16

### НЕПОСРЕДСТВЕННОСТЬ ИНТУИЦИИ И ОПОСРЕДОВАННОСТЬ ИНТЕЛЛЕКТА

#### § 1. Интуиция и интеллект

После рассказа о гетерогенезе творческого акта и викарных действиях с внутренними формами образов, действий и слов, обеспечиваемыми соответствующими моторными программами, обратимся к классике. В каком отношении все изложенное находится к привычным представлениям о мышлении и его непременно составляющим — интуиции и интеллекту? При изложении сюжета о доопытном начале возник вопрос о соотношении в понимании, мышлении и, шире, — в когнитивных актах природного и культурного, интуитивного и дискурсивного, непосредственного и опосредованного, симультанного и сукцессивного. Думаю, что эти вопросы тесно связаны, возможно даже, что это один и тот же вопрос. Начну с интуиции и интеллекта.

Психология далеко не сразу пришла к идее опосредованного строения психики, хотя эта идея, как и идея ее непосредственности, столетиями раньше была артикулирована в философии. С наибольшей очевидностью оппозиция (оппозиция ли?) непосредственного и опосредованного выступила при характеристике мышления и памяти. Согласно Платону, интеллект (нус) — это то, что отличает человеческую душу от животной. Нус — надындивидуальное по своей природе творческое начало, приобщающее человека к божественному миру. Само бытие есть идея, вид, образ, облик, которые человек способен непосредственно воспринимать, представлять, уразумевать. Правда, для того чтобы случилось такое, отличное от чувственного интеллектуальное восприятие, необходим таинственный поворот глаз души. Аристотель, наряду с таким интеллектом, допускает существование пассивного, преходящего, смертного интеллекта. В дальнейшем ранг интеллекта все время понижается, его функции операционализируются, становятся все более земными, чтобы



не сказать: утилитарными. Он сводится к общей и частной способностям приспособления, к решению практических задач, чему отвечают десятки существующих сегодня определений интеллекта.

Приведу наиболее распространенные из них: интеллект — это способность давать правильные ответы, опираясь на веру или факты; способность к осуществлению абстрактного мышления; способность адаптироваться к окружающим условиям; способность адаптироваться к новым жизненным ситуациям; способность к решению задач без проб и ошибок «в уме»; способность к обучению или к приобретению опыта; общая способность к познанию и решению проблем, определяющая успех любой деятельности и лежащая в основе других способностей; способность к приобретению других способностей; способность тормозить или модифицировать инстинктивные формы поведения.

Имеются также определения и характеристики интеллекта, которые условно могут быть названы «интравертными», т. е. в них подчеркивается не столько результативная сторона интеллекта (адаптироваться к среде, менять среду, давать правильные ответы), сколько направленность на самого себя. Интеллект определяется как форма организации и реорганизации своего собственного ментального (т. е. того же интеллектуального) опыта. В ментальном опыте выделяются ментальные структуры, ментальное пространство, ментальные репрезентации (см.: [Холодная 1996]). Подобные определения имеют своим источником идеи гештальт-психологии и ее последователей, которые делали акцент на переструктурировании феноменального поля в целях выяснить природу конфликта, имеющегося в наличной (потенциально проблемной) ситуации (см.: [Дункер 1965]).

На интеллект возлагаются контрольно-регулятивные функции: контроль мотивации, эмоций, поведения в целом, наконец, контроль и регуляция самого себя, т. е. функции интеллекта расширяются до функций психики и сознания. Подобное расширение с необходимостью ведет к выделению специальной способности интеллекта, называемой креативностью. Последняя достаточно банально характеризуется как способность выхода за пределы банальности. Сейчас словечко «креативность», вытеснившее советское «рационализаторство», начинает заменяться другим — «инновационность».

Интеллектуальным умениям, навыкам, умственным действиям, приемам решения задач и даже принципам решения некоторых классов задач действительно успешно обучают, но это еще не весь интеллект, не все мышление. В психологии началась и продолжается практика измерений интеллекта как некоей операционально-технической функции (способности); и психологи, давно осознавшие условность, ограниченность, а порой и бессмысленность этих процедур, не без горечи определяли



интеллект как то, что измеряется с помощью тестов на интеллект (число таких тестов давно перевалило за сотню).

Исследования В. Кёлера, проведенные над антропоидами, с одной стороны, продемонстрировали наличие у них интеллекта по критерию решения задач, а с другой — закрыли путь изучения его процессуальных характеристик. Интеллект идентифицировался с инсайтом — внезапным видением хорошей структуры. Генезис такого видения оставался неясным. Это привело к тому, что на первый план в исследованиях интеллекта стали выдвигаться загадочные акты усмотрения, инсайта, т. е. интуитивные явления. Тем не менее язвительное высказывание В. Кёлера о том, что интеллектуализм наиболее бесплоден в объяснении интеллекта, можно распространить и на гештальтпсихологию, одним из создателей которой он был.

Таким образом, попытки исследования реального живого интеллекта и его определения столкнулись с необходимостью возврата к его исходному, платоновскому смысловому образу, т. е. с необходимостью включения в его определение того, что получило наименования иррационального, интуитивного и описывается в таких терминах, как «озарение», «усмотрение», «инсайт», а нередко и как «откровение». Однако этого сделано не было, что, может быть, с исследовательской, с методической точек зрения вполне разумно. Во всяком случае, удобно. В итоге появились как бы две независимые друг от друга реальности: интеллект и интуиция. Как будто интеллект может быть без интуиции, а интуиция без интеллекта.

Понятие «интуиция» также достаточно древнее. Общим для его различных толкований является подчеркивание момента непосредственности в процессе познания, в отличие от опосредованного дискурсивного характера логического мышления. Это понятие, по сравнению с понятием «интеллект», развивалось в противоположном направлении. По мере того как понятие «интеллект» все более заземлялось (животный интеллект, сенсомоторный интеллект, искусственный интеллект и т. д.), понятие «интуиция» становилось все более возвышенным, несмотря на то, что сама интуиция все чаще погружалась в глубины мозга или в тайны бессознательного.

Возможна и другая размерность их сравнения. По мере того как понятие «интеллект» становилось все более предметным, конкретным и содержательным (исследования практического, образного, вербального, знаково-символического мышления), понятие «интуиция» становилось все более беспредметным и абстрактным. Оно «вычерпывало» из содержания понятия «интеллект» и вбирало в себя все то, что нельзя было заземлить и операционализировать. Оно как бы превратилось в божественный сосуд или в мусорную корзину, куда складывалось все непонятное, загадочное, таинственное. Постепенно понятие «интуиция» перешло границы поня-



тия «интеллект». Интуиция стала рассматриваться как самостоятельная, доверяющая себе способность, сущность и т. п. Едва ли следует говорить, что успехи в изучении иррациональной интуиции оказались неизмеримо скромнее, чем успехи в изучении рационального интеллекта.

Пожалуй, удалось избежать резкого противопоставления интеллекта и интуиции лишь исследователям уникальных случаев творчества ученых, изобретателей, представителей искусства, где этого не позволяла сделать фактура изучаемого материала. Акты интуиции в процессе работы неизменно указываются и самими творцами. Хрестоматийны *эврика* Архимеда, *яблоко* Ньютона, *клетка с обезьянами* Кеккюле, перед которой он открыл бензольное кольцо. Наиболее интересными и содержательными являются описания фаз творческого процесса, предшествующих интуитивным актам. Последние получают преимущественно отрицательные характеристики: бессознательность, непредсказуемость, неуловимость во времени, мгновенность; столь же непредсказуема локализация таких актов в пространстве. Из положительных отмечается лишь одна характеристика — чувство полной уверенности в правильности неизвестно каким путем полученного результата. Согласно легенде, К. Ф. Гаусс говорил: «Решение у меня есть уже давно, но я еще не знаю, как к нему прийти».

А. Бергсон, как и многие другие исследователи, решающее значение в творчестве придавал интуиции. Он считал, что для обладания интуицией не требуется никаких специальных способностей как органов познания. Любопытна особенность рассуждений об интуиции. С одной стороны, она, вкупе с религиозным опытом и мистическим познанием, противопоставляется теоретической немощи интеллекта. С другой — ее всегда характеризуют относительно некоторой точки отсчета, за которую, однако, принимается все тот же интеллект. Это встречается как у тех, кто рассматривает интуицию в качестве инструмента интеллекта, так и у тех, кто противопоставляет интуицию интеллекту. Иллюстрацией этого служат попытки классификации интуитивных актов в таких терминах, как «инфраинтел-лектуальная», «супраинтеллектуальная» и «ультраинтеллектуальная» интуиция. В переводе на нормальный человеческий язык — это интуиция с большим или меньшим количеством интеллекта, интуиция чувственная, рациональная и иррациональная. Отмеченная соотносительность или сопряженность понятий «интеллект» и «интуиция» иллюстрирует стойкость исходного платоновского смыслового образа интеллекта, несмотря на то, что вольно и невольно предпринимались неоднократные попытки его разрушить. Интеллект все же не отпускает интуицию со своего «поводка» слишком далеко.

Наиболее интересная и парадоксальная по своим результатам попытка разрушить смысловой образ интеллекта сделана Бергсоном в его книге



«Творческая эволюция», которая не вполне адекватно воспринимается лишь как гимн интуиции, что, впрочем, соответствует замыслу ее автора. Она может и должна восприниматься и как гимн действию, выступающему в ней основанием и мощным орудием интеллекта. Данный Бергсоном анализ интеллектуальной деятельности, несомненно, послужил основанием для более поздних работ в этой области П. Жане, М. Вертгеймера, Ж. Пиаже, А. Валлона, Л. С. Выготского, Л. В. Запорожца, П. Я. Гальперина, С. Л. Рубинштейна, В. Н. Пушкина, В. В. Давыдова, О. К. Тихомирова и многих других, хотя далеко не все признавались в этом.

Согласно Бергсону, деятельный интеллект может справиться с познанием неживой природы, но он останавливается перед познанием живого. И здесь ему ничто не поможет, даже «прибавление математических способностей, превосходящих человеческие силы» или «каких-либо счетчиков со сверхчеловеческим умом» и т. п., что напоминает первые журналистские описания искусственного интеллекта. Для познания живого нужна интуиция. С этим трудно спорить! Не помешает и интеллект, и совесть. Можно выразить мысль Бергсона несколько иначе: для познания живого необходимо живое познание, живое мышление, а не только мышление формальное, логическое, рассчитывающее. Основания протеста Бергсона против интеллекта лежат в реальных трудностях познания живого. Мандельштам, не без влияния Бергсона, различал мышление неорганическое, когда мысль является лишь придатком к действию, и мышление органическое, необходимое при приближении к тайнам органической жизни. Для их познания необходимо приближение к первообразу мышления органического, которое, будучи таковым, также сопротивляется познанию. Живое мышление, живое, а тем более личностное знание все еще представляют собой вызов науке и образованию.

Анализ, а тем более критика концепции Бергсона — это специальная задача. Б. Рассел сказал, что эта концепция служит прекрасным примером восстания против разума. Анализируя это критическое сражение с разумом, В. Ф. Асмус писал, что «в поле действия появляются все новые и новые враги: восприятие, представление, понятие, интеллектуальные символы, образы, теории. Интеллект высылает все новые и новые формы, и борьба ни на мгновение не прекращается» [Асмус 1984: 248]. Асмус рассматривает интуицию как непосредственное знание, как прямое постижение и усмотрение истины, как усмотрение объективной связи вещей, не опирающееся на доказательство. Едва ли следует напоминать, что человеку свойственно ошибаться при интуитивном усмотрении истины не реже, чем при ее доказательстве.

Итак, разрушить смысловой образ интеллекта не удалось даже такому мыслителю (и превосходному писателю), как Бергсон. Он по-своему, но в ряду других интеллектуальных начинаний в XX в. многое сделал для



того, чтобы внести живую, а не только логическую основу в познание. Бесстрастному интеллекту он противопоставил интуицию как абсолютный род *симпатического вчувствования*, проникающего в недоступные для интеллекта глубины истинно сущего. Ни опровергнуть, ни доказать недоступность интеллекту истинно сущего невозможно. Важнее подчеркивание симпатического характера человеческого познания.

Наличие интуиции и ее большая роль в познании (и в действии) несомненны. Распространенные протесты по поводу интуитивизма Бергсона вызваны его убежденностью в том, что интуиция — это метод познания. Чтобы принять это положение, нужно изменить привычное понимание метода как чего-то, что находится в распоряжении исследователя. Насколько мне известно, на это отважился Ж. Делёз в очерке о бергсонизме [2001]. Отсылаю к нему заинтересованного читателя.

Ч. Пирс рассматривал интуицию как средство абдукции (порождения гипотезы), которая по сравнению с индукцией и дедукцией представляет собой «уникальный инстинкт догадки». Интуиция беспричинна, вездесуща и надежна (устойчива). Пирс различал абстрактность утверждений и конкретность видения: вся ткань нашего знания ощущается как чистая гипотеза, подтвержденная и отшлифованная индукцией. Абдукция — первый шаг научного познания. Не только первый, но и главный. А единственная функция научного мышления — это преодоление сомнения и установление устойчивого мнения (верования). Можно, конечно, поспорить с Пирсом по поводу недооценки мышления или переоценки интуиции, но важнее отметить, что он вписал интуицию в ткань мышления и познания, как бы сопряг интуицию и интеллект. Как и Бергсон, Пирс не слишком много сказал о механизмах интуиции. В очередной раз мы встречаемся с тем, что интуиция есть средство коммуникации между человеком и его Создателем, что она есть «божественная привилегия», которую следует развивать. Не более содержательны ссылки Пирса на то, что человек, развиваясь по законам природы, мыслит каким-то образом по ее же законам (интересно, по каким законам он часто ошибается и разрушает природу?). «Перцептивные суждения» Пирса, в которых в неосознаваемой форме содержится материал для выдвижения гипотез, неотличимы от «бессознательных умозаключений» Г. Гельмгольца. И в тех и в других может содержаться все достаточное и необходимое для возникновения новой идеи, но она может и не возникнуть.

В размышлениях Пирса очень важна выделенная им черта интуиции, которую он называет надежностью, устойчивостью, другими словами, уверенностью в достоверности возникшей новой идеи, мысли, гипотезы. Уверенность — это ее единственная защита и аргумент. Лишь много позже гипотеза может быть защищена частоколом добытых доказательств и аргументов.





Живую струю в познание интеллекта внесли Г. Г. Шпет, С. Л. Франк, П. А. Флоренский, А. А. Ухтомский и др. Все они, хотя и каждый по-своему, возвращались к его исходному смысловому образу и обогащали его. Они многое сделали для «оживления» полумертвого, лишённого воли к действию и живого смысла интеллекта, который был предметом исследования в современной им психологии (ассоцианистической, функциональной, рефлексологической и т. п.) и уже стал предметом измерения. В этом оживлении, как это ни парадоксально, большую роль сыграло строгое очерчивание и отграничение от интеллекта «фантома интуиции», являющегося, по словам Асмуса, носителем «чистой» теории в учении Бергсона. Интуиция, вопреки его желанию, предстала перед наукой, и прежде всего перед психологией, не только как *terra incognita*, но и как ближайшая и более отдалённая перспектива развития исследований интеллекта. Интуицию (инсайт) стали включать в определения мышления. Например, К. Дункер даёт следующее полное определение мышления: «Мышление — это процесс, который посредством инсайта (понимания) проблемной ситуации приходит к адекватным ответным действиям» [Дункер 1965: 79]. «Хорошие ошибки» Дункер, вслед за В. Кёлером, также относит к адекватным действиям. Самым туманным в этом определении является понятие «инсайт» — усмотрение не только наличия факта конфликта в ситуации, но и его направленности, определяющих его обстоятельств, их внутренней связи в целостной ситуации. Другими словами, усмотрение природы конфликта. Трудно спорить с Дункером, что подобный инсайт с теоретической точки зрения представляет собой основную стадию процесса мышления, но инсайт может случиться, а может и не случиться. Поэтому область, очерчиваемая понятием «интуиция», все ещё представляет собой вызов, приглашение посетить и познать эту «страну». И ученые, которые не утратили веры в мощь человеческого интеллекта, отваживаются на такое путешествие.

Возвращение интуиции в смысловой образ интеллекта еще не означает его полного восстановления. Требуется его дальнейшее развитие и конкретизация. Напомним, что в исходном смысловом образе интеллект выступал в контексте человеческой души, а не как самостоятельная сущность.

Согласно А. А. Ухтомскому, «постоянным элементом всякого высказывания оказывается не только то, что есть, но и то, что должно быть, а всякая человеческая истина наравне с тем, *что есть*, содержит утверждение и того, *что должно быть*, (ср.: хайдеггеровский заскок вперед). Она есть преобразование того, что есть, в то, что должно быть» [Ухтомский 2007: 126]. В этом замечательный переход к этике, к нравственному суждению, которые являются частными случаями перехода от того, что есть, к тому, что должно быть. Соответственно, и развитие мышления не может про-



Б. М. Теплов

исходить вне этического контекста. Ухтомский считает, что человек в восприятии истины движется и должен двигаться лишь целиком, всей природой своей — и умом, и чувством, и волей. Это означает участие души в развитии, в деятельности, в восприятии истины. Для понимания последней нужна не абстрактная мысль, а теплое сердце. «“Вечная истина” не в действительном содержании “научного” знания, но лишь в его *пределе*, в движущем идеале. Вот что никто не станет отрицать» [Ухтомский 1997: 67]. Простим ученому его наивность. Слишком много нетерпеливых, утверждающих вечность своих истин.

Уподобление интуиции инстинкту свидетельствует только о том, что интеллект вместе с интуицией и воображением воспринимаются учеными как чудо, которое не поддается вразумительному истолкованию.

Приведу вполне земные и здравые описания интуиции. Так, Б. М. Теплов пишет: «Интуиция — это чрезвычайно быстрое, почти мгновенное понимание сложной ситуации и нахождение правильного решения. Она возможна, однако, не иначе, как в результате длительной, сложной, кропотливой подготовительной работы. *Интуиция — это быстрое решение, требующее длительной подготовки*» [Теплов 1985, 1.: 294]. Здесь же Теплов приводит высказывание С. Л. Рубинштейна: «Счастливейший миг, приносящий решение задачи, — это по большей части час жатвы тех плодов, которые взошли в результате всего предшествующего труда».

И, наконец, признание мастера военной интуиции Наполеона: «Если кажется, что я всегда ко всему подготовлен, то это объясняется тем, что раньше, чем что-либо предпринять, я долго размышлял уже прежде; я предвидел то, что может произойти. Вовсе не гений внезапно и таинственно открывает мне, что именно мне должно говорить и делать при обстоятельствах, кажущихся неожиданными для других, но мне открывает это мое размышление. Я работаю всегда, работаю ночью, во время обеда, работаю, когда я в театре, я просыпаюсь ночью, чтобы работать» [Там же]. Приведенные размышления об интуиции можно трактовать и таким образом, что интеллект порождает интуицию. Подобное положение высказывал и А. Бергсон.



С. Л. Рубинштейн



Но все же таинственность остается. Интуиция посещает далеко не всех упорно работающих. П. Я. Гальперин шутил в студенческой аудитории: «Самые гениальные мысли посещают меня во сне. Но утром я не могу их вспомнить». Признание в интеллекте элементов чудесного, еще непознанного, при всей своей наивности, справедливо, так как такое признание может служить своего рода прививкой против его гордыни.

В итоге произошло обособление двух реальностей: божественный, врожденный, непосредственный интеллект стал областью интуиции, а земной, приобретенный, опосредованный сохранил статус интеллекта. Феномен интуиции, при всей его беспредметности, замечателен своей интуитивной понятностью, *ощущением* его значимости и смысла. Возникает вопрос: можно ли его как-то опредметить и сделать дискурсивно понятным? Последую за Шпетом, сделавшим такую попытку. Он различает *внешние формы* (на сей раз не слова) как формы эмпирической, действительной данности, т. е. некоторых данных, имеющих в своем внешнем и внутреннем опыте, и *внутренние формы* как формы идеальной данности, которые представляют собой формообразующие начала или формы отношений. Внешние формы Шпет называет также формами сочетания, они относятся к тому же порядку бытия, как и их содержание, они сопоставляются с такими качествами, как красный, зеленый, соленый, данный тон, т. е. с различными чувственными качествами или перцептивными категориями. Внешняя форма дается нам как некоторого рода синтез, как нечто завершающее и *«успокаивающее»*. По отношению к схватыванию подобных гештальтов мы говорим о чувственной интуиции как о чем-то пассивном. Во внешней форме или в форме сочетания (в гештальте), как в едином целом, покоится весь его состав. В соответствии с логикой Шпета, чтобы началось движение мысли, нужно понять элементы или часть этого состава, назовем его первичным гештальтом, как субъект отношения возможного нового целого. Естественно, должна быть потребность и стремление к такому новому. Тогда начинается переход от формы сочетания (внешней) к форме отношения (внутренней) и, соответственно, от интуиции чувственной к интуиции интеллектуальной: «Она констатируется, как нечто активное, ибо самое форму отношения мы никогда не рассматриваем только как синтез, а скорее, как диалектическую неуравновешенность. Она не есть нечто завершающее, а, напротив, влекущее к новому переходу, нечто *«беспокойное»*. В отношении всегда не только нечто единящее, но и развивающее: термины отношения даются как два момента, и притом один стоит вне другого. Но всегда другой *уже* дан, когда констатируется наличность отношения по одному первому; начинается искание второго — беспокойство о нем: работа мышления. Само отношение может быть дано, тогда как оба термина должны быть установлены; и это также — мышление. Как указано



уже, это не значит, однако, что мы «выводим» недостающий термин; мы его также «открываем», усматриваем, но не как чувственно данное, — хотя быть может и *по поводу* чувственно данного примера, — а как объект интеллектуальной интуиции» [Шпет 2005а: 538]. Автор обращает внимание на то, что форма сочетания есть простое усвоение, а форма отношения есть мышление, в котором большую роль играет интуиция и эмоции — «*беспокойство*». На мой взгляд, в рассказе Шпета чувственная и интеллигибельная интуиция выступили достаточно предметно.

Казалось бы, очевидное обстоятельство — непосредственность интуиции — должно было бы предостеречь психологов от «борьбы» с непосредственностью и оценить ее по достоинству. Но вышло иначе: началось преодоление постулата непосредственности, о чем упоминалось выше. Остановимся на этом подробнее.

## § 2. НУЖНО ЛИ ПРЕОДОЛЕВАТЬ ПОСТУЛАТ НЕПОСРЕДСТВЕННОСТИ?

Д. Н. Узнадзе весьма критически относился к интуивизму А. Бергсона. Он вступился за интеллект и поставил задачу преодоления постулата непосредственности. В его исследованиях опосредующим звеном выступила установка. Не только звеном, но и объяснительным принципом всей психики [Узнадзе 1997]. Правда, он допускал наличие не только фиксированных (образующихся в опыте) установок, но и нефиксированных, т. е. некоторой чистой готовности к восприятию разного, неопределенного. Помимо поиска звеньев, опосредующих поведение и мышление, наметился и другой путь борьбы с непосредственным — принижение последнего. Это ярко выразилось в исследованиях памяти, где образовалась стойкая традиция отождествления непосредственного вообще и непосредственной памяти в частности с примитивным, естественным, механическим [Выготский 1982—1984, 3: 251—254]; с низшим, биологическим, ситуативным, хотя порой и выдающимся запечатлением [Леонтьев 1959: 328—329]; с натуральным, определяемым физиологическими закономерностями [Зинченко П. И. 1961: 437]; с низшим, элементарным, нуждающимся в повторении [Смирнов 1987, 2: 8]; с произвольным запечатлением [Рубинштейн 1989а, 2: 342].

П. И. Зинченко и А. А. Смирнов вывели произвольную память из этого круга уподоблений, выявили ее средства, к которым относятся, прежде всего, перцептивные, умственные действия, переживания, и, таким образом, ввели ее в круг культуры и деятельности. Их исследования подтвердили давнюю интуитивную идею Спинозы: память — это ищущий себя интеллект. А непосредственная память так и осталась примитивной, низшей, естественной, физиологической, биологической и пр.,



с которой, согласно Выготскому, как-то комбинируются искусственные приемы запоминания. Аналогична судьба непосредственного и в исследованиях внимания. Оно также заместилось произвольным вниманием. Последнее вначале становилось произвольным, а потом возвращалось в качестве «вторичного, слепопроизвольного». Это же справедливо и для произвольной памяти, становящейся, в конце концов, слепопроизвольной, то есть нашедшей и собравшей интеллект и не нуждающейся более в волевом усилии. Мысль держится (если держится?) собственным, а не посторонним ей напряжением и усилием. А. Н. Леонтьев, выдвинувший в качестве



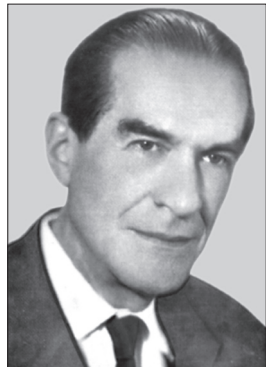
П. И. Зинченко

объяснительного принципа всей психики понятие «деятельности», соглашается с Д. Н. Узнадзе и приводит свои аргументы в пользу необходимости преодоления постулата непосредственности [Леонтьев 1983, 2: 137]. Оба автора как бы неявно формулируют новый постулат — постулат опосредованности. Аргументом в пользу последнего служит и то, что на идее (принципе, постулате) опосредования зиждется культурно-историческая психология в версии Л. С. Выготского.

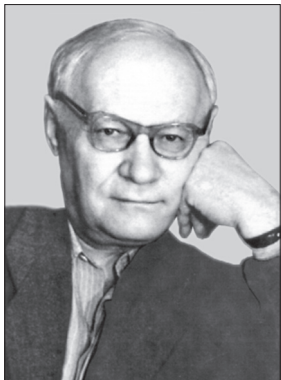
Думаю, что пора поставить под сомнение справедливость обоих постулатов и рассмотреть непосредственность и опосредованность как равно необходимые уровни развития и функционирования психики и сознания.

Представим себе, что непосредственность — это не рудимент, а важнейшее свойство человеческой психики, лишь частично совпадающее с произвольностью. Непосредственное противостоит опосредованному, а не произвольному. Иное дело, что непосредственное и произвольное могут развиваться по подобным траекториям и иметь похожие судьбы. Далее я буду соотносить непосредственность не с интеллектом и памятью, а с опытом, понимаемым в самом широком смысле слова. Чтобы прийти к положительной оценке непосредственности, начну с характеристики опосредованного, с его несомненных достоинств и недостатков.

Когда мы имеем дело с нашим собственным опытом, нам трудно сказать, когда, как и у кого мы его приобрели, еще труднее сказать, приобрели ли мы его произвольно или заучили. А. Эйнштейн как-то сказал (или ему приписали?) примечательную фразу: «Образование, есть то,



А. Н. Леонтьев



А. А. Смирнов

что остается, когда забывается, чему нас учили в школе». Каждый человек обладает живым опытом, живым знанием, живой памятью. Конечно, мы можем говорить о мере, степени глубины, объема, качества знаний и опыта, которые имеются у того или другого человека. Значительно труднее говорить об их источниках.

Забегая вперед, скажу, что незнание источников опыта, а возможно, и незнание своей «Я — концепции», на необходимости которой назойливо настаивают некоторые психологи, есть благо. Поверим поэту, который вообще ушел из 7 класса школы и пренебрег высшим образованием: «Губят тебя твои же концепту-

альные и аналитические замашки, например, когда при помощи языка анализируешь свой опыт и тем лишаешь сознание всех благ интуиции. Ибо при всей своей красоте четкая концепция означает сужение смысла, отсечение всяческой бахромы. Между тем бахрома-то как раз важнее всего в мире феноменов, ибо она способна переплетаться» [Бродский 2001: 96]. Здесь ключевые слова *сознание* и *интуиция*. Именно сознание, а не бессознательное, в которое исследователи творчества чаще всего стремятся погрузить интуицию.

Незнание источников имеющегося у нас опыта не мешает тому, что он, как и наша память, не имеет отчетливых границ, они необозримы по своему объему. Этим мы обязаны культурному опосредованию. В понятии «опосредование» главный пафос культурно-исторической психологии. Между тем для самой культуры (и философии) идея и практика опосредования — не новость (см. историческую реконструкцию этого феномена [Коул 1997], [Хозиев 2000]). Одной из самых древних психотехнических практик является мнемотехника, хорошо известная, как минимум, с античности. Ее задачи и средства легко формулируются в терминах культурно-исторической психологии. Мнемотехника есть разработка различных приемов, включающих внешние средства и внутренние способы запоминания. Овладение такими приемами и их использование, согласно Л. С. Выготскому и А. Н. Леонтьеву, превращает память из натуральной психической функции в опосредованную культурой. Внутренние способы не в последнюю очередь складываются благодаря работе с взаимно опосредующими друг друга образами, действиями, словами. Внутренние формы последних представляют переплетающуюся бахрому, подобную той, о которой говорил И. Бродский. Культурным средством является и заучивание (полезность которого, правда, часто ставится под сомнение). Поэтому не должны вводить в заблуждение замечательные исследования





памяти Г. Эббингауза. На самом деле в них изучалась не *чистая мнema*, не натуральная, а вполне опосредованная память, медиатором которой в опытах Эббингауза было действие повторения и другие спонтанно применяемые испытуемым культурные способы запоминания, наличие которых скрупулезно отмечалось автором.

Наивысшая оценка опосредованию была дана Г. Ф. Гегелем, который назвал его *душой диалектики*. Взаимно не опосредованные, изолированные, или «чистые», психические функции (встречающиеся только в психологических замыслах и лабораториях) являются механическими и не имеют перспективы развития. Они — по словам Гегеля — остаются соединением, смесью, кучей. Это в полной мере относится и к взаимно не опосредованным знаниям: «*Механический способ представления, механическая память, механический образ действия* означают, что в том, что дух воспринимает или делает, недостает присущего ему проникновения и присутствия» [Гегель 1970—1971, 3: 159]. «*Мертвым*» механизмом является процесс взаимодействия объектов, «которые непосредственно являли себя как самостоятельные, но именно на самом деле несамостоятельны и имеют свой центр вовне себя» [Там же: 157]. Сказанное философом на психологическом языке можно выразить как разницу между стимульно-реактивным и активным поведением. В первом случае мы наблюдаем реакцию, во втором — акцию (свободное действие). Первая опосредована внешними обстоятельствами, вторая — внутренними. (Отложим пока вопрос, все ли и всегда ли внутреннее опосредовано, или возможна его непосредственность и спонтанность.) В психологии интерес к механизмам внутреннего опосредования (вспомним промежуточные переменные целевого поведения Э. Толмена, или принцип детерминизма (психики) С. Л. Рубинштейна: *внешние* причины всегда действуют только через *внутренние* условия) неуклонно растет, но явно медленнее, чем они того заслуживают.

Опосредование психики в самом общем смысле означает включенность всех психических актов (процессов, функций, функциональных органов — новообразований, персональных конструкторов и пр.) в культурный контекст жизни и деятельности индивида. В качестве средств выступают артефакты: орудия труда, утварь, знаки (в том числе иконические), слова (язык), символы, овеществленные смыслы и ценности, мифы, культура в целом. Имеются и персонифицированные посредники — медиаторы. Бл. Августин назвал Иисуса Христа Главным Медиатором между Богом и людьми. Персонифицированными посредниками, например, между ребенком и миром, в том числе миром культуры, являются родители, учителя. В более узком смысле опосредование состоит в том, что все психические акты взаимоопосредуют друг друга. Каждый испытывает на себе влияние других, поэтому выделение какого-либо одного из



них в сколько-нибудь чистом виде представляет собой почти неразрешимую проблему для экспериментальной психологии. Применительно к памяти это означает, что она испытывает на себе не только влияние самых разнообразных внешних средств от узелка, завязанного «на память», до компьютера и шпартгалки, но и от других психических процессов, например, внимания, мышления, эмоций и пр. В свою очередь, память также выступает в качестве средства поведения, деятельности, других психических процессов. Таким образом, перцептивный, мнемический, интеллектуальный акты могут выступать либо в качестве цели, либо средства, что убедительно показано в исследованиях памяти П. И. Зинченко. В первом случае они оказываются опосредованными, во втором — опосредующими. Самое интересное и трудное для исследования состоит в том, что обе формы опосредования — так сказать, пассивная и активная — вполне совместимы одна с другой во времени. Перспектива их относительно раздельного изучения едва просматривается.

Отмечу еще одну замечательную черту опосредования. По мнению Дж. Верча [Верч 1996], Л. С. Выготский обосновал важный принцип развития, который можно назвать принципом деконтекстуализации медиаторов. Деконтекстуализация медиаторов — это процесс, в ходе которого значение знаковых средств становится более независимым от уникального пространственно-временного и социального контекста, в котором они первоначально были использованы. Здесь тоже можно говорить о спасительной роли забывания. Мы не помним не только источников большей части нашего опыта и знаний, но весьма смутно представляем себе, когда мы их приобрели. Вдобавок к этому мы не помним, как, с помощью каких средств и от кого мы что-то узнали и усвоили. Может быть, наш богатейший опыт накапливался и сохранялся не только благодаря памяти, но и благодаря своего рода амнезии? Отдельного человека, как, впрочем, и человечество в целом, не слишком волнует археология и генеалогия имеющегося у них знания. Решающим аргументом в пользу наличия подобной амнезии и, одновременно, в пользу решающей роли произвольной памяти в приобретении опыта является наше детство. Хотя мы все родом из детства и, по словам Льва Толстого, к пяти годам получаем 90 % наших знаний (интересно, как ему удалось подсчитать?), именно эти годы лишь в минимальной степени доступны нашей произвольной памяти. Видимо, прав Ж. Ренан, говоривший, что человек «растет корнями вверх». Его память больше устремлена в будущее, чем в прошлое. Это предмет исследований Ж. Нюттена, Г. К. Середы.

Примечательно, что при всей очевидной детской непосредственности, которую взрослые слишком часто утрачивают, этот период жизни можно характеризовать как пир опосредования и — триумф произвольной эмоциональной памяти. При этом в детстве непосредственность и спон-





танность поведения очевидна и не заслуживает, чтобы ее характеризовали как низшую, или примитивную. Последние черты, скорее, можно наблюдать у взрослого человека. Как говорил Андрей Белый: «Современные дикари — не остатки примитивного человека, а дегенераты когда-то бывших культур». (К большому сожалению, от современных дикарей сегодня можно услышать нечто подобное в адрес не часто встречающихся аристократов и интеллигентов.)

В свое время П. А. Флоренский говорил, что сам человек — не факт, а акт. Мне казалось этого недостаточно, и я добавлял, что человек — это артефакт, поскольку не природа делает людей, а люди делают себя сами. И делают (строят) из очень плохо известного им материала. Таким образом, мы пришли к высшей оценке роли опосредования в человеческой жизни. И здесь, по законам жанра, должно последовать «но». Не получилось ли в итоге, что я, подняв опосредование на недостижимую высоту, отрицаю наличие у человека не только примитивных, но и непосредственных психических функций? Конечно, за все приходится платить. Трудно отрицать, что по мере взросления мы утрачиваем значительную долю детской непосредственности. Те, кто не доиграли в детстве, например чиновники, и вовсе ее утрачивают. Кроме того, мы усваиваем культурные запреты и табу, подавляем душевные порывы, нередко потом сожалеем об этом. Не слишком многим удается сохранять детскую непосредственность надолго. П. А. Флоренский говорил, что гений — это сохранение детства на всю жизнь, а талант — это сохранение юности. Анна Ахматова говорила о Борисе Пастернаке, что он награжден каким-то вечным детством. Утешает то, что есть не только исходная (пока гипотетическая) детская непосредственность, но и другая — непосредственность-новообразование, которой мы в значительной степени обязаны нашей способности к забыванию источников опыта и наличию у нас способности к творчеству.

Сказанное А. Ахматовой Б. Пастернак подтвердил в письме М. Цветаевой, говоря в нем о сходстве их дара: «И когда сжимается сердце, о эта *сжатость* сердца, Марина! Какой удивительный след неземного прикосновения в этом ощущеньи! И насколько *наша* (подчеркнуто трижды) она, эта схожесть насквозь *стилистическая*. Как мы ее понимаем! Это — электричество, как *основной стиль* вселенной, стиль творенья на минуту проносится перед человеческой душой готовой ее принять в свою волну, зарядить Богом, ассимилировать, *уподобить*. И вот она, заряженная им с самого рождения и нейтрализующаяся почти всегда в отрочестве и только в редких случаях большого дара (таланта) еще сохраняющаяся в зрелости, но и то действующая с перерывами, и часто по инерции перебиваемая риторическим треском самостоятельных маховых движений (*неутомляющих* мыслей, порывов, *любящих писем*, вторичных поз), вот она заряжается вновь, насвежо, и опять мир превращается в поляри-



зованную баню, где на одном конце — питающий приток безразлично многочисленных времен и мест, восходящих и заходящих солнц, воспоминаний и полаганий, — на другом — *бесконечно малая*, как оттиск пальца в сердце, когда оно покалывает, щемящая прелесть *искры, ушедшей в воду* и фасцинирующей ее со дна. Ее волнение удивительно своей неуловимостью. Оно производит работу, перед которой скаканье морских бурь смешно и ничтожно» [Цветаева, Пастернак 2004: 94].

Подобная редко сохраняющаяся непосредственность вносит неоценимый вклад в сотворение человеком собственного мира, который должен быть не просто усвоен, а именно построен. В свое время К. Маркс, а вслед за ним и некоторые психологи, например А. Н. Леонтьев, использовали термин «присвоение» опыта, носящий несколько сомнительный моральный оттенок. В слове «присвоение» звучит что-то, напоминающее плагиат, но зато, хотя и фиктивно, подразумевается авторство, которое не слышится в слове «подражание». Более ощутимо авторство в слове «воспроизведение», особенно если ослабить приставку «вос» и сделать акцент на *произведении*: «вос — *произведение*». Аналогична двусмысленность и в выражении «по образу и подобию». Подобие — это подражание, а образ всегда оригинален и уникален. Он в меньшей степени, чем подобие, зависит от прототипа. Более решителен Осип Мандельштам, сказавший: *Я, создатель миров моих*, что подразумевает не только авторство, но и ответственность за созданное и несозданное. Такая ответственность выражена поэтом в других стихах: *Все в мире переплетено моею собственной рукою. Это — за созданное. А за несозданное: Несозданных миров отмститель будь художник, — / Несуществующим существование дай...* Наконец, самосознание только начинающего поэта: *И, несозданный мир лелея, / Я забыл ненужное «я»*. Для созидания нужна не «Я — концепция», а свободное Я, свободное даже от «второго я»:

*Отринув докучную маску,  
Не чувствуя уз бытия,  
В какую волшебную сказку  
Вольется свободное я?*

И. Анненский

Здесь я поэта подчиняется и растворяется в творческом порыве, который сам есть свобода, а возможно, и судьба. Лучшая «Я — концепция» принадлежит А. С. Пушкину, который ее «сформулировал» *после* завершения, кажется, «Бориса Годунова»: «Ай да Пушкин, ай да сукин сын!»

Разумеется, создание собственного мира (миров) — прерогатива не только поэтов и художников. Человека мало заботит, откуда взялся его собственный внутренний мир, что не мешает ему с благодарностью вспо-



минать родителей, учителей... Важно, что этот мир он воспринимает непосредственно. Его мир, как, впрочем, и внешний, презентирован, а не репрезентирован ему. Он может делиться своим опытом, кого-то впускать в свой мир, от других — закрывать его. Это его собственность. Хорошим примером является родной язык. Я, конечно, умом понимаю, что не я его создал, но ощущаю его как свою собственную, интимную принадлежность и мою принадлежность ему. Владимир Набоков говорил о языке еще более определенно: «Всё, что у меня есть, это мой стиль». Подобные ощущения или уверенность дают основания (или: могут служить объяснением) непосредственного восприятия языка, символов и других артефактов. И здесь возникает каверзный вопрос. Не слишком ли бездумно антропологи и психологи объявили все медиаторы, включая слово, артефактами? Слово — не условный репрезентент, говорил Г. Г. Шпет. Мы ни с кем не условливались, что стол — это стол. Мы это просто знаем. Язык — это дом бытия, кров, явление бытия, — так его характеризовал М. Хайдеггер.

Подлинное произведение искусства, вопреки ловушке, которую нам устроил язык, тоже не *арте-факт*, а событие, со-бытие, событие бытия. Возможно, несколько наивно роль непосредственности в создании произведений искусства выразил А. А. Потебня: «Если искусство есть процесс объективирования первоначальных данных душевной жизни, то наука есть процесс объективирования искусства» [Потебня 1989: 181]. Много позже М. Мерло-Понти писал, что великий художник исходит из первичного, т. е. непосредственного, отношения к миру, на основе которого только и возможно обладать целостным мироощущением. Искусство — это всегда «говорящее слово». Язык перестает быть простым средством для сообщения о налично данном и становится телом писателя, самим писателем [Мерло-Понти 1999: 584]. Соответственно, произведение искусства воспринимается непосредственно не только наивными, но и искусными в искусстве ценителями. Мир презентирован нам и тогда, когда мы смотрим на него сквозь призму культуры. Точнее, не сквозь призму, а «новыми глазами» (функциональными органами), которые мы построили посредством культуры. И новые глаза не мешают презентированности мира, хотя видят его по-новому, а могут и исказить его восприятие. Иное дело — понятия. Андрей Белый писал, что понятия — это очки. От живого дыхания действительности очки запотевают, и в ясных понятиях мы ничего не видим. На своем опыте мы знаем, что такие очки приходится корректировать, а то и избавляться от них. Тем не менее мы можем заключить, что независимо от того, помогает или мешает опосредованность культурой восприятию мира и нашей деятельности в мире, это не уничтожает его презентированности. Как сказал О. Мандельштам, мы можем *Взять в руки целый мир, как яблоко простое.*



Значит, нельзя дело представлять таким образом, что опосредование сыграло свою роль, выполнило свою миссию, вооружив нас культурой, и теперь может уходить. Если и не совсем, то в тень, чтобы оставить нас наедине с внешним миром и с нашими собственными внутренними мирами и опытом. Культурное опосредование порождает культурную же непосредственность, которая приятна и порой доставляет эстетическое удовольствие. Это, конечно, так. Но дело не только в гедонизме. Причина в том, что только непосредственная презентированность мира, будь он внешним или внутренним, открыта для интуиции. Равным образом, только использование тех или иных средств может помочь их интерпретации и объяснению. Только опосредование может привести мир, условия задачи, проблемную ситуацию и пр. к виду, пригодному для решения проблем и принятия решений. Значит, опосредование — это репрезентация презентированного мира. Ее последующая декомпозиция в случае удачи ведет к порождению нового образа, его новой композиции и к новой непосредственной презентированности. Еще раз подчеркну, что только презентированный, целостный образ внешнего ли, внутреннего ли мира может служить предметом и условием акта *интеллигибельной интуиции*, представляющей собой «способность» к уразумению, независимую от уразумения, которому мы «научаемся» [Шпет 2005а: 173]. К этой мысли Шпет пришел в ходе феноменологического анализа сознания. Такое первоначальное уразумение принадлежит к сущности самого сознания, оно не есть только репрезентативная функция вообще, но и презентативная. Именно презентативная функция благодаря интуиции «окрывает предметы, одушевляет их, и мы действительно можем говорить об особой группе предметов, к сущности которых относится быть *уразумяемыми*» [Там же: 172—173].

При всей важности интеллигибельной интуиции, интуиции непосредственного, она лишь условие, начало, но не метод познания. Защищая Г. Гегеля от упреков в интуитивизме, Шпет пишет, что он не интуитивист, а интуитивист + дискурсия!! Логика Гегеля не желает «предпосылок». Она «круг». Г. Г. Шпет аргументирует это тем, что «тождество в понятии опосредованности и непосредственности (а) основа и *specificum* Гегеля, (в) оно основа его диалектики, как *метода*» (см.: [Щедрина 2004: 299—300]). Шпет приводит разъяснение гегелевского понимания терминов непосредственного и опосредованного, которое дал Н. Г. Дебольский: «Началом мысли служит *непосредственное*, результатом *опосредованное*. Так как истина заключается не в начале, а в результате, то истина оказывается *опосредованною*, но с другой стороны, так как результат служит вновь началом дальнейшего движения мысли, то сам результат становится *непосредственным*» (см.: [Там же: 299]). Далее, Н. Г. Дебольский говорит о «круговращении» непосредственного и опосредованного и



заключает: «Заслуга Гегеля в области философии заключается главным образом именно в правильном разрешении противоположности непосредственного и опосредованного знания. Он опровергает всякий интуитивизм, т. е. как эмпиризм, так и мистицизм, философию веры, откровения, внутреннего усмотрения и т. д.; но вместе с тем он опровергает и превознесение рассудка, стремление дискурсивно доказать всякую истину. Но, опровергая их, он также и примиряет их, показывая, что одно — начало, а другое — результат» [Щедрина 2004: 299]. И, наконец, то же примирение, но в понимании Г. Г. Шпета. Дискурсия есть не что иное, «как та же интуиция, только рассматриваемая не в изолированной отдельности каждого акта, а в их связи, течении, беге. Истинно только то в указанном противопоставлении, что формализм рассудка имеет дело с данностью абстрактивную, тогда как умозрение разума направляется на предметность конкретную» [Шпет 1989: 415].

Можно лишь посочувствовать исследователям мышления: им крайне редко удастся выделить из его течения, бега в сколько-нибудь чистом виде интуитивный акт. Приходится удовлетворяться анекдотическими описаниями вроде архимедовой ванны, ньютонова яблока, менделеевского сна и т. п. Дополнительные трудности исследователям создает и хайдеггеровский заскок вперед, характеризующий подлинное начало. В таком начале уже содержится конец (результат), его чаще всего *мучительный и зыбкий* поисковый образ. Это означает, что понимающее принятие или интеллигибельная интуиция способны, разумеется, в известных пределах, прокладывать и контролировать последующие шаги дискурсии и опосредования.

Значит, изначальное непосредственное, пусть и гипотетическое, мы нашли в размышлениях Г. Г. Шпета, М. Хайдеггера и В. В. Библихина. Что же можно сказать о механизме «вторичного», «третичного» и т. д. непосредственного? Выше говорилось об амнезии источников опыта. Попробую представить ее более конкретно как своего рода феноменологическую редукцию. Не уверен, что исследователи сознания действительно могут осуществить сколько-нибудь полную «феноменологическую редукцию» собственного опыта, достичь состояний «чистого» сознания, впасть в состояние «эпохе», чтобы освободиться от всяческих предпосылок относительно изучаемого объекта, т. е. достичь его презентированности, очищенной от репрезентаций. Слишком уж коварен объект. Следует редуцировать изучающее сознание для изучения изучаемого сознания. Проще редуцировать оба сознания, что и происходит, когда в качестве предмета изучения сознания берется мозг, в котором ищутся нейроны сознания.

Если оставить в стороне этот крайне нелепый вариант, то феноменологическая редукция предполагает весьма сомнительное наличие произ-



вольности управления собственным сознанием. Допустим, что такое возможно. Но тогда мы сталкиваемся с новой трудностью. До процедуры редукции уже нужно иметь (знать) «чистое» сознание, чтобы вовремя остановиться, заодно не редуцировать и его, что, видимо, невольно сделали со своим сознанием нейропсихологи и философы, локализуя сознание в мозге. Не напоминает ли феноменологическая редукция «дикий психоанализ»? З. Фрейд ведь уподоблял психоанализ ножу хирурга, с помощью которого можно удалить не только лишнее, но и жизненно необходимое.

То, что я понимаю здесь под феноменологической редукцией (или амнезией), К. Юнг называл «чистым опытом», который оставляет за скобками авторитеты и дает простор интуиции. В известном докладе 1929 г. «О целях психоанализа» Юнг писал, «что в психотерапии прямо-таки необходимо, чтобы врач не придерживался слишком жестко намеченной цели» [Юнг 1993: 76]. У. Бион [Бион 2008] рассматривал способности к забыванию, к воздержанию от желания излечить пациента и даже от установки на его понимание непререкаемыми профессиональными чертами психоаналитика. По его мнению, память, желание и понимание мешают непосредственному восприятию пациента, наблюдению за ним, препятствуют психоаналитическому инсайту. У. Бион считал необходимым специально обучать будущих психоаналитиков забыванию и суровому воздержанию от желания и понимания. Основание этого состоит в том, что каждый случай психоанализа уникален, а разговоры о них ведутся слишком общё. Сознвая необходимость прохождения будущим аналитиком психоаналитической школы, усвоения приемов ее работы и мышления, У. Бион видел в этом, скорее, несчастье, чем преимущество. Почти как у В. Хлебникова:

*Это на око / Ночная гроза,  
Это наука / Легла на глаза!*

Думаю, что размышления и рекомендации Биона имеют прямое отношение и к психологии, которая чрезмерно увлекается статистикой. Психологам необходимо чаще вспоминать старые добрые «качественные исследования» (см., напр.: [Дункер 1965]), о которых они забывают, претендуя на создание новой методологии таких исследований. Конечно, феноменологическая редукция полезна и необходима для изучения и анализа другого сознания. Она полезна как в научных, так и в практических целях. Речь, конечно, не идет о непознаваемости собственного сознания, о недоступности сознания сознанию. Спору нет, сознание кое-что раскрыло в самом себе еще до идей Э. Гуссерля о феноменологической редукции, видимо, и с их помощью тоже. Я вижу возможность прило-



жения идей феноменологической редукции не столько в качестве метода изучения самого сознания (своего или другого), сколько в качестве одного из механизмов его самого. Феноменологическая редукция — это и есть вполне естественная, а не искусственная, как у Гуссерля, амнезия механики и процедур опосредования, с помощью которых приобретался перцептивный, моторный, мнемический или интеллектуальный опыт. Но только процедур, а не их результатов. Разумеется, редукция, или амнезия, не полное беспомыслие. Она частичная, а главное, временная, восстанавливающаяся в актах объективации и дискурсии. Такая редукция обеспечивает превращение опосредованного в непосредственное, репрезентацию опыта в презентацию мира, что дает возможность посмотреть на него новым взглядом, увидеть, как будто в первый раз, охватить как целое и ухватить его смысл. Такой порыв или призыв к смыслу должен объективироваться, превратиться в текст, для чего требуется следующий виток опосредования и дискурсии.

Подобная динамика непосредственного и опосредованного если не снимает оппозицию между нативизмом и эмпиризмом, то существенно смягчает ее. В свете этой динамики интуиция и дискурсия не противопоставляются, а дополняют одна другую. Это означает, в частности, что каким бы длинным не был путь от начала к результату, последний для индивида становится непосредственным, как бы естественным началом, трамплином для нового витка решения задачи. Г. Г. Шпет верно заметил, что мышление — это непрекращающееся «опосредствование», но оно, видимо, так же дискретно, как и всякое живое движение, имеющее квантово-волновой характер. Между соседними актами опосредования имеет место то, что он уже называл чувственной и интеллектуальной, а не интеллигибельной интуицией, открывающей и оценивающей смысл достигнутого на предыдущем шаге и определяющей направление следующего. В этом «между» должен содержаться эмоциональный заряд или возникнуть эмоциональный порыв, необходимый для продолжения мышления или действия. Интуитивный акт возможен лишь по отношению к непосредственно данному, и обнаруженный благодаря ему смысл подвергается дальнейшей трансформации в актах опосредования. Другими словами, в интуитивном акте открывается смысл, в дискурсивном — цепочка значений, в которых смысл находит свое новое воплощение, готовое к объективации в виде нового образа, слова, мысли, действия. Содержательно процесс познания (мышления, понимания) может быть описан как чередование противоположно направленных актов осмысления значений (предметных, операциональных, вербальных, концептуальных и т. п.) и означения смыслов. Указанные акты не только противоположно направлены, но и асимметричны. В зоре, просвете между ними нередко происходит драматический спор между уже означенными и невыразимыми, но





ощущаемыми смыслами. Последние, несмотря на невыразимость, подпи- тывают дискурсию. Возможно, именно в таких просветах имеется место для того, что М. Хайдеггер назвал прозрение в то, что есть: «Это собы- тие озарения, в качестве которого выступает истина бытия перед беспри- зорным бытием... Когда совершается прозрение, человек задет в своем существе молнией бытия. Прозрение озаряет человека» [Хайдеггер 1993: 257]. Прозрение, видимо, представляет собой высшую форму творческой интуиции. Его результаты не просто означиваются, а служат основой тво- рения.

Спустимся с высот философского прозрения на землю. Опосре- дованный (дискурсивный) акт либо приводит к непосредственно пре- зентированному результату, либо запутывается в медиаторах. Остается лишь уповать на инсайт, на прозрение. Последнее превосходно выразил О. Манделъштам:

*И я выхожу из пространства  
В запущенный сад величин  
И мнимое рву постоянство  
И самосознать причин.*

Восьмистишия. № 11. 1933—1935

А. Эйнштейн, выйдя из *пространства* своей теории относительно- сти, источником которой, по его словам, были зрительные образы и даже мышечные ощущения, в *запущенный сад* математики, признался, что, когда математики взялись за его теорию, он перестал ее понимать.

Распространенное рассмотрение интуиции как метода и, соответ- ственно, как самостоятельного типа мышления связано с тем, что шаги дискурсии далеко не всегда даны в самонаблюдении. Я мыслю пропущен- ными звеньями, говорил О. Манделъштам. Отсюда бедность интроспек- ции мышления, в которой неизбежны разрывы смысла. Промежуточное положение интуитивных актов извлечения смысла подчеркивается рас- пространенными метафорами: тела, узлы, кристаллы, капли, кванты смысла. Такое дробление не противоречит его целостности в каждый отдельно взятый момент. Не противоречит и тому, чтобы рассматривать перечисленные как шаги смысла на пути к сгущениям, молниям, радугам смысла. Промежуточное положение смысла между воплощениями в значе- нии, в слове, образе или в действии делает его самого скорее ощущаемым, чем наблюдаемым, и трудно выразимым, так сказать, в его первозданной чистоте. Невоплощенный в какой-либо перцептивной или вербальной форме смысл тает, как дым, как утренний туман, подобно незафиксиро- ванному сновидению. А воплощенный смысл отличается от исходного, что слишком хорошо известно каждому на собственном опыте, и объяс-





няет нескончаемость погони за смыслом, как за жар-птицей. Превосходно это выразил Гёте:

*Так вечный смысл стремится к вечной смене  
От воплощенья к перевоплощенью.*

Об этом же писал Т. Элиот:

*Вчерашний смысл вчера утратил смысл,  
А завтрашний — откроет новый голос.*

В итоге получается парадоксальная ситуация. Интуиция внезапна (озарение, инсайт, сатори и т. п.), она представлена в самонаблюдении и в сознании лишь как результат. А приводящая к ней дискурсия, часто опирающаяся на «бессознательные умозаключения» (Г. Гельмгольц), «перцептивные суждения» (Ч. Пирс), «невербальное внутреннее слово» (М. К. Мамардашвили), напоминает «невидимые миру слезы». Поэтому при анализе мышления мы как бы сталкиваемся с уравнением, оба члена которого неизвестны. Это провоцирует исследователей отрицать либо интуицию, либо — дискурсию. Примечательно с этой точки зрения уже приводившееся полное определение мышления, которое дал К. Дункер. Дункер, как и В. Кёлер, подчеркивал непосредственность инсайта. Видимо, из-за загадочности инсайта исследователям проще рассматривать процесс мышления как пробы и ошибки.

В психологии многое сделано для понимания акта опосредования как такового, т. е. для понимания трансформации непосредственного в опосредованное, или, как принято говорить, естественного в культурное. Меньше изучена трансформация опосредованного во «вторичное» непосредственное. Будучи производным от первого, непосредственное столь же естественно (по форме своего функционирования), сколь и культурно (по своему содержанию). С этой точки зрения, например, новый смысл может приобрести понятие «ассоциация»: будучи естественной, натуральной (в смысле Л. С. Выготского) функцией, она, наряду с метафорой, вполне пригодна для того, чтобы замкнуть собой начало и конец длинной цепочки опосредований в динамике формирования высших психических функций [Назаров 2007].

Поскольку при характеристике опосредования я опирался на Г. Гегеля, в частности приволил его высказывание о том, что оно — душа диалектики, полезно предупредить читателя от его возможной неверной интерпретации. Дело в том, что, согласно Г. Гегелю, познание или логическое в целом, не исчерпывается диалектикой. Оно имеет три стороны: а) *абстрактную*, **или** *рассудочную*, б) *диалектическую*, **или** *отрицательно-разумную*;



γ) *спекулятивную, или положительно-разумную* (см.: [Асмус 1984: 190]). И только *диалектическое* единство всех этих трех «моментов» дает полную характеристику логического. Я счел нужным привести это разъяснение, чтобы опосредование не рассматривалось лишь как отрицательно-разумная, критическая, разрушительная сторона познания, принимавшаяся диалектическим материализмом за всё познание (здесь был бы уместен психоанализ). Опосредование является инструментом как отрицательно-, так и положительно-разумной стороны познания. Вырванная из всего контекста познания диалектическая или отрицательно-разумная сторона познания утрачивает и рассудочность, и разумность, как это случилось с диалектическим материализмом в его советской редакции.

М. Хайдеггер писал, что марксистская диалектика отбросила основополагающую позицию Гегеля — его христианско-теологическую метафизику. Поэтому жернова ее мельницы работают только вхолостую: «Метод диалектического опосредования тайком прокрадывается мимо феноменов... Диалектика — диктатура несомненности, о которой не спрашивают. В ее сетях испускает дух любой вопрос» [Хайдеггер 2008: 456]. Не так уж «вхолостую»: В. Маяковский, испытавший на себе силу марксистской диалектики, назвал *ее* *огнестрельным методом*. Справедливости ради надо сказать, что сам он *учил диалектику не по Гегелю* и тоже практиковался в диалектике, *к штыку приравнивая перо*. Было бы опрометчивым относить характеристику М. Хайдеггера ко всей советской философии и по примеру марксистской диалектики «прокрадываться мимо» этого удивительного и в определенном смысле замечательного феномена (см.: [Порус 2008]). Не так уж мало советских философов вступили в продуктивный диалог с марксизмом, с другими течениями западной философии, в том числе и с М. Хайдеггером.

У читателя может возникнуть законный вопрос: зачем автору понадобилось обсуждать проблему взаимоотношений непосредственного и опосредованного? С последним понятно, оно душа не только диалектики, но и культурно-исторической психологии, которая вместе с теорией деятельности (в версии А. Н. Леонтьева) успешно преодолела «постулат непосредственности». Не пиррова ли это победа, закрывающая один из плодотворных путей к изучению развития человека, его деятельности и творчества. Да и сама культура непосредственна, искренна и скромна. (Культурным, интеллигентным человеком нельзя притвориться.)

Культура становится, по Марксу, второй природой человека. Хотя на самом деле надо было бы говорить о ней как о первой, истинно человеческой природе. Почему же мы стыдливо говорим о природном в человеке? Видимо потому, что вольно или невольно отождествляем природное с биологическим, а под последним понимаем животное, что вовсе не следует из этого термина. Когда М. Фуко (не без печали) говорит о «био-



власти», которая, к несчастью, процветает в человеческом обществе, то это вовсе не означает, что он выводит ее из животного царства. Мы ведь не удивляемся, когда говорим об опосредованном орудиями поведения животных, что не делает их людьми. Человека не следует обижать: «Как чумы или глупости надо бояться и остерегаться в особенности теорий, похваляющихся “объяснить” одно из другого, “происхождение” разумного слова из бессмысленного вопля, “происхождение” понимания и разума из перепуганного дрожания и ослабленной судороги протоантропоса. Такое “объяснение” есть только занавешение срамной картинки голого неведения» [Шпет 1989: 387]. Приводя эти слова, я хочу лишь еще раз подчеркнуть, что натуральность и непосредственность в контексте разговора о человеке синонимичны родовому, природному, человеческому (что вовсе не противоречит тому, что при другом ракурсе культура, как и овладевший ею человек — артеакты). Более того: ...*природный человек затмевает / Человека придуманного* (Т. Элиот). Без непосредственного и природного невозможно порождение опосредованного и культурного. И такое порождение не разовый акт, а способ человеческого бытия: Культура больше себя самой на докультурное сырое бытие, — говорил О. Мандельштам. Именно *бытие*, т. е. могу — понимаю — мыслю, по В. В. Библину, или — уразумеваю, по Г. Г. Шпету. И эти природные силы умножают уровни опосредования, в свою очередь, порождающего новое непосредственное.

Ограничусь лишь некоторыми примерами, свидетельствующими о том, что для психологии не должны быть неожиданными размышления о порождении опосредованным непосредственного. Упомяну, прежде всего, закон прегнантности — стремление к хорошей форме, сформулированный В. Кёлером. Многие исследования были посвящены анализу и объяснению того, как развернутые во времени, сукцессивные акты (перцептивные действия) трансформируются в одноактное, симультантное опознание. Сюда же относятся исследования двигательных умений и навыков, по ходу формирования которых благодаря редукции лишних движений сформированное действие предстает как «кинетическая мелодия», или «душой исполненный полет». Аналогичное наблюдается и в исследованиях памяти, которая по мере развития все меньше нуждается во вспомогательных средствах — артефактах. Примером может служить «параллелограмм развития» памяти А. Н. Леонтьева (т. е. графически выраженное соотношение непосредственного и опосредованного запоминания) и многие исследования П. И. Зинченко. Близкие по смыслу результаты получены при изучении формирования умственных действий и понятий, выполненные П. Я. Гальпериным и его сотрудниками. Разумеется, число подобных примеров может быть увеличено, хотя и сказанного достаточно.



Все примеры говорят об одном: достижение непосредственности возможно лишь на пути преодоления опосредования. Последнее необходимо для построения внутреннего мира индивида, который презентирован ему уже не как видимый мир, а как видимое поле (Дж. Гибсон), с которым он может обращаться значительно более свободно, чем с предстоящим ему миром внешним. Разумеется, первый виртуален, однако, при всей своей субъективности и пристрастности, он не мене объективен, чем второй. Кстати, он не менее дорог человеку, чем внешний мир. Работа со своим внутренним миром предполагает отстройку, — художники и искусствоведы говорят об отрешении, остранении от внешнего мира. Наш внутренний мир, как и внешний, не дан нам как целое, а задан. Поэтому для работы с ним необходимо сформировать соответствующие функциональные органы, обеспечивающие целостность восприятия мира. Индивид должен научиться прислушиваться, присматриваться к нему, погружаться в него, преодолевать его избыточность, быть способным к избирательному восприятию, к концентрации на нем своего внимания, уметь оперировать им. Большую роль при работе с внутренним миром играют эмоции, которые А. В. Запорожец назвал органами индивидуальности, ядром личности.

Итак, непосредственное и опосредованное есть реальности, не всегда легко различимые в жизни, культуре, сознании, деятельности, мышлении и вообще в психике. Во всех этих сферах постулаты либо/либо равно неуместны. Как неуместны однозначные методологические принципы детерминизма, отражения, рефлексорности, системности и т. п. психики, напоминающие жутковатый советский финальный стиль, выраженный, например, в лозунге «Коммунизм неизбежен», или совсем недавние сказки об устойчивости экономического развития. В психологии развития давно известно, что устойчивой бывает только деградация. Иное дело, доминирование того или другого, что действительно может составлять как научную, так и жизненную проблему. Но проблему нужно суметь увидеть.

Проиллюстрирую это на неожиданном примере. К сожалению, психологи давно перестали замечать несуразность синкретических словосочетаний: «субъектность личности», «личностный субъект» «мультисубъектность личности» и других вариаций на эту тему. При этом не замечается очевидное. Субъект — это образующаяся в результате принудительной социализации функция, которую он и репрезентирует. Личность — это образующаяся в процессе индивидуализации и преодоления субъектности свобода, которую она олицетворяет. Обратной стороной свободы личности являются чувства ответственности и вины (М. М. Бахтин). Субъект, в отличие от свободной личности, — это *под*-лежащее (М. Хайдеггер). Он должен быть предсказуем и подлежать нормативной фиксации. В психологии — это испытуемый в лаборатории, который используется для обна-



ружения, изучения или выработки той или иной функции. Когда я поделился этими соображениями с В. А. Петровским, он сказал, что есть ведь и «надлежащее подлежащее», на что я ответил, что в этом случае должно быть и «ненадлежащее подлежащее». От такого «ненадлежащего субъекта» избавляются и заменяют надлежащим, исправно выполняющим свои функции.

Личность, согласно П. А. Флоренскому, — это идеал, предел самопостроения; согласно А. Ф. Лосеву — чудо, миф, тайна; согласно М. М. Бахтину, личность есть предмет восхищения, зависти, ненависти, незаинтересованного художественного изображения, а не предмет изучения. Она не требует экстенсивного раскрытия: ее видно по жесту, взгляду, слову... М. К. Мамардашвили говорил, что личность едина, может быть, единственна, и спрашивал: может быть, это Бог? Религиозный философ Л. П. Карсавин утверждал, что различие между актом высшей и актом низшей личности условно: «Акт высшей существует только в индивидуализации его низшей (низшими); акт низшей не что иное как индивидуализация ею акта высшей... Нисколько не нарушает свободы личности даже взаимоотношение ее с абсолютной личностью, с Богом» [Карсавин 2007: 476—477].

Личность не *под*-лежит формированию, ибо извне «сформированная» личность становится наличностью того, кто ее «сформировал» или зомбировал. Личность может быть разрушена, соответствующая практика в истории человечества хорошо отработана и постоянно совершенствуется (не без участия психологов и психиатров). Личность, конечно, и сама может потерять лицо, рассыпаться, превратиться в функцию.

Субъект подавляет свою непосредственность, а личность открывает ее в себе и открывается ей в своих поступках. Поэтому приведенные выше словосочетания, вроде «субъектной личности», есть, как минимум, противоречие в термине, а чаще — редукция личности к субъекту, к функции, что является оправданием практики ее «формирования» и манипулирования ею. Итак, субъект — опосредован, он опутан инструкциями и нормами. Личность — непосредственна, ей свойственны «участность в бытии», «поступающее мышление», свободные действия — поступки. Чтобы завершить этот сюжет, скажу, что подлинным предметом психологического изучения пресловутой и не слишком «святой троицы» «субъект — индивид — личность» является индивидуальность. Именно в этой области психологии принадлежат выдающиеся достижения, что не нуждается в аргументации. У индивидуальности есть альтернатива: движение либо к субъекту, либо к личности. Первый путь — обеднение, обкрадывание себя, вплоть до утраты индивидуальности. Второй — обогащение собственной индивидуальности. Такое обогащение, при котором индивидуальные черты как бы исчезают, становятся несущественными.



Остается их таинственный избыток, проявляющийся в гармонии внутренней и внешней свободы и достоинства. От встречи с подлинной личностью остается ощущение: *Esse homo*.

Я, конечно, далек от мысли исключить понятие или слово «личность», как и словечко «субъект» из тезауруса психологии. С языком не поспоришь. Я и сам исхожу из «презумпции виновности»: все встреченные мною люди — личности, пока они не доказали противного. И обучение должно быть личностно ориентированным. Речь идет о том, чтобы психология умерила свои притязания на формирование, тестирование, а тем более — на манипулирование личностью.

В сфере познания и действия взаимоотношения между непосредственным и опосредованным не столь драматичны, хотя, как следует из изложенного, они достаточно сложны. Непосредственное усмотрение, конечно, замечательно, но на нем далеко не уедешь, его приходится объективировать, обосновывать (хотя бы самому себе), а порой *себя смирать, становясь на горло собственной песне*. Опосредованное знание — не менее замечательно, но собственные импульсы его развития и саморазвития весьма ограничены. Они увеличиваются, когда опосредованное знание становится живым, а заученное действие — свободным.

Думаю, что пока рано подводить итоги размышлениям относительно взаимоотношений непосредственного и опосредованного. Лучше поставить многоочие...

# ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ ТВОРЧЕСКОГО АКТА

## (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ)

*Весь трепет жизни всех веков и рас.  
Живет в тебе. Всегда. Теперь. Сейчас.*

М. Волошин

В мое понимание действительности входит и ее история, и реальность, включающая в свой состав также ее потенциальные, в том числе и виртуальные возможности создания иного. Акты творчества действительны, независимо от того, природны они или культурны, непосредственны или опосредованы, интуитивны или дискурсивны, сознательны или бессознательны. В любом случае, творческий акт направлен на преодоление стихии, хаоса или того, что в представлении актора кажется хаотичным, слабо организованным, хаотичным. Итогом творческого акта (деятельности) является новообразование, иная организация хаоса (иной порядок), создание новых внешних и внутренних форм, несущих смысловую нагрузку. Сердцевиной творческого акта является формообразование, а его движущей силой — трансцендирование — выход за пределы себя. При этом не имеет значения, какого «себя» — духовного, когнитивного, эмоционального, телесного или *тронного Я* (М. Цветаева): *влечет неведомая сила*, которой может быть духовная жажда, голод мысли, незнание, желающее стать знанием. *От чувств знакомых нас под обрыв, к незнакомым все дальше влечет* (Р. М. Рильке). И так далее без конца. В этом смысле творчество беспощадно как по отношению к внешнему, так и к внутреннему миру. Ибо оно, как всякое действие, двуедино — направлено на тот и на другой.

Однако одного желания мало. Человека вынуждает творить его младенческая беспомощность или, как более торжественно выражается С. С. Хоружий, — фундаментальное неблагополучие, компенсируемое неправдоподобно быстрым психическим развитием. Младенец действительно вундеркинд, все будущее которого, к несчастью, слишком часто остается в его прошлом. Он с рождения становится заслуженным, заинтересованным и благодарным собеседником. Понимающая мама, являющаяся на первых порах не только интерпретатором-переводчиком, но и его внешним интеллектом, может это подтвердить. И не только мама.

Прислушаемся к П. А. Флоренскому, который сумел всмотреться во взор ребенка: «Однажды... я пережил встречу перекрестными взорами



и ощущение, что меня взор пронизает насквозь, до самых сокровенных тайников моего существа. И это был взор приблизительно двухмесячного ребенка, моего сына Васи. Я взял его ранним утром побаякать полусонного. Он открыл глаза и смотрел некоторое время прямо мне в глаза сознательно, как ни он, ни кто другой в моей памяти; правильнее сказать, это был взгляд сверхсознательный, ибо Васиними глазами смотрело на меня не его маленькое, несформированное сознание, а какое-то высшее сознание, большее меня, и его самого, и всех нас, из неведомых глубин бытия. А потом все прошло, и передо мною снова были глаза двухмесячного ребенка» [Флоренский 1992: 88].

Конечно, придиричивый читатель может подумать, что о. Павел вчитал свой взор, свое сознание во взгляд Васи, что само по себе замечательно и свидетельствует о высшем доверии отца к сыну. Но я склонен воспринимать его наблюдение буквально, с доверием. Может быть, доопытная готовность, которая характеризовалась выше как интеллигибельная интуиция, — понимаю, мыслю, могу — есть зародыш сознания? Она не только дифференцируется, порождая многочисленные психические функции, но имеет также логику собственного развития — развития сознания? Если такое предположение верно, то именно к развивающемуся сознанию следует отнести яркие метафоры плавильного тигля, кипящего котла cogito, громокипящего кубка, как и не менее яркие метафоры зерна, инкубации, созревания, рождения нового. «Всей мысли, — говорил Гёте, — недостаточно для мысли», ее источником должно быть нечто более широкое, чем сама мысль. Таким широким, глубоким, многомерным является сознание, возможная структура которого изложена в книге.

Собственно, для творчества и сознания мало. Как говорил А. Блок, нужен весь человек, с духом, душой, телом, и добавлял: «Трижды так!» Кто бы ни сотворил человека, сделано это с умом: его телесный и духовный организм снабжен огромным числом избыточных степеней свободы. Н. А. Бердяев называл это несотворенной (самим человеком) свободой. На этом фундаменте человек должен сотворить свои собственные степени свободы, а главное — свободное действие, являющееся результатом самосозидания и неперенным условием творчества.

Итак, сознание, будучи самопроизводящей формой, формой форм или метаформой, «назначает» к производству и посредством свободного действия производит новые динамические производящие (превращаемые) культурные формы, к числу которых относятся слова, действия, образы, символы, знаки и другие средства собственной деятельности. Далее мы можем уже говорить о претворении этих форм, их обогащении, композиции, декомпозиции, конструировании новых или об их консервации, окостенивании, схематизации и пр. Например, декомпозиция, если угодно деконструкция, есть средство освобождения от заученных





орудийных действий, от шаблонной практики, культурных штампов, ограничивающих степени свободы человеческой моторики, перцепции, внимания, памяти, интеллекта и аффектов. Избыток степеней свободы, которым обладает каждая из перечисленных систем, питает создание нового. А. Бергсон называл подобное плюрализмом «центров индетерминизма». Не точнее ли говорить о множественности центров свободы? М. М. Бахтин говорил, что художник делится с нами избытком своего видения. Он видит не лучше нас, а иначе. Именно этот полезный избыток часто называют хаосом, например перепроизводство лишних движений при формировании навыков. На самом деле они являются пробующими, поисковыми. То же «перепроизводство» наблюдается при сукцессивном, многоактном формировании образа, в отличие от симультанного одноактного опознания. В обыденной жизни и в жизни науки мы сталкиваемся с перепроизводством вариантов выхода из ситуации и гипотез, многие из которых потом нам кажутся нелепыми. Хаос шевелится не только под уснувшими чувствами, но и под усвоенными действиями, понятиями, сложившимися образами. Хаос — это избыток степеней свободы не только внешних, но и внутренних форм, являющийся условием и основанием их динамики.

Культура, конечно, упорядочивает, организует стихию и хаос. Она, как и слово, заклиняет хаос, но не уничтожает его. С. Л. Франк, в контексте размышлений о душе, характеризовал разумные волевые действия человека как нечто *механическое*, т. е. орудийное, сфабрикованное, и определял их как инстинкт «приличия». Вместе с тем он писал: «Под тонким слоем затвердевших форм рассудочной, культурной жизни тлеет незаметный, но неустанно действующий жар великих страстей — темных и светлых, который и в жизни личности и целых народов при благоприятных условиях может перейти во всепожирающее пламя» [Франк 1995: 459]. Сказанное соответствует высказыванию Ф. Ницше: «Культура — это тонкая яблочная кожура над раскаленным хаосом». В общем верно, как верно и то, что она может быть и панцирем. Тонкая кожура проницаема для стихии и хаоса. Закрытые культуры защищаются от хаоса и от других культур роговым панцирем или железным занавесом. Важно понять, что освобождение от культурных штампов и табу есть в то же время обращение к природным, стихийным силам, за которым необходимо следует их новое укрощение и преодоление. Сказанное относится и к широко использовавшемуся в книге понятию «схема» (во всех его разновидностях). Формирование схем столь же необходимо, как и их преодоление. Последнее не менее, а часто и более трудно, чем формирование. Схемы, как, впрочем, и системы, действительно должны быть трансцендентальными, допускающими выход за свои пределы. Иначе они, как и символы, могут закабалить человека. А. Бергсон не случайно настаивал



на динамичности схем, а И. П. Павлов — на динамичности стереотипов. Душевно об этом же сказал Б. Пастернак:

*Ни разу властью схем  
Я близких не обидел.*

На языке психологии проблема культуры и хаоса выступает в обличе проблемы опосредованного и непосредственного. Идея и доказательная демонстрация опосредованности высших психических функций и сознания справедливо считается важнейшим достижением культурно-исторической психологии. Но мне кажется, что обращение Л. С. Выготского, а затем А. В. Запорожца к проблематике эмоций свидетельствует об их понимании значения непосредственного, стихийного, спонтанного в жизни человека. Овладение этими силами, конечно, важно, но столь же необходимо их раскрепощение. Мы интуитивно понимаем, что непосредственность человеческих реакций в поведении, общении, в мышлении есть ценность, которая, как и многие другие ценности, нередко утрачивается. Ее не так легко восстановить. И. И. Блауберг приводит оценку концепции Бергсона, принадлежащую Е. Брейе: «К “непосредственным данным сознания” потому и нужно пробиваться “мощным усилием анализа”, что прежде всего необходимо сломать мощную корку общих понятий, обыденных представлений, языковых стереотипов. То, что для человека наиболее привычно и в этом смысле “дано”, — это именно опосредованность социально-политическими потребностями и языком. К непосредственному путь долог, его можно достичь лишь в конечном итоге, после устранения разного рода посредников, устранения пространственных форм, искажающих познание человеком самого себя. Вот почему требуется очищение и углубление внутреннего опыта, душевная работа, к которой призывает Бергсон. Рефрен его сочинений — идея о необходимости “снять наглазники”, отодвинуть экран, снять завесу, заслоняющую человека от него самого, не дающую ему увидеть главное, что в нем есть» [Блауберг 2003: 134—135]. Невольно вспоминается «неслыханная простота» Б. Пастернака, в которую «впадают» лишь к концу. Поэт жалеет, что *сложное понятней* людям. Проблема непосредственного и опосредованного — предмет заботы поэтов — стал одним из сюжетов переписки М. Цветаевой и Б. Пастернака. Цветаева пишет «“Игры слов и смыслов” — какую-нибудь книгу я так назову. *Восстановление* утраченного первичного смысла путем сопоставления якобы случайных созвучий. Восстановленный брак, союз, связь» [Цветаева, Пастернак 2004: 103]. Заметим, восстановление не непосредственное, а спомощью средств. «Игра слов и смыслов» очень похожа на «Игру и жизнь сознания...» Г. Г. Шпета. Б. Пастернак отвечает Цветаевой на ее замечания о



лишенности поэтов непосредственности (нацеленность на слово — нацеленность на смысл): «Конечно, это так. Тут только может быть необходима (...) поправка (...) надо быть большим поэтом. Полет, рассеянность, горизонт большого умиления, многое другое в том же роде — все это тоже непосредственность, т. е. лучше сказать, только это и есть планетарная непосредственность, из которой на разный фасон скроена отрывистая, всedневная» [Цветаева, Пастернак 2004: 177]. «Планетарная непосредственность» может быть сопоставлена с идеей В. И. Вернадского об опосредованной словом человеческой мысли как о геологической силе и с Гумилевским словом, останавливающим Солнце. Скрещение такого непосредственного с таким опосредованным, видимо, и есть гениальность, разумеется, в подлинном, а не сегодняшнем расхожем смысле слова.

Отсылаю читателя к книгам В. В. Петухова [1996] и А. А. Пузыря [2005], где обсуждается вечная проблема: природа и культура. В последней читатель найдет и «тигль души»! Важнейшей функцией тигля души, равно как и тиглей сознания Гумбольдта, Витгенштейна, котла *cogito* Мамардашвили, является переплавка непосредственного в опосредованное, затем достижение высшей непосредственности. Лишь на ее основе возможно порождение нового, создание подлинного про-изведения.

Для характеристики подобной душевной работы или духовно-практической деятельности в психологии используются термины: интроспекция, рефлексия, интериоризация и экстериоризация, идентификация, Я — концепция и т. п., которые нередко не столько раскрывают, сколько скрывают ее сущность. М. К. Мамардашвили в качестве эпиграфа к своим «Кантианским вариациям» взял выражение Канта «вяжущая сила самопознания» и следующим образом прокомментировал его: «Мне в этой связи сразу представляется образ какой-то массы энергетически напряженных элементов, которые, если они не приведены в связь, разорвут тебя или окружающий мир на части. То, что их соединяет в одну могучую единицу, излучающую энергию, и есть вяжущая сила самопознания. Когда она выполнила работу — текст излучает когерированный луч» [Мамардашвили 1997а: 15]. Мы можем поместить эту массу в тот же котел *cogito*, о котором Мамардашвили писал в другом месте, но в котле плавится не внешний мир, пусть трижды превращенный, а — мое собственное Я, построенный мною микрокосм. И я про-извожу из себя не чужой, а свой собственный мир. Иное дело, что, отчуждаясь от меня, он становится миром объективным. Поэтому-то М. К. Мамардашвили характеризовал мышление Канта как «очень натуральное, как биение сердца или дыхание. Кант мыслил именно так, мышление было естественной функцией его организма... в случае Канта это не просто мышление, а *опыт бытия* — слава богу — записанный» [Там же: 7—8].



Размышления философов заставляют задуматься над тем, что речь идет о творчестве человека не искусственного, а естественного, что непосредственность творчества столь же значима, как и его опосредованность. Культурно-историческая психология не всесильна в анализе творчества. Природа человеческая еще будет преподносить ей свои таинственные сюрпризы. Прекрасно сказал об этом Т. Элиот: *Но природный человек затмевает / Человека придуманного*. Не всесильна и идеология. Номо sovieticus затмил придуманного «самозванцами мысли» и «торговцами смыслом жизни» «нового человека». На сегодняшнем идеологическом рынке опять появляются скудоумные проекты нового и... новейшего человека. Как бы вновь не получить вместо человека гармонического человека гормонального. Возрождение былых смыслов может быть не только праздником (как хотел того М. М. Бахтин), но и фарсом (в лучшем случае). Возвращаясь от квазитворчества к подлинному творчеству, скажу, что переосмысление соотношения непосредственного и опосредованного в человеке — не столь уж дорогая плата за живость творимых произведений, за их способность к внутренней пульсации, лежащей в основе их влекущей и приглашающей силы.

По законам жанра в конце книги полагается вернуться к ее главным темам и попытаться найти место сознания в творческих актах, будь они непосредственными или опосредованными. Книга начиналась с вопроса: есть ли у сознания собственник? Не пора ли поставить вопрос: есть ли в нашем «доме творчества» хозяин, в чем заключаются его обязанности и функции? Под «хозяином» я понимаю сознание, которое ведает, что творит его носитель. Разумеется, средством такого ведения должна быть рефлексия в её осознаваемых и неосознаваемых формах. Как мы видели, она может протекать при максимальном участии Я (рефлекс-и-Я) и при минимальном, практически незаметном для Я. Упрощая дело, можно сказать, что первая предназначена для сознания, вторая — для бытия. Не забудем, что большей части того малого, что известно о сознании, мышлении, творчестве мы обязаны самонаблюдению, рефлексии, точнее, их фрагментам и обрывкам. Например, это видно по богатому спектру (разбросу) мнений и ответов на вопрос, что стоит за мыслью, что, в общем, не удивительно. Ведь важнее понимать, что стоит перед мышлением и мыслью, т. е. перед нами. Это — мир с его неопределенностью, непредсказуемостью, тайнами и проблемами (реальными или надуманными). Найдено и «место» мышления, находящееся в молчании, в зоре длящегося опыта, где наблюдается «активный покой» — он же и беспокойство или «вихревое движение». Дело осталось за малым — понять, что же есть самое мышление? Ответить на этот вопрос, не обращаясь к наблюдению, невозможно. Ясно и то, что рефлексия в её привычном, связанном с Я пониманием, бессильна дать на него ответ. Иначе он давно был



бы известен. Выше шла речь о том, что подуманное больше подуманного. Казалось бы, что думание больше и шире рефлексии над думанием. Однако, в этом случае не всё так просто. Рефлексия и уже и шире мышления. Шире потому, что она является инструментом (не всегда осознаваемым) сознания и деятельности. Она же инструмент осознания идентичности Я и вообще она – инструмент жизни, работающий как вместе с Я, так и без Я. В последнем случае мы имеем дело с процессуальной фоновой рефлексией. Рефлексия со всех сторон окружает мышление (и *post* и *pre*), но рефлексия с Я не может проникнуть в его сердцевину. Видимо, это заставило А. М. Пятигорского развести понятия «наблюдения» и «рефлексии». В лекциях по обсервационной философии он сформулировал Постулат Наблюдения: «нечто устроено как то, что наблюдается и наблюдает. Но так устроено именно нечто, а не мир и не все. (...) Нечто — это объект такого мышления, в котором нет мыслящего об этом объекте» [Пятигорский 2002: 9, 10]. Довольно парадоксально утверждение: мыслящего «я» нет, а способность к наблюдению есть. Однако, этот парадокс вполне жизненный, действительный. Пятигорский как бы десубъективизирует (или депсихологизирует) умственную активность. И вместе с этим он пишет, что ««наблюдение», с одной стороны, уже предполагает совершенной, пусть неосознанно, какую-то рефлексию в отношении чувственного (да и любого другого) восприятия наблюдаемого объекта, а с другой – предполагает определенное интенциональное состояние наблюдающего» [Там же: 19]. Сказанное о «неосознанной, какой-то рефлексии» не в меньшей, если не в большей, мере относится к действию, в котором тоже без Я происходит сравнение текущего движения с требуемым, в котором несомненно присутствуют интенция и смысл. А. В. Запорожец писал, что действие оказывается «умным» вовсе не потому, что им руководит какой-то высший и посторонний ему интеллект. По поводу подобных, имеющихся в психологии наблюдений и фактов мы с М. К. Мамардашвили писали, что это «оно» работает, а не «я», что субъективность есть реальность, независимая от познания её, от того, где, когда и кем она познается [1977]. К такой «объективной живой субъективности» относится и неосознаваемая, фоновая рефлексия. И как таковая она не поддается «языку внутреннего», и несмотря на это она уже подвергнута объективному исследованию. Суть ее (выраженная в терминах Пятигорского) состоит в следующем. Чувственность может рассматриваться как «нечто», что наблюдается и наблюдает. Аналогичным образом, живое движение тоже может рассматриваться как «нечто», что исполняется и наблюдает. Результаты одного и другого наблюдения окажутся бесполезными, если они не будут иметь отношения к интенциям, задачам и смыслу поведения, деятельности, действия. Фоновая рефлексия — это не просто сведение непосредственных показаний чувственности к ситуации и её возможного разви-



тия и чувственности к движению и возможностей его осуществления в одно, в чувство могу, успею, совладаю. Такому сведению предшествует извлечение (конденсация) смысла каждого из этих разных видов «наблюдений». Именно столкновение извлеченных смыслов порождает смысловую санкцию (или запрет) на продолжение действия или на изменения его направления, усилия, темпа и других черт. При разовых, неспешно выполняемых актах, сказанное очевидно для самонаблюдения и не может вызвать возражений. Поразительно, что подобное сравнение и сведение в одно происходит несколько раз в секунду при выполнении даже простых движений [Гордеева, Зинченко 2001]. Оказывается, что регуляция «простого» акта перцепции или действия чудовищна по своей сложности, так как предметом такого акта сведения — сравнения — оценки осуществленного и смысловой санкции предстоящего действия являются временные и пространственные приметы актуальной ситуации и собственные возможности действия в ней (с ней, над ней). При этом актуальность включает в себя прошлое и будущее, т. е. пространственно-временную прямую и обратную перспективу. Не является ли понятый таким образом акт неосознаваемой процессуальной фоновой рефлексии одновременно актом чувственной интуиции, возможно содержащий в себе зачатки интуиции интеллектуальной?

Неподвластность фоновой рефлексии, будь она в перцепции, в действии или в мышлении, «языку внутреннего», не противоречит возможности присутствия в таких актах постулированного А. М. Пятигорским «внутреннего наблюдателя» (не путать с сомнительным мифом об «Абсолютном наблюдателе»). Такого «внутреннего наблюдателя» А. М. Пятигорский условно обозначил как «Reflex Z» — это рефлекс без «я», он не-личностен, а, скорее, вне-личностен. В Рефлексе Z держатся вместе три аспекта мышления: мыслящий, мышление и мыслимое. М. К. Мамардашвили (еще до «изобретения» своим другом А. М. Пятигорским Рефлекса Z) неоднократно подчеркивал необычайную трудность (почти невозможность) держания в мысли всех трех аспектов такого мышления. Может быть это какое-то «сверхмышление», остающееся до сих пор непроницаемым для исследования? Путь к его пониманию — это путь даже не столько теоретический, сколько философский, правда, не лишенный прагматики, прежде всего рефлексивной. Приведу полезное для психологического анализа мышления весьма правдоподобное положение Пятигорского о том, что рефлексия не только необходима для думания о думании, она ему предшествует. Само мышление он рассматривает как эпифеномен рефлексии, что я склонен считать формой его «философического» кокетства. Более существенно расширение автором Постулата Наблюдения: мышление как мыслимый объект относится к таким объектам, в условия существования которых входит мыш-



ление о них [Мамардашвили 2002: 149—150]. М. О. Гершензон назвал мысли, струящиеся в потоке самосознания, «обоюдозрячими». Думание о думании тоже не эпифеномен, и не только условие возможного познания мышления, а условие его существования. Разумеется, А. М. Пятигорский говорит и о мышлении второго рода, которое не включает в себя мысль о мыслящем. М. О. Гершензон говорил, что это мысль с глазами только наружу, но не внутрь. Однако, это не мешает участию в таком мышлении неосознаваемой, «неответчивой» или фоновой рефлексии без «я». Именно такая уже «осмысленная» чувственность, в том числе и чувственность живого движения, которую можно назвать «интуитивной рефлексией» или «рефлексивной интуицией», может стать поводом и трамплином для мысли.

И все же ни та, ни другая рефлексия не могут помочь ответить на вопрос, откуда мысль? Заглядывание внутрь самого себя, внутрь своей души или своего мышления имеет свои пределы. Человек значительно более отчетливо видит свою душу, вкладывая её в другого или в дорогое ему дело. Так же и мышление: больше видит себя не в себе, а в своих результатах. Сейчас меня больше интересует не полнота наблюдаемости мышления за мышлением, а то, что рефлексия не может выявить корни мышления, ответить на вопрос: откуда оно? Этот же вопрос остается в силе, даже если мы признаем фоновую рефлексию таким корнем или зачатком мышления. Мы ведь и рефлексию и мышление связали с зазором дрящегося опыта. Но в зазоре они появляются, а не возникают. А если опыта еще нет? Мы вновь приходим к доопытной готовности, к интеллигибельной интуиции. Для их понимания полезны размышления А. М. Пятигорского о том, что знание и мышление пока остаются в разных мирах: «Есть один момент этики, относящийся к знанию: я не могу винить никого в том, что он чего-то не знает. Но я могу его винить в том, что он о чем-то не думает. Ведь я могу знать о чем-то не думая об этом ни мгновения, но могу думать о чем-то всю жизнь и не достичь знания об этом объекте. <...> Именно поэтому, с точки зрения этики, а не только семантики, “мыслить” гораздо ближе к “хотеть” или “мочь”, чем “знать”» [Пятигорский 2002: 158]. Автор достаточно категорически утверждает, что «мышление не может, иначе чем крайне гипотетически, ни отождествляться с процессом знания, ни, менее всего, выводиться из уже достигнутого знания» [Там же]. Полезно еще одно различие, которое обсуждает Пятигорский: «является ли мышление мыслительным действием (mental action) или мыслительным событием (mental event)? Я думаю, что это не просто разные выражения для одного и того же, но что эта альтернатива указывает разницу в смыслах. “Действие” может имплицировать вопросы “что?” или “кого?”, то есть опять же отсылает нас к «мыслящему», каковая отсылка необязательно предполагается словом «событие»» [Там же:





143—144]. Не менее существенное различие состоит в том, что событие, а особенно событие мысли, случается чаще всего спонтанно, а мыслительное действие, как и любое другое, подчинено задаче, намерению, обладает чертами произвольности и т. п. И, как действие, оно, правда, с трудом поддается формированию. П. Я. Гальперин, П. И. Зинченко, В. В. Давыдов и Д. Б. Эльконин через формирование различных умственных действий вели учащихся к запоминанию и усвоению знаний. Меня же, в который раз, интересует возможность доопытного события мысли, т.е. проблема начала. Нельзя сказать, что это проблема имеет отношение исключительно к онтогенезу. В. В. Давыдов сочувственно приводит оценку Л. С. Выготским концепции Ж. Пиаже: «Для Пиаже показателем уровня детского мышления является не то, что ребенок знает, не то, что он способен усвоить, а то, как он мыслит в той области, где он никакого знания не имеет. Здесь самым резким образом противопоставляется обучение и развитие, знание и мышление» [Выготский 1982—1984, 2: 227]. В. В. Давыдов соглашается с этой оценкой [Давыдов 1986: 80]. Но ведь именно на этом противопоставлении основана его идея развития теоретического мышления. Если оно не готово решать беспрецедентные задачи, зачем оно нужно?

Имеет смысл прислушаться к другому ходу мысли. Г. Г. Шпет, П. А. Флоренский, М. Хайдеггер, В. В. Библихин ставили во главу угла не обучение, не развитие, а наличие у человеческого младенца «интеллектуально-гибельной интуиции», «принимającego бытийного понимания», чувства «могу-мыслю-понимаю», словом, наличие доопытной готовности овладения словом и культурой. Все перечисленные авторы писали о невероятном, несопоставимом по своей глубине с рефлексам и инстинктами богатстве этого недифференцированного начала и связывали его с единством рождения и принадлежностью к человеческому роду (см. более подробно главу 13 наст. изд.). Главным в доопытной готовности является шпетовская до-логическая интеллектуально-гибельная интуиция, которая под влиянием развития и обучения становится чувственной и интеллектуальной. Равновеликим понятию интеллектуально-гибельной интуиции является, введенное А. А. Ухтомским, понятие интуиции совести, которую он рассматривал как таинственный и судящий голос внутри нас, собирающий унаследованные впечатления от жизни рода. Вне интуиции, какой бы она ни была, невозможно никакое мышление. Но то же самое нужно сказать и о рефлексии, будь она осознаваемой или неосознаваемой. Характеризуя литературное творчество Г. Г. Шпет писал: «Начиная с момента выбора сюжета и до последнего момента завершения творческой работы, стилизующая фантазия действует спонтанно, однако, каждый шаг здесь есть вместе и рефлексия, раскрывающая формальные и идеальные законы, методы, внутренние формы и пр., усвоенного образца» [Шпет 2007: 487]. Рефлексию





в контексте спонтанного творчества следует понимать как особую смысловую санкцию, относящуюся к адекватности замыслу формы и содержания шагов творчества. В этой санкции присутствует эмоциональный компонент, подобный мандельштамовской удовлетворенности, равной чувству исполненного приказа.

Значит, сознание посредством обеих форм рефлексии не отпускает творческие акты, будь они опосредованными или непосредственными, с короткого поводка. Иное дело, как побуждающие, регулирующие, санкционирующие функции рефлексии отражаются в самом сознании. Нередко процессуальная фоновая рефлексия чувства порождающей активности «творца» персонифицируется и осознается как своя собственная активность, либо выступает под именами Музы, Донны, Лауры, Беатриче, с которыми поэты связывают источники душевных порывов и вдохновения.

Возвращаясь к проблеме начал мышления, добавим к до-опытной и до-логической интеллигентной интуиции способность к неосознаваемой рефлексии, порождающей чувства «понимаю», «могу», «хочу». В итоге мы получим некоторое первичное интегральное (синкретическое) образование, своего рода симптомо-комплекс, в котором в недифференцированной пока еще форме присутствуют праформы всех классических атрибутов души — познания, чувства и воли. Их дифференциация на отдельные психические функции, акты обязана вековым усилиям философов и психологов. Когда в результате этой работы душа испаряется, а в психологии познание, чувство и воля перестают узнавать друг друга, приходит время вспоминать о былой целостности. Попытки собрать разделенное наново получили название пути к неклассическим формам рациональности. Напоминание об их истоках облегчит продвижение на этом пути. Обращу внимание читателя, что возможной иллюстрацией (не более того) движения по этому пути может служить настоящий текст. В нем была сделана попытка осмыслить и соединить философские, поэтические, психологические и психоаналитические представления о познании и действии, значении и смысле, интуиции и рефлексии, аффекте и переживании. Все это богатство соединяется в мгновенных актах мысли, происходящих в зазорах длящегося опыта. Движение по этому пути, возможно, приведет нас к пониманию микроструктуры и микродинамики творческого акта<sup>1</sup>.

О былой целостности имеет смысл вспомнить и при обсуждении проблемы внешнего и внутреннего, в том числе и в ее более строгом вари-

---

<sup>1</sup> К большому сожалению, не имеющие вкуса к экспериментальной психологии деканы факультета психологии МГУ разрушили лабораторию Н. Д. Гордеевой и тем самым прервался интересный цикл исследований микродинамики процессуальной фоновой рефлексии.



анте — внешней и внутренней формы. Эта проблематика принадлежит к числу вечных проблем гуманитарного знания, что не должно служить основанием для прекращения ее обсуждения. Напротив. Несовпадение внешнего и внутреннего — это плодотворная почва, порождающая искусство, гуманитарное знание, в том числе и психологию. Их совпадение — редчайшие и не слишком достоверные моменты в истории человечества и в истории отдельного индивида. М. М. Бахтина интересовали культурно-исторические корни потери человеком его жизненной целостности, которая в нем когда-то присутствовала: «Грек именно не знал нашего разделения на внешнее и внутреннее (немое и незримое). Наше “внутреннее” для грека в образе человека располагалось в одном ряду с нашим “внешним”, т. е. было так же видимо и слышимо и существовало **ВОВНЕ ДЛЯ ДРУГИХ**, так же как и для **СЕБЯ**. В этом отношении все моменты были однородными» [Бахтин 1975: 285]. Бахтин считал, что «немая внутренняя жизнь, немая скорбь, немое мышление были совершенно чужды греку. Все это, то есть вся внутренняя жизнь, могло существовать только **вовне** в звучащей и зримой форме» [Там же: 284]. И только затем немые сферы овладели человеком, исказили его образ, приведя за собой одиночество: «Частный и изолированный человек — “человек для себя” — утратил единство и целостность, которые определялись публичным началом... Образ человека стал многослойным и разносоставным. В нем разделились ядро и оболочка, внешнее и внутреннее» [Там же: 286]. Если в античности это было и не так, то красиво придумано и даже может служить своего рода идеалом для человека современного, или будущего. Приведу эстетическое доказательство сказанного Бахтиным. Он видел социальную сущность античного человека в том, как он представлен не только в литературе, но и в культуре: «Все телесное и внешнее одухотворено и интенсифицировано в нем, все духовное и внутреннее (с нашей точки зрения) — телесно и овнешнено» [Там же]. Возвращение к целостности, согласно Бахтину, возможно в том случае, если вся жизнь станет жизнью — поступлением.

Есть и еще один совет, как приобрести утраченную целостность. Христос говорит своим ученикам: «Когда вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и внешнюю сторону как внутреннюю сторону, и верхнюю сторону как нижнюю сторону, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина не была женщиной, когда вы сделаете глаза́ вместо гла́за, и руку вместо руки и ногу вместо ноги, образ вместо образа, — тогда вы войдете в [царствие]» [Евангелие от Фомы // Апокрифы 1989: 253]. Перспектива, конечно, заманчива, но путь к ней столь же сомнителен, как и возвращение в античность. Современное человечество, кажется, устремляется в более древние пласты своей истории.



Не слишком реальна и рекомендация уподобиться младенцу, чтобы войти в царствие. И все же, если не покой, то мир в душе достигим. Если оставить в стороне полого человека, человека, лишённого внутренней формы, то путь к этому лежит через ее созидание, развитие и обогащение.

Что же является источником внутренней формы человека? Нельзя ли его представить более конкретно? Моя гипотеза состоит в том, что человек по мере активного, деятельного или созерцательного проникновения во внутреннюю форму слова, символа, другого человека, произведения искусства, природы, в том числе и своей собственной, строит свою внутреннюю форму, расширяет внутреннее пространство своей души, говоря словами О. Мандельштама, создает *пространства внутренней избыток*. Мифологическое и символическое понимание мира подготовило представление о нем как о едином существе, имеющем внешние и внутренние формы, и такое же представление о человеке, об искусстве, о языке. Именно в этом смысле мир соприроден человеку, человек соприроден миру.

Как следует из изложенного, внутренние формы гетерогенны, т. е. каждая из них не является «чистой культурой». Парадокс и загадка состоят в том, как подобный гетерогенез, опирающийся на множественные гетерогенные формы, в итоге, так сказать на выходе, дает «чистейшие культуры» — внешние формы, порождает, «выплавляет» стиль. Стиль слова, живописи, скульптуры, музыки, танца, мышления и мысли, стиль поведения, наконец. Да и человек — это стиль! За каждым произведением угадывается (или не угадывается) богатое внутреннее содержание, богатство скрытых за ним внутренних форм. Не случайно Леонардо да Винчи сказал о живописи, что она есть «*cosa mentale*» — ментальная вещь, т. е. она по определению гетерогенна.

Сумеет ли мы увидеть в произведении искусства его волшебную алхимию, сумеем ли проникнуть, увидеть за чистейшими формами бахрому их внутренних форм, их смысл и значение? Это уже проблема нашей эстетической культуры, вкуса, богатства или бедности (иногда — дикости) нашей собственной внутренней формы. Интересны и поучительны приведенные выше соображения М. О. Гершензона о том, что искусство дает каждому вкушать по силам его: одному всю свою истину, потому что он созрел, другому часть, а третьему показывает лишь блеск ее, прелесть формы для того, чтобы огнепалая истина, войдя в неокрепшую душу, не обожгла ее смертельно и не разрушила ее молодых тканей.

Сильный глаз может растопить блестящую ледяную кору, и ему за ее поверхностью откроется внутренняя глубина творения. Оно станет для него прозрачным, т. е. таким, каким оно создано художником. Выше творческий акт уподоблялся кристаллизации. Продолжим эту метафору. Э. Юнгер пишет: «Прозрачностью обладает кристалл, каковой можно



назвать некой сущностью, способной образовывать внутреннюю поверхность и в то же время обращать свою глубину вовне». Далее Юнгер высказывает предположение, не создан ли вообще мир, вплоть до мельчайших деталей, по типу кристаллов, но так, что наш взор способен лишь изредка их различать? «На это отвечают таинственные знаки: каждый человек, пожалуй, хотя бы раз испытывал, как в какой-то важный момент просветляются все люди и вещи, как вдруг начинает кружиться голова и охватывает трепет» [Юнгер 2003: 192]. Ключевые слова для Юнгера «прозрачность» и «просветление». Он по-своему говорит о внешних и внутренних формах языка, называя их поверхностью и глубиной: «⟨...⟩ то, что в мире зримо — таинственное созвучие. В фигурах речи, прежде всего в сравнении, есть то, что способно преодолеть иллюзию противоположностей. Но без сноровки не обойтись — если в первом случае, желая увидеть красоту низших, используют отшлифованное стекло, то во втором случае нужно смело насаживать червя на крючок, если желаешь поймать что-то из удивительной жизни, обитающей в темных водах. В любом случае вещи не должны являться автору по одиночке, возникая по воле случая, ведь ему дано слово, чтобы говорить о всеедином» [Там же]. Приведенные соображения Э. Юнгера — еще один повод, чтобы подчеркнуть стереоскопичность, осязаемость внутренних форм слова. Основанием этих свойств является все та же гетерогенность.

Наша собственная внутренняя форма строится, расширяется и углубляется по мере активного, деятельного или созерцательного, медитативного проникновения во внутренние формы слова, символа, произведения искусства, другого человека, природы, наконец, своей собственной внутренней формы. Результатом такого проникновения — проникновения-диалога, слиянного общения, содействия, сомыслия, сочувствия, сопереживания, сотворчества понимающих — является создание своего собственного интеллектуального, эмоционального, наконец, духовного тигля, котла *cogito*. Другими словами, речь идет о построении пространства (желательно избыточного) собственной (и чужой) души и духа. Такое проникновение представляет собой важнейшее средство (и критерий) идентификации личности. Это совершенно особый тип работы, требующий уединения и медитации. Бывает также, что познание или угадывание себя происходит в «мгновение ока», как озарение. Еще раз вспомним Марину Цветаеву: «Моя душа — мгновений след». Это естественно. Более удивительно, что в каждом мгновении человеческой жизни участвуют все прошлые мгновения. Хрестоматийным, конечно, является рассказ Ф. М. Достоевского (в письме к брату) о несостоявшейся казни: вся жизнь промелькнула мгновенно и картинно. Психолог Дж. Кафка считает, что для появления этого феномена совсем не обязательны травмирующие условия и что даже при обычных обстоятельствах в каждом акте воспри-



ятия содержится подобное воспроизведение прошлого: «Аффективное и трансферентное прошлое содержится в нем. Предсознательное богатство нашего аффективного насыщенного контакта с самими собой и с миром определяется обертонами повторения и сгущения, постоянного быстрого “прокручивания” нашего когнитивного и эмоционального опыта и зависит от них» [Кафка 2008: 19]. Когда-то подобное называлось старыми добрыми словами — апперцепция и антиципация. Сегодня многое известно об уровнях восприятия, внимания, кратковременной памяти, участвующих в актах опознания, в принятии решения без времени решения, т. е. мгновенно. Остается проблема (и тайна) координации и синхронизации всех сил духа, души, и тела, участвующих в подобных актах.

Психологию больше, чем другие науки характеризует древний принцип: «всё в одном, одно во всём», что я старался показать, уделяя внимание мгновению и привлекая для его понимания размышления философов и поэтов. Г. Вейль, видимо, был прав, формулируя принцип понимания внешнего мира на основе бесконечно малого. В бесконечно малом мгновении действительно может быть заключено бесконечно великое сознание. Но мгновение, как, впрочем, и вся жизнь, состоящая из них, может быть и пустой. Однако это уже другая сказка — сказка о судьбе человеческой.

Под конец выскажу некоторые, возможно, запоздалые методологические соображения. Многие исследователи творчества рассматривали его как форму деятельности и вольно или невольно свое понимание последней делали средством изучения и объяснения творчества. Редко принималось во внимание, что понимание творчества в не меньшей степени является условием понимания деятельности. Это в свое время отчетливо сформулировал П. А. Флоренский: «Победа над законом тождества — вот что поднимает личность над безжизненной в е щ ь ю и что делает ее живым центром д е я т е л ь н о с т и . Но понятно, что деятельность, по самому существу ее, для рационализма непостижима, ибо деятельность есть т в о р ч е с т в о , т. е. прибавление к данности того, что еще не есть данность, и, следовательно, преодоление закона тождества» [Флоренский 1990, 1: 80]. Далее П. А. Флоренский пишет, что возможность преодоления закона тождества имеется лишь у философии духовной, которая является философией идеи и разума, а не философией понятия и рассудка. Не будем спорить с Флоренским, тем более, что почти за 100 лет после написания этих слов и та и другая философия не слишком далеко продвинулись в анализе творчества. Однако к соображениям философа о недостаточности рационализма для познания деятельности давно следовало бы прислушаться. Аналогичные идеи высказывал и Н. А. Бердяев: «И всякий творческий акт по существу своему есть творчество из ничего, т. е. создание новой силы, а не изменение и перераспределение старой. Во



*всяком творческом акте есть абсолютная прибыль, прирост*» [Бердяев 1983: 355], т. е. то же прибавление к данности того, что не есть данность. Близкие мотивы мы находим у О. Мандельштама: «Чисто рационалистическая, машинная, электромеханическая, радиоактивная и вообще технологическая поэзия невозможна по одной причине, которая должна быть близка и поэту и механику: рационалистическая, машинная поэзия не накапливает энергию, не дает ее приращенья, как естественная иррациональная поэзия, а только тратит, только расходует ее... Машина живет глубокой одухотворенной жизнью, но семени от машины не существует» [Мандельштам 1987: 197]. И снова — семя, о котором не раз говорилось в этом тексте. Дальнейшее — молчание... Затем — жизненные порывы, наступление фиксированных точек интенсивности (*Punktum Cartesianum*) или мгновений-озарений, которым сопутствуют выбросы энергии, когерированный луч и его концентрация на произведении.

Было бы, конечно, соблазнительно представить себе или поверить, что ты заполнил своим текстом многоточие и разгадал тайну творчества. Но мешает «семя», как бы его ни называть — внутренней формой, культурным геномом, схемой, моторной программой и т. п. О творчестве «из ничего», об «абсолютной прибыли и приросте» писал не только Бердяев. У Л. Шестова есть статья о Чехове, которая называется «Творчество из ничего», т. е. такое творчество не исключительная прерогатива Бога. Шпет, как философ-рационалист, с сомнением относился к апофатике и мистике. Основу творчества, во всяком случае поэтического, он видел в символе: «Связанные символом термины скорее *антитетичны*, исключают друг друга, сеют раздор. Сравнение может двоить смысл аллегорически, в басне, притче, но не в «поэме», где не сравнение, а творчество, созидание «образа» из ничего. И путь этого творчества именно от ничего, от идеального, от внутреннего, от 0 к 1, к внешнему, реальному, ко всему. *Fundamentum relationis* в символе само может быть только идеальное, т. е. опять-таки ничего, нуль. Сами же символы как отношения, все — *ëv kai trāv* (одно и все. — В. З.), космическая гармония вещей.

*Внимай их пенью и молчи!»*

[Шпет 1989: 412—413].

Таким образом, мы вновь подходим к творчеству как актуализации идеального или виртуального. Психологи до таких философских высот как «ничто» не поднимались, если, конечно, не счесть за «ничто» то, что некоторыми из них написано, в частности, о психологии творчества. Оставляю проблему «творчества из ничего» философам и богословам. Я не готов к ее обсуждению, но и не обозначить ее счел бы лукавством. Здесь тайна творчества обнаруживает новые свои стороны. Пока же мне



достаточно рассматривать творчество (и культуру) как преодоление хаоса, избыток которого присутствует и внутри виртуального. Хотя, конечно, отрицать «ничто» и «пустоту» не приходится: многовато ее вокруг, она слишком медленно заполняется подлинно творческими произведениями, понимаемыми в самом широком смысле слова.

Впрочем, можно предположить, что источник «ничто» в размышлениях о творчестве может находиться в тех же «формах форм» или метаформах, в которых заключается огромный внеязыковый (вневербальный) потенциал. Поскольку он недоступен языку внутреннего, то может приниматься за «ничто» или за «пустоту». Нужно обладать гением самонаблюдения А. Эйнштейна, чтобы *осознать*, что твое мышление происходит на языке зрительных образов и мышечных ощущений. Так или иначе, результатом творчества является произведение как феномен, обладающий вполне определенным онтологическим статусом. Таким же статусом обладает и символ. Вместе с тем Мамардашвили говорит о «квазипредметном» и «феноменологическом характере сознания». Вообще феномены сознания он называл «духовно-телесными образованиями», «третьими вещами» и считал их органами деятельности, которые ею самой же и порождаются. Будучи порождены деятельностью, они становятся относительно независимыми от нее и сами приобретают порождающие способности: действие рождает новое действие, образ, мысль, слово; образ рождает новый образ, действие, слово, мысль; мысль, как говорил А. С. Пушкин, думой думу развивает, т. е. рождает новую мысль, слово, действие; сознание рождает, замысливает новую деятельность; свобода рождает желание еще большей свободы и т. д. Все это опутано не рефлекторными кольцами механических связей и взаимодействий, а рефлексивными связями взаимного порождения. Психология давно имеет дело с подобными феноменами, например, в сфере перцепции, памяти, внимания, но изучает их по большей части вне контекста философской феноменологии, диалектической герменевтики и вне контекста исследований творчества. Психологи, сделавшие своей профессией творчество, или, как они предпочитают говорить, — креативность, редко связывают феномены озарения, инсайта и т. п. с изученными феноменами внимания, памяти, которым нет числа (см., напр.: [Дормашев, Романов 1995; Мещеряков 2004]), а также с феноменами, изучаемыми в психологии действия (см.: [Бернштейн 1966; Гордеева 1996; Гордеева, Зинченко 1982; Запорожец, 1986]).

Напомню, что разговор о творчестве начинался с утверждения, что сама жизнь представляет собой творчество, необходимое для того, чтобы справиться с неполнотой, недосказанностью и неопределенностью бытия. Нужно отдавать себе ясный отчет в том, что осознанное освоение наукой, ставшей с недавних пор привлекательной территорией неопределенности, которую психология никогда не покидала, есть вместе с тем освое-





ние территории свободного действия, свободы воли. Правда, инерция — великая сила. Много раньше И. Р. Пригожина А. Бергсон писал о творческой эволюции; Л. И. Шестов высказывал сомнения в ценности «ничего не смыслящей равнодушной, безличной и безразличной необходимости» как конечной цели познания; сомневался и в том, что разумная свобода и необходимость одно и то же: «На самом деле это совсем не одно и то же. Необходимость остается необходимостью, будет ли она разумной или неразумной. Однако ведь разумной необходимостью называют всякую непреодолимую необходимость. Но последнее обстоятельство искусно замалчивается, и не напрасно. В глубине человеческой души живет неистребимая потребность и вечная мечта — пожить по своей воле. А какая же это своя воля, раз разумно, да еще необходимо? Такая ли своя воля бывает? Человеку же больше всего на свете нужно по своей, хоть и глупой, но по своей воле жить. И самые красноречивые, самые убедительные доказательства остаются тщетными» [Шестов 1993: 612].

Самое сложное понять, как человек в реальной, жизненной ситуации противостоит неопределенности и достигает определенности (эффекта, результата)? Апогей определенности наступает в критической, непредсказуемой, чрезвычайной ситуации. Ее преодоление требует согласованной и напряженной активности многих динамических функциональных систем или органов. Каждая из таких систем представляет собой как потенциальный центр индетерминации, так и потенциальный центр детерминации. Самого по себе выявления доминантного центра, принимающего решение о путях выхода из критической ситуации, недостаточно. Как заметил А. А. Ухтомский, судьба реакции (ответного действия) решается не на станции отправления, а на станции назначения. Все системы должны находиться (или прийти) в неравновесном состоянии готовности (активного покоя).

Перечислим только некоторые из функциональных систем, которые обеспечивают в подобных ситуациях принятие решения и осуществление требуемого действия. Начнем со сферы смысла, которую язык не поворачивается назвать системой. М. Вебер уподобил человека животному, находящемуся в паутине смыслов, которую он сам же сплел, видимо, из своего бытия. Найти в ней нужный узелок, если он не вибрирует, не так-то просто. Естественно участие в преодолении критической ситуации моторной, исполнительной системы. Н. А. Бернштейн уподобил живое движение паутине на ветру. А. В. Запорожец сравнивал живое движение, освобожденное от моторных штампов, с Эоловой арфой. Выше говорилось о том, что живое движение — это ищущий себя смысл, но не только. Оно участвует в построении образа ситуации и в построении образа требуемых действий. Построенный живой образ может быть вибрирующим, мучительным и зыбким, подвижным, не менее текучим, чем смысл и





движение. Образ подвержен оперированию, манипуляциям и трансформациям. Его можно уподобить той же паутине на ветру. Близка к перечисленным функциональным системам характеристика мысли, данная Ж. Делёзом: «Логика мысли не есть уравновешенная рациональная система. Логика мысли подобна порывам ветра, что толкают тебя в спину. Думаешь, что ты еще в порту, а оказывается — давно уже в открытом море, как писал Лейбниц» [Делёз 2007: 121]. Об изменчивости эмоций и колебаниях воли и говорить не приходится. Наконец, читателям, озабоченным поисками физиологических механизмов поведенческих и психических актов, можно напомнить, что близкую метафору использовали нейрофизиологи, утверждавшие, что в живом организме сеть дендритов подвижна, как ветки дерева при легком ветерке.

Перечислены лишь некоторые динамические функциональные системы, каждая из которых характеризуется собственным избытком присущих ей степеней свободы и находится в неравновесном состоянии. Разумеется, в таких системах присутствует «стремление» к равновесию, и даже к устойчивому, но едва ли такое стремление или движение к равновесию следует возводить в «принцип равновесия», как это делал Ж. Пиаже. Для работы всех функциональных органов и их систем, будь они моторными, перцептивными, эмоциональными, умственными, равновесие — лишь момент достижения результата, после чего они вновь возвращаются в неравновесное состояние. Например, ум, решивший задачу, не может успокоиться. Как память — это ищущий себя интеллект, так и интеллект — это постоянно ищущий себе предмет размышлений. Полное обнуление степеней свободы есть смерть. Как установил А. Пуанкаре, сложные системы неинтегрируемы, так как существуют резонансы между степенями свободы. И. Р. Пригожин, со своей стороны, показал, что в случаях резонанса возможна усиливающая, конструктивная интерференция между частями системы. Ни с этим ли случаем придется иметь дело психологам, пытающимся понять, как устанавливается необходимое для решения задач взаимодействие сосуществующих динамических функциональных систем, работа которых должна быть синхронизирована. Разумеется, условием такого единения, своего рода пула, должно быть наличие установки, устремления, направленности, «детерминирующей тенденции» или, наконец, цели, захватывающей всего человека. При наличии всего этого нельзя недооценивать и спонтанности человека, посредством которой он эффективно противодействует неопределенности и случайности. Спонтанные действия — это далеко не всегда слепые пробы и ошибки. Им, как и разумным или рассудочным действиям, сопутствует чувство порождающей активности и рефлексивная оценка их эффективности.

Все это означает, что сложности внешнего мира должны противостоять не просто сложности, а сверхсложности внутреннего мира: «про-



странства внутренний избыток». Избыток, включающий все существующие в человеке одновременно «цвета времени»: настоящее, прошлое и будущее, причем будущее не просто предвидимое, а потребное, т. е. не вероятностное, а осмысленно построенное, сконструированное. Значит, внутренний мир должен быть не просто эквивалентным или превышать по сложности внешний. Он должен быть если и не умнее внешнего, то, как сказал бы Гегель, — хитрее.

В исследовании сложного человеческого мира недостаточны методы экспериментальной психологии. Для лучшего понимания проблематики творчества необходимо привлечение, наряду с когнитивной психологией и психологией деятельности и действия, других подходов, прежде всего герменевтики и феноменологии. Неоценимую помощь окажет и психология искусства, и искусство как таковое.

Итак, творчество как до, так и после настоящего текста осталось тайной. Я не претендовал на ее разоблачение, а лишь пытался расширить рациональные аспекты ее рассмотрения и не мистифицировать внерациональные. Нам вполне достаточно мистификаций в нашей собственной практике идентификации, о которой предупреждал Леонардо да Винчи: «Самый большой обман, который претерпевают люди, происходит из их собственных мнений».

Заканчивая книгу, я следую совету Л. И. Шестова, который он в свое время дал Г. Г. Шпету: не писать в книге «концов», т. е. не высказывать окончательных решений и не обнаруживать своих положительных взглядов до конца, так как это свяжет руки на будущее [Шпет 2005б: 69]. У меня достаточно чувства юмора, чтобы опасаться связать себе руки на будущее. Скорее, я хочу подвинуть тех, кто захочет по-своему прикоснуться к тайнам сознания и творчества. Тут у психологии есть принципиальные трудности (они же и перспективы). Пути развития сознания и творчества непредсказуемы. В этой сфере хайдеггеровский за-скок вперед едва ли может дать более достоверные данные по сравнению с научной и ненаучной фантастикой. Читатель, видимо, обратил внимание на то, что автор, размышляя о сознании и творчестве, предпочитал делать «за-скок» назад и пользоваться Большой памятью, т. е. уже высказанными идеями наших замечательных предшественников. Психология, изучающая сознание и творчество, вынуждена идти за их развитием. А тот, кто идет за кем-то, всегда остается позади. Однако в этом есть и положительная сторона: пока тайна остается тайной, безработица психологам не грозит. На этой оптимистической ноте я закончу.

## ЛИТЕРАТУРА

- Абеляр 1959 — *Абеляр П.* История моих бедствий. М., 1959.
- Абульханова-Славская 1989 — *Абульханова-Славская К. А.* Принцип субъекта в философско-психологической концепции С. Л. Рубинштейна // С. Л. Рубинштейн. Очерки, воспоминания, материалы. М., 1989.
- Августин 1991 — *Августин А.* Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского / Подгот. изд. Столяров А. А. М.: Renaissance, 1991.
- Автономова 2009 — *Автономова Н. С.* Открытая структура: Якобсон — Бахтин — Лотман — Гаспаров. М.: РОССПЭН, 2009.
- Адамар 1970 — *Адамар Ж.* Исследование психологии процесса изобретения в области математики. М., 1970.
- Апокрифы 1989 — Апокрифы древних христиан. М.: Моск. рабочий, 1989.
- Арнхейм 1994 — *Арнхейм Р.* Новые очерки по психологии искусства. М.: Прометей, 1994.
- Арсеньев и др. 1967 — *Арсеньев А. С., Библер В. С., Кедров Б. М.* Анализ развивающегося понятия. М.: Наука, 1967.
- Арто 2000 — *Арто А.* Театр и его двойник. СПб.: Симпозиум, 2000.
- Асмус 1984 — *Асмус В. Ф.* Историко-философские этюды. М.: Мысль, 1984.
- Ашкеров 2002 — *Ашкеров А. Ю.* Политика и человеческое бытие в работах Мишеля Фуко // Человек. 2002. № 1. С. 104—118.
- Бассин 1972 — *Бассин Ф. В.* «Значащие» переживания и проблема собственно психологической закономерности // Вопросы психологии. 1972. № 3.
- Бахтин 1975 — *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Худ. лит., 1975.
- Бахтин 1979 — *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
- Бахтин 1986 — *Бахтин М. М.* Литературно-критические статьи. М.: Худ. лит., 1986.
- Бахтин 1994 — *Бахтин М. М.* Работы 20-х годов. Киев: NEXT, 1994.
- Бахтин 1995 — *Бахтин М. М.* Человек в мире слова. М., 1995.



- Бахтин 1996—2003 — *Бахтин М. М.* Собр. соч.: В 7 т. М.: Русские словари, Языки славянской культуры, 1996—2003.
- Белый 1910 — *Белый А.* Магия слова // Символизм. 1910.
- Белый 1989 — *Белый А.* Ритм и действительность. Ритм жизни и современность // Красная книга культуры. М.: Искусство, 1989. С. 169—182.
- Белый 1991 — *Белый А.* О смысле познания. М.: Изд-во РОУ, 1991.
- Бенвенуто 2006 — *Бенвенуто С.* Мечта Лакана. СПб.: Алтея, 2006.
- Берд 2002 — *Берд Р.* Катарсис — Матезис — Праксис. Мистическая триада в эстетике Вяч. Иванова // *Europa Orientalis XXI. Universita di Salerno.* 2002. № 1.
- Бердяев 1983 — *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1983.
- Бернштейн 1947 — *Бернштейн Н. А.* О построении движений. М.: Медицина, 1947.
- Бернштейн 1966 — *Бернштейн Н. А.* Очерки по физиологии движений и активности. М.: Медицина, 1966.
- Бернштейн 1990 — *Бернштейн Н. А.* Физиология движения и активности. М.: Наука, 1990.
- Бернштейн 1997 — *Бернштейн Н. А.* Биомеханика и физиология движений // *Избранные психологические труды.* М.; Воронеж: Инст. практической психологии, НПО «МОДЭК», 1997.
- Бернштейн 2003 — *Бернштейн Н. А.* Современные искания физиологии нервного процесса / Под ред. И. М. Фейгенберга, И. Е. Сироткиной. М.: Смысл, 2003.
- Беспалов 1984 — *Беспалов Б. И.* Действие. Психологические механизмы визуального мышления. М.: МГУ, 1984.
- Бибихин 1993 — *Бибихин В. В.* Язык философии. М.: Прогресс, 1993.
- Бибихин 2001 — *Бибихин В. В.* Слово и событие. М.: УРСС, 2001.
- Бибихин 2005а — *Бибихин В. В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Инт. философии, теологии и истории Св. Фомы, 2005.
- Бибихин 2005б — *Бибихин В. В.* Витгенштейн: смена аспекта. М.: Инт. философии, теологии и истории Св. Фомы, 2005.
- Бибихин 2007 — *Бибихин В. В.* Мир. Курс, прочитанный на философском факультете МГУ весной 1989 года. СПб.: Наука, 2007.
- Бион 2008 — *Бион У. Р.* Научение через опыт проживания. М.: Когито-Центр, 2008.
- Бион 2009 — *Бион У. Р.* Элементы психоанализа. М.: Когито-Центр, 2009.
- Блауберг 2003 — *Блауберг И. И.* Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
- Блок 1963 — *Блок А.* Соч.: В 8 т. Т. 5. М.: Худ. лит., 1963.



- Бродский 1998 — *Бродский И.* Письмо к Горацию. М.: Наш дом, 1998.
- Бродский 2001 — *Бродский И.* Поклониться тени. СПб.: Азбука, 2001.
- Бродский 2005 — *Бродский И.* Набережная неисцелимых. СПб.: Азбука-классика, 2005
- Брудный 1998 — *Брудный А. А.* Психологическая герменевтика. М.: Лабиринт, 1998.
- Бубер 1995 — *Бубер М.* Два образа веры / Пер. с нем.; Под ред. П. С. Гуревич, С. Я. Левит, С. В. Лёзова. М.: Республика, 1995.
- Булгаков 1978 — *Булгаков М.* Белая гвардия. Театральный роман. Мастер и Маргарита: Романы. Л.: Худ. лит., 1978.
- Быков 2009 — *Быков Д. Л.* Булат Окуджава. М.: Молодая гвардия, 2009.
- Валери 1976 — *Валери П.* Об искусстве. М.: Искусство, 1976.
- Василюк 1984 — *Василюк Ф. Е.* Психология переживания. М.: Изд-во МГУ, 1984.
- Василюк 1993 — *Василюк Ф. Е.* Структура образа // Вопросы психологии. 1993. № 5. С. 5—19.
- Василюк 2003 — *Василюк Ф. Е.* Методологический анализ в психологии. М.: МГППУ, Смысл, 2003.
- Василюк 2007 — *Василюк Ф. Е.* Культурно-антропологические условия психотерапевтического опыта // Культурно-историческая психология. 2007. № 1. С. 80—92.
- Вдовина 1999 — *Вдовина И. С. М.* Мерло-Понти: от первичного восприятия к миру культуры // *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999.
- Веккер 1998 — *Веккер Л. М.* Психика и реальность: единая теория психических процессов. М.: Смысл, 1998.
- Велихов и др. 1988 — *Велихов Е. П., Зинченко В. П., Лекторский В. А.* Сознание: опыт междисциплинарного исследования // Вопросы философии. 1988. № 11. С. 3—30.
- Вертгеймер 1967 — *Вертгеймер М.* Продуктивное мышление. М.: Прогресс, 1967.
- Верч 1996 — *Верч Дж.* Голоса разума. М.: Тривола, 1996.
- Визгин 1996 — *Визгин В. П.* Держание: метафорика и смысл // Встреча с Декартом. М.: Ad Marginem, 1996. С. 151—177.
- Винникот 2008 — *Винникот Д. В.* Игра и реальность. М.: Инт. общегуманитарных исследований, 2008.
- Волков 2000 — *Волков С.* Диалоги с Иосифом Бродским. М., 2000.
- Волошинов 1927 — *Волошинов В. Н.* Фрейдизм. Критический очерк. М.; Л.: ГИЗ, 1927.
- Волошинов 1929 — *Волошинов В. Н.* Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке. Л.: Прибой, 1929.



- Вригт 1992 — *Вригт Г. Х. фон*. Логика и философия в XX веке // Вопросы философии. 1992. № 8.
- Вучетич, Зинченко 1970 — *Вучетич Г. Г., Зинченко В. П.* Сканирование последовательно фиксируемых следов в кратковременной зрительной памяти // Вопросы психологии. 1970. № 1. С. 39—52.
- Выготский 1982—1984 — *Выготский Л. С.* Собр. соч.: В 6 т. М.: Педагогика, 1982—1984.
- Выготский 1986 — *Выготский Л. С.* Психология искусства. М.: Искусство, 1986.
- Выготский 1987 — *Выготский Л. С.* Психология искусства. М.: Педагогика, 1987.
- Гадамер 1991 — *Гадамер Г. Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991.
- Галилей 1987 — *Галилей Галилео*. Пробных дел мастер. М., 1987.
- Гальперин 1954 — *Гальперин П. Я.* Опыт изучения умственных действий. Доклады на совещании по психологии. М.: АПН РСФСР, 1954.
- Гальперин 1959 — *Гальперин П. Я.* Развитие исследований по формированию умственных действий // Психологическая наука в СССР. Т. 1. М.: АПН РСФСР, 1959.
- Гальперин 1998 — *Гальперин П. Я.* Психология как объективная наука. Избранные психологические труды / Под ред. А. И. Подольского. М.; Воронеж: Инт. практической психологии, НПО «МОДЭК», 1998.
- Гальперин 2009 — *Гальперин П. Я.* Система исторической психологии Л. С. Выготского и некоторые положения к ее анализу (тезисы) // Культурно-историческая психология. 2009. № 1. С. 118—123.
- Гарнцева 2009 — *Гарнцева Н. М.* Антифизикалистские аргументы в учении Д. Чалмерса о сознании // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 93—105.
- Гегель 1959 — *Гегель Г. В. Ф.* Соч.: В 14 т. Т. 4. М.; Л., 1959.
- Гегель 1970—1971 — *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970—1971.
- Гегель 1975 — *Гегель Г. В. Ф.* Жизнь Иисуса. Издано в России: *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии: В 2 т. Т. 1 / Пер. с нем. М. И. Левиной. М.: Мысль, 1975.
- Гершензон 2001 — *Гершензон М. О.* Ключ веры. Гольфстрем. Мудрость Пушкина. М.: АГРАФ, 2001.
- Гейфтер 1991 — *Гейфтер М. Я.* Из тех и этих лет. М.: Прогресс, 1991.
- Горбов 2000 — *Горбов Ф. Д.* Я — второе Я. М.; Воронеж: Московский психолого-социальный инт., НПО «МОДЭК», 2000.
- Гордеева 1995 — *Гордеева Н. Д.* Экспериментальная психология исполнительного действия. М.: Тривола, 1995.
- Гордеева 2005 — *Гордеева Н. Д.* Чередование видов чувствительности как основа построения живого движения и сенсомоторного дей-



- ствия // Психология телесности между душой и телом // Ред., сост. В. П. Зинченко, Т. С. Леви. М.: АСТ, 2005.
- Гордеева 2007 — *Гордеева Н. Д.* Продуктивный хаос как условие порождения предметного действия // Вопросы психологии. 2007. № 3. С. 116—127.
- Гордеева, Зинченко 1982 — *Гордеева Н. Д., Зинченко В. П.* Функциональная структура действия. М.: МГУ, 1982.
- Гордеева, Зинченко 2001 — *Гордеева Н. Д., Зинченко В. П.* Роль рефлексии в построении предметного действия // Человек. 2001. № 6. С. 26—41.
- Гордон 1976а — *Гордон В. М.* Изучение особенностей процессов опознания и оперирования образом // Эргономика. Труды ВНИИТЭ. Вып. 11. М., 1976.
- Гордон 1976б — *Гордон В. М.* Исследование внешних и викарных перцептивных действий в структуре решения задач // Психологические исследования. Вып. 6. М.: МГУ, 1976.
- Гордон, Зинченко 1978 — *Гордон В. М., Зинченко В. П.* Структурно-функциональный анализ психической деятельности // Системные исследования. Ежегодник 1977. М.: Наука, 1978.
- Гроссман 1965 — *Гроссман Л.* Достоевский. 2-е изд. М.: Молодая гвардия, 1965.
- Гумбольдт 1984 — *Гумбольдт В. Ф.* Избр. труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1984.
- Гумбольдт 1985 — *Гумбольдт В. Ф.* Язык и философия культуры. М.: Прогресс, 1985.
- Давыдов 1986 — *Давыдов В. В.* Проблемы развивающего обучения. М.: Педагогика, 1986.
- Давыдов, Андронов 1979 — *Давыдов В. В., Андронов В. П.* Психологические условия происхождения идеальных действий // Вопросы психологии. 1979. № 5.
- Дали 1998 — *Дали С.* Тайная жизнь Сальвадора Дали, написанная им самим. М.: Сварог и Ко, 1998.
- Данте 2003 — *Данте А.* Божественная комедия. СПб.: Классикс стиль, 2003.
- Делёз 2001 — *Делёз Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Пер. с фр. Я. И. Свирский. М.: ППЭР СЭ, 2001.
- Делёз 2004 — *Делёз Ж.* Кино. М., 2004.
- Делёз 2007 — *Делёз Ж.* Делёз // Новейший философский словарь. Постмодернизм. Минск: Современный литератор, 2007.
- Деннике 1936 — *Деннике Б. П.* Японская цветная гравюра. М.: Изогиз, 1936.



- Деррида 2005 — *Деррида Ж.* Разбойники // Журнальный зал. / НЛЮ. 2005. № 72. С. 1—29.
- Доброхотов 2008 — *Доброхотов А. Л.* Круглый стол: Культурология как наука: за и против // Вопросы философии. 2008. №11. С. 12.
- Дормашев, Романов 1995 — *Дормашев Ю. Б., Романов В. Я.* Психология внимания. М.: Тривола, 1995.
- Дункер 1965 — *Дункер К.* Качественное (экспериментальное и теоретическое) исследование продуктивного мышления / Пер. А. И. Назарова // Психология мышления. М.: Прогресс, 1965.
- Ельмслев 1960 — *Ельмслев Л.* Прологомены к теории языка // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960.
- Жид 1990 — *Жид А.* Подземелья Ватикана. М.: Моск. рабочий, 1990.
- Жинкин 1982 — *Жинкин Н. И.* Речь как проводник информации. М.: Наука, 1982.
- Жинкин 1998 — *Жинкин Н. И.* Язык — речь — творчество. М.: Лабиринт, 1998.
- Завершнева 2007 — *Завершнева Е. Ю.* Путь к свободе (К публикации материала из семейного архива Л. С. Выготского) // НЛЮ. 2007. № 3 (85). С. 67—90.
- Завершнева 2008 — *Завершнева Е. Ю.* Записные книжки, заметки, научные дневники Л. С. Выготского: Результаты исследования семейного архива // Вопросы психологии. 2008. № 2. С. 120—136.
- Запорожец 1986 — *Запорожец А. В.* Избр. психологические труды: В 2 т. М.: Педагогика, 1986.
- Запорожец и др. 1967 — *Запорожец А. В., Венгер Л. А., Зинченко В. П., Рузская А. Г.* Восприятие и действие / Под ред. А. В. Запорожца. М.: Просвещение, 1967.
- Звегинцев 1968 — *Звегинцев В. А.* Теоретическая и прикладная лингвистика. М.: МГУ, 1968.
- Звегинцев 1996 — *Звегинцев В. А.* Мысли о лингвистике. М.: МГУ, 1996.
- Зинченко А. В. 2009 — *Зинченко А. В.* Ностальгия: диалог памяти и знания // Культурно-историческая психология. 2009. № 2. С. 77—85.
- Зинченко 1968 — *Зинченко В. П.* Перцептивные и мнемические элементы творческой деятельности // Вопросы психологии. 1968. № 2. С. 3—7.
- Зинченко 1971 — *Зинченко В. П.* Продуктивное восприятие // Вопросы психологии. 1971. № 6. С. 27—42.
- Зинченко 1986 — *Зинченко В. П.* Искусственный интеллект и парадоксы психологии // Природа. 1986. № 2.
- Зинченко 1988 — *Зинченко В. П.* Проблема образующих сознания в деятельностной теории психики // Вести. МГУ. Сер. 14. Психология. 1988. № 3. С. 25—33.





- Зинченко 1989 — *Зинченко В. П.* Культура и техника // Красная книга культуры / Под ред. И. Т. Фролова. М.: Искусство, 1989. С. 55—69.
- Зинченко 1991 — *Зинченко В. П.* Миры и структура сознания // Вопросы психологии. 1991. № 2. С. 15—36.
- Зинченко 1992 — *Зинченко В. П.* Слово сильнее государства // Alter Ego. 1992. № 1.
- Зинченко 1992 — *Зинченко В. П.* Аффект и интеллект в образовании. М., 1995.
- Зинченко 1994 — *Зинченко В. П.* Возможна ли поэтическая антропология? М.: Изд-во РОУ, 1994.
- Зинченко 1996 — *Зинченко В. П.* Мамардашвили открывает Декарта психологам // Встреча с Декартом: Философские чтения, посвященные М. К. Мамардашвили. 1994 год. М.: Ad marginem, 1996. С. 269—296.
- Зинченко 1961 — *Зинченко В. П.* Восприятие и действие (сообщения 1 и 2) // Доклады АПН РСФСР. 1961. № 2, 5.
- Зинченко 1997а — *Зинченко В. П.* Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили. К началам органической психологии. М.: Новая школа, 1997.
- Зинченко 1997б — *Зинченко В. П.* Образ и деятельность // Психологи отечества. Избранные психологические труды: В 70 т. М.; Воронеж: Инт. практической психологии, НПО «МОДЭК», 1997.
- Зинченко 1998 — *Зинченко В. П.* Живое знание. Психологическая педагогика: Мат-лы к курсу лекций. Ч. 1. 2-е изд. Самара: Самарский дом печати, 1998.
- Зинченко 2000а — *Зинченко В. П.* Гипотеза о происхождении учения А. А. Ухтомского о доминанте // Человек. 2000. № 3. С. 5—20.
- Зинченко 2000б — *Зинченко В. П.* Мысль и слово Г. Г. Шпета. М.: Изд-во УРАО, 2000.
- Зинченко 2002 — *Зинченко В. П.* Психологические основы педагогики // Психолого-педагогические основы построения системы развивающего обучения Д. Б. Эльконина, В. В. Давыдова. М.: Гардарики, 2002.
- Зинченко 2003 — *Зинченко В. П.* Мысль и слово: подходы Л. С. Выготского и Г. Г. Шпета // Точки-Puncta. 2003. № 3—4. С. 127—168.
- Зинченко 2004а — *Зинченко В. П.* Комментарий психолога к трудам и дням Г. П. Щедровицкого // Познающее мышление и социальное действие (наследие Г. П. Щедровицкого в контексте отечественной и мировой философской мысли) / Ред., сост. Н. И. Кузнецова. М.: Ф.А.С., Медиа, 2004. С. 337—405.
- Зинченко 2004б — *Зинченко В. П.* Духовный организм и его функциональные органы // Труды Ярославского методологического семинара. Т. 2. Ярославль: МАПН, 2004. С. 101—120.



- Зинченко 2005а — *Зинченко В. П.* Живое время (и пространство) в течении философско-поэтической мысли // Вопросы философии. 2005. № 5. С. 20—46.
- Зинченко 2005б — *Зинченко В. П.* Принцип активного покоя в мышлении и действии // Культурно-историческая психология. 2005. № 1. С. 57—68.
- Зинченко 2005в — *Зинченко В. П.* Проблема творческого акта // Бонифатий Михайлович Кедров. Очерки, воспоминания, материалы / Отв. ред. В. А. Лекторский. М.: Наука, 2005. С. 538—570.
- Зинченко 2005г — *Зинченко В. П.* Психология на качелях между душой и телом // Психология телесности: между душой и телом. М.: АСТ, 2005. С. 10—52.
- Зинченко 2006а — *Зинченко В. П.* Гетерогенез творческого акта: непроизвольный вклад когнитивной психологии и психологии действия // Точки-Punkta. 2006. № 1—2 (6). С. 153—196.
- Зинченко 2006б — *Зинченко В. П.* Живые метафоры смысла // Вопросы психологии. 2006. № 5.
- Зинченко 2006в — *Зинченко В. П.* Мысль и слово: подходы Л. С. Выготского и Г. Г. Шпета (продолжение разговора) // Густав Шпет и современные проблемы гуманитарного знания. М.: Языки русской культуры, 2006. С. 82—134.
- Зинченко 2006г — *Зинченко В. П.* Сознание как предмет и дело психологии // Методология и история психологии. 2006. № 1. С. 207—231.
- Зинченко 2007а — *Зинченко В. П.* Порождение и метаморфозы смысла: от метафоры к метаформе // Культурно-историческая психология. 2007. № 3. С. 17—30.
- Зинченко 2007б — *Зинченко В. П.* Толерантность в неопределенности: новость или психологическая традиция // Вопросы психологии. 2007. С. 3—20.
- Зинченко 2008а — *Зинченко В. П.* Гетерогенез творческого акта: слово, образ и действие в «котле cogito» // Современный когнитивный подход: философия и когнитивные науки. М.: Канон, 2008. С. 375—434.
- Зинченко 2008в — *Зинченко В. П.* Общество на пути к человеку психологическому // Вопросы психологии. 2008. № 3. С. 3—10.
- Зинченко 2008г — *Зинченко В. П.* Ранние стадии культурного развития ребенка // Психологический журнал ун-та «Дубна». Т. 1. 2008, декабрь. № 1. [www.psyanima.ru](http://www.psyanima.ru)
- Зинченко 2008д — *Зинченко В. П.* Шепот прежде губ, или что предшествует эксплозии детского языка? // Культурно-историческая психология. 2008. № 2. С. 2—18.
- Зинченко 2009 — *Зинченко В. П.* Нужно ли преодолевать постулат непосредственности? // Вопросы психологии. 2009. № 2. С. 3—19.



- Зинченко 2010а — *Зинченко В. П.* Плавильный тигль Вильгельма Гумбольдта и внутренняя форма слова Густава Шпета в контексте проблемы творчества // Г. Шпет и его философское наследие. М.: РОССПЭН, 2010.
- Зинченко 2010б — *Зинченко В. П.* Тело как слово, образ и дело // Человек. 2010. № 2. С. 95—96.
- Зинченко 2010в — *Зинченко В. П.* «Человек» человеку о человеке // Человек. 2010. № 1. С. 126—127.
- Зинченко 2010г — *Зинченко В. П.* Опыт думания о думании. К восьмидесятилетию В. В. Давыдова (1930—1998) // Вопросы философии. 2010. № 11. С. 75—91.
- Зинченко, Вергилес 1967 — *Зинченко В. П., Вергилес Н. Ю.* Проблема адекватности образа // Вопросы философии. 1967. № 4.
- Зинченко, Вергилес 1969 — *Зинченко В. П., Вергилес Н. Ю.* Формирование зрительного образа (Исследование деятельности зрительной системы). М.: МГУ, 1969.
- Зинченко и др. 1968 — *Зинченко В. П., Вергилес Н. Ю., Ретанова Е. А.* Исследование перцептивных действий в связи с проблемой инсайта // Вопросы психологии. 1968. № 4.
- Зинченко и др. 1973 — *Зинченко В. П., Вучетич Г. Г., Гордон В. М.* Порождение образа // Искусство и научно-технический прогресс / Ред. Л. И. Новикова, В. С. Соколов. М.: Искусство, 1973. С. 429—461.
- Зинченко, Мамардашвили 1977 — *Зинченко В. П., Мамардашвили М. К.* Проблема объективного метода в психологии // Вопросы философии. 1977. № 7. С. 109—125.
- Зинченко, Мамардашвили 1991 — *Зинченко В. П., Мамардашвили М. К.* Исследование высших психических функций и эволюция категории бессознательного // Вопросы философии. 1991. № 10.
- Зинченко, Мещеряков 2000 — *Зинченко В. П., Мещеряков Б. Г.* Совокупная деятельность как генетически исходная единица психического развития // Психологическая наука и образование. 2000. № 2. С. 79—95.
- Зинченко, Моргунов 1994 — *Зинченко В. П., Моргунов Е. Б.* Человек развивающийся. Очерки российской психологии. М.: Тривола, 1994.
- Зинченко, Назаров 1997 — *Зинченко В. П., Назаров А. И.* Послесловие // *Бернштейн Н. А.* Биомеханика и физиология движений. М.: Изд-во «Институт практической психологии»; Воронеж: НПО «МОДЭК», 1997.
- Зинченко, Смирнов 1983 — *Зинченко В. П., Смирнов С. Д.* Методологические вопросы психологии. М.: МГУ, 1983.
- Зинченко П. И. 1961 — *Зинченко П. И.* Непроизвольное запоминание. М.: Изд-во АПН РСФСР, 1961.



- Зинченко Т. П. 2000 — *Зинченко Т. П.* Когнитивная и прикладная психология. М.: МПСИ; Воронеж: НПО «МОДЭК», 2000.
- Зинченко Т. П. 2002 — *Зинченко Т. П.* Память в экспериментальной и когнитивной психологии. СПб.: Питер, 2002.
- Иванова, Мажирова 2008 — *Иванова Е. Ф., Мажирова Е. С.* Развитие непроизвольной памяти: повторение исследований П. И. Зинченко // Культурно-историческая психология. 2008. № 1.
- Калиниченко 1992 — *Калиниченко В. В.* Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. 1992. № 3. С. 37—61.
- Кандинский 1992 — *Кандинский В. В.* О духовном в искусстве. М.: Архимед, 1992.
- Кандинский 2004 — *Кандинский В. В.* Точка и линия на плоскости. СПб.: Азбука-классика, 2004.
- Кант 1966 — *Кант И.* Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1966.
- Карсавин 2007 — *Карсавин Л. П.* Философия истории. М.: АСТ, Хранитель, 2007.
- Кассирер 1993 — *Кассирер Э.* Тайна политических мифов // Октябрь. 1993. № 7.
- Кафка 2008 — *Кафка Дж.* Множественная реальность в клинической практике: Психиатрия и психоанализ. М.: Thomas Books, 2008.
- Кедров 1950 — *Кедров Б. М.* К истории открытия периодического закона Д. И. Менделеева // Д. И. Менделеев. Новые материалы по открытию периодического закона. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950.
- Кедров 1957 — *Кедров Б. М.* К вопросу о психологии научного творчества // Вопросы психологии. 1957. № 6. С. 91—113.
- Кедров 1965 — *Кедров Б. М.* Обобщение как логическая операция // Вопросы философии. 1965. № 12. С. 46—57.
- Кедров К. 1984 — *Кедров К.* Метаметафора Алексея Парщикова // Литературная учеба. 1984. № 1.
- Коваль и др. 2005 — *Коваль А. Н., Мухелишвили Н. Л., Сергеев В. М., Спивак Д. Л.* От проблемы истолкования в психоанализе — к проблеме истолкования религиозного текста // Религиоведение. 2005. № 2.
- Коголовский и др. 1998 — *Коголовский С. Р., Шмелева Е. А., Герасимова О. В.* Путь к понятию. Иваново: Ивановский обл. ин-т повышения квалификации педагогических кадров, 1998.
- Козинцев 2007 — *Козинцев А. Г.* Человек и смех. СПб.: Алетейя, 2007.
- Копьев 2007 — *Копьев А. Ф.* О диалогической природе психотерапевтического опыта // Культурно-историческая психология. 2007. № 1. С. 93—100.
- Коул 1997 — *Коул М.* Культурно-историческая психология: наука будущего. М.: Когито-Центр, Инт. психологии РАН, 1997.



- Коул 2007 — *Коул М.* Переплетение филогенетической и культурной истории в онтогенезе // Культурно-историческая психология. 2007. № 3.
- Крючков 2004 — *Крючков П.* Счастливый пленник стихотворства // Новый мир. 2004. № 8. С. 178—184.
- Крэйк, Локхарт 2009 — *Крэйк Ф., Локхарт Р.* Уровни обработки и подход П. И. Зинченко к исследованию памяти // Культурно-историческая психология. 2009. № 2. С. 14—18.
- Кузанский 1979 — *Кузанский Н.* Соч.: В 2 т. М., 1979.
- Курпниече 2005 — *Курпниече Р.* Молчание в поэзии А. Ахматовой // Семантика молчания и тишины. Бюллетень. № 18. Рига: Инт. практической психологии, 2005.
- Лакан 1997 — *Лакан Ж.* Инстанция буквы или судьба разума после Фрейда. М.: РФО, 1997.
- Лакан 2000 — *Лакан Ж.* Телевидение. М.: ИТДК Гнозис, Логос, 2000.
- Лакофф 2006 — *Лакофф Дж.* Когда когнитивная наука приходит в политику: Ответ на рецензию Стивена Пинкера // Логос. 2006. № 5 (56). С. 50—57.
- Леонтьев 1959 — *Леонтьев А. Н.* Проблемы развития психики. М.: Изд-во АПН РСФСР, 1959.
- Леонтьев 1972 — *Леонтьев А. Н.* Проблемы развития психики. М.: МГУ, 1972.
- Леонтьев 1977 — *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М.: Политиздат, 1977.
- Леонтьев 1983 — *Леонтьев А. Н.* Избранные психологические произведения: В 2 т. М.: Педагогика, 1983.
- Леонтьев Д. А. 1999 — *Леонтьев Д. А.* Психология смысла: природа, строение, динамика смысловой реальности. М.: Смысл, 1999.
- Лефевр 1990 — *Лефевр В. А.* Непостижимая эффективность математики в исследовании рефлексии // Вопросы философии. 1990. № 7.
- Лисина 1997 — *Лисина М. И.* Общение, личность и психика. М.: Изд-во «Институт практической психологии»; Воронеж: НПО «МОДЭК», 1997.
- Лосев 1927 — *Лосев А. Ф.* Философия имени. М., 1927.
- Лосев 1994 — *Лосев А. Ф.* Логическая теория числа // Вопросы философии. 1994. № 11. (Цит. по: Философия, наука, культура. «Вопросам философии» 60 лет. М.: Вече, 2008. С. 450—491.
- Лосев 1998 — *Лосев А. Ф.* Хаос и структура. М., 1998.
- Лотман 1984 — *Лотман Ю. М.* О семиосфере // Учен. зап. Тартуского ун-та (Труды по знаковым системам. Т. 17). 1984. № 641.
- Лотман 1992 — *Лотман Ю. М.* Избр. статьи: В 3 т. Таллин, 1992.
- Лотман 1996 — *Лотман Ю. М.* О поэтах и поэзии. СПб.: Искусство, 1996.



- Лурия 1968 — *Лурия А. Р.* Маленькая книжка о большой памяти. М.: МГУ, 1968.
- Лурия 1982 — *Лурия А. Р.* Этапы пройденного пути. М.: МГУ, 1982.
- Мамардашвили 1968 — *Мамардашвили М. К.* Анализ сознания в работах Маркса // Вопросы философии. 1968. № 6. С. 14—25.
- Мамардашвили, Пятигорский 1982 — *Мамардашвили М., Пятигорский А.* Символ и сознание. Иерусалим: Малер, 1982.
- Мамардашвили 1984 — *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеал рациональности. Тбилиси: Мецниероба, 1984.
- Мамардашвили 1988 — *Мамардашвили М. К.* Проблема сознания и философское призвание // Вопросы философии. 1988. № 8.
- Мамардашвили 1990а — *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс, Культура, 1990.
- Мамардашвили 1990б — *Мамардашвили М. К.* Сознание как философская проблема // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 3—18.
- Мамардашвили 1993 — *Мамардашвили М. К.* Картезианские размышления (январь 1981 года). М.: Прогресс, Культура, 1993.
- Мамардашвили 1995 — *Мамардашвили М. К.* Лекции о Прусте. Психологическая топология пути. М.: Ad Marginem, 1995.
- Мамардашвили 1996 — *Мамардашвили М. К.* Необходимость себя: Введение в философию. М.: Лабиринт, 1996.
- А. М. Мамардашвили, Пятигорский 1997 — *Мамардашвили М. К., Пятигорский* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М.: Языки русской культуры, 1997.
- Мамардашвили 1997а — *Мамардашвили М. К.* Кантианские вариации. М.: АГРАФ, 1997.
- Мамардашвили 1997б — *Мамардашвили М. К.* Психологическая топология пути // *Пруст М.* В поисках утраченного времени. СПб.: Изд-во Русского Христианского гум. ин-та, Нева, 1997.
- Мамардашвили 2000 — *Мамардашвили М. К.* Эстетика мышления. М.: Моск. школа полит. исследований, 2000.
- Мамардашвили 2007 — *Мамардашвили М. К.* Беседы М. Мамардашвили и В. Иванова с В. Бондаревым об Эрнсте Неизвестном // Международный научный журнал «Культурно-историческая психология». 2007. № 2. С. 107—120.
- Мамардашвили 2008 — *Мамардашвили М. К.* Из «Вильнюсских лекций по социальной философии» // Синий диван. М., 2008. № 13. С. 31—49.
- Мамардашвили 2009а — *Мамардашвили М. К.* Лекции по античной философии. М.: Прогресс-Традиция, Фонд М. Мамардашвили, 2009.
- Мамардашвили 2009б — *Мамардашвили М. К.* Опыт физической метафизики. (Вильнюсские лекции о социальной философии). М.: Прогресс-Традиция, Фонд М. Мамардашвили, 2009.



- Мамардашвили, Пятигорский 2009 — *Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.* Символ и сознание. (Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке). М.: Прогресс-Традиция, Фонд М. Мамардашвили, 2009.
- Мандельштам 1987 — *Мандельштам О.* Слово и культура. Разговор о Данте. Статьи. Рецензии. М.: Сов. писатель, 1987.
- Мандельштам 1990 — *Мандельштам О.* Соч.: В 2 т. Т. 2: Проза / Сост., подгот. текста С. С. Аверинцев, П. Нерлер. М.: Худ. лит., 1990.
- Манин 2008 — *Манин Ю. И.* Математика как метафора. М.: МЦНМО, 2008.
- Марсель 2006 — *Марсель Г.* Моя главная тема // Точки-Punkta. 2006. № 1—2 (6). С. 122—137.
- Мельчук 1999 — *Мельчук И. А.* Опыт теории лингвистических моделей «СМЫСЛ↔ТЕКСТ». М., 1999.
- Мерло-Понти 1999 — *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. М.: Ювента, Наука, 1999.
- Мещеряков 2004 — *Мещеряков Б. Г.* Память человека: эффекты и феномены // Прилож. к журналу «Вопросы психологии». М., 2004.
- Мещеряков 2007 — *Мещеряков Б. Г. Л. С.* Выготский и его имя // Культурно-историческая психология. 2007. № 3. С. 90—95.
- Молчанов 1992 — *Молчанов В. И.* Парадигма сознания и структуры опыта // Логос. 1992. № 3.
- Мухелишвили, Шрейдер 1997 — *Мухелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А.* Значение текста как внутренний образ // Вопросы психологии. 1997. № 3.
- Мухелишвили, Шрейдер 2000 — *Мухелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А.* Образ и смысл // Системные исследования. Ежегодник 1999. Ч. 2. М., 2000.
- Назаров 2007 — *Назаров А. И.* Ретроспектива и перспектива генетического метода // Культурно-историческая психология. 2007. № 1. С. 13—18.
- Непомнящая 1956 — *Непомнящая Н. И.* К вопросу о психологических механизмах формирования умственного действия // Вестник МГУ. 1956. № 2.
- Обухов 1999 — *Обухов Я. Л.* Символдрама и современный психоанализ. Харьков: Регион-Информ, 1999.
- Овчинников 1992 — *Овчинников Н. Ф.* Карл Поппер — наш современник, философ XX века // Вопросы философии. 1992. № 8.
- Ортега-и-Гассет 1977 — *Ортега-и-Гассет Х.* Размышления о «Дон Кихоте». М.: Политиздат, 1977.
- Ортега-и-Гассет 1991 — *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М., 1991.





- Остин 1999 — *Остин Дж.* Избранное. М.: Идея-Пресс, 1999.
- Панофски 1999 — *Панофски Э.* Idea: К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма. СПб.: Аксиома, 1999.
- Пастернак 1985 — *Пастернак Б. Л.* Избранное: В 2 т. Т. 2: Проза. М.: Худ. лит., 1985.
- Пастернак 1990 — *Пастернак Б. Л.* Об искусстве. «Охранная грамота» и заметки о художественном творчестве. М.: Искусство, 1990.
- Пастернак 2008 — *Пастернак Б. Л.* Доктор Живаго. М.: АСТ, 2008.
- Переписка 1990 — Переписка Бориса Пастернака / Сост., подгот. текстов и коммент. Е. В. Пастернак и Е. Б. Пастернака. М.: Худ. лит., 1990.
- Петренко 2005 — *Петренко В. Ф.* Основы психосемантики. СПб., 2005.
- Петров 2006 — *Петров М. К.* Философские проблемы «науки о науке». Предмет социологии науки. М.: РОССПЭН, 2006.
- Петровский 1993 — *Петровский В. А.* Феномен субъектности в психологии личности: Автореф. дисс. ... докт. психол. наук. М., 1993.
- Петухов 1996 — *Петухов В. В.* Природа и культура. М.: Тривола, 1996.
- Печерский 1996 — *Печерский М.* Сто лет спустя, за тридцать земель // Век XX и Мир. 1996. С. 22—37.
- Пиаже 1960 — *Пиаже Ж.* Структуры математические и операторные структуры мышления // Преподавание математики. М.: Учпедгиз, 1960.
- Пиаже 1996 — *Пиаже Ж.* Аффективное бессознательное и когнитивное бессознательное // Вопросы психологии. 1996. № 6.
- Пинкер 2006 — *Пинкер С.* Завязывайте с метафорами! // Логос. 2006. № 5 (56). С. 39—49.
- Поливанова 2004 — *Поливанова К. Н.* Периодизация детского развития: опыт понимания // Вопросы психологии. 2004. № 1. С. 110—119.
- Померанц 1993 — *Померанц Г.* Записки Гадкого утенка // Знамя. 1993. № 7.
- Портнов 1999 — *Портнов А. И.* Философия языка // *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. Иваново: ИГУ, 1999. С. 287—304.
- Порус 2008 — *Порус В. Н.* Феномен «советской философии» // У края культуры (философские очерки). М.: Канон+, 2008.
- Потебня 1989 — *Потебня А. А.* Слово и миф. М.: Правда, 1989.
- Потебня 1999 — *Потебня А. А.* Мысль и язык. М.: Лабиринт, 1999.
- Правоверова 2000 — *Правоверова Л. Л.* Движение сквозь пространство и время. Миры А. Белого и В. Кандинского // Человек. 2000. № 3.
- Пригов 2000 — *Пригов Д. А.* Только моя Япония. М.: Новое лит. обозрение, 2000.
- Пригожин 1985 — *Пригожин И. Р.* От существующего к возникающему. М., 1985.





- Пригожин 2000 — *Пригожин И.* Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы. М.; Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2000.
- Пузырей 2005 — *Пузырей А. А.* Психология. Психотехника. Психагогика. М.: Смысл, 2005.
- Пятигорский 1996 — *Пятигорский А. М.* Мифологические размышления. М., 1996.
- Пятигорский 2002 — *Пятигорский А. М.* Мышление и наблюдение. Riga: Liepnieks & Ritups, 2002.
- Пятигорский 2004 — *Пятигорский А. М.* Непрерываемый разговор. СПб.: Азбука-классика, 2004.
- Пятигорский 2005 — *Пятигорский А. М.* Избранные труды. М.: Языки славянской культуры, 2005.
- Рабинович 2002 — *Рабинович В. Л.* О смысле // Языки культур: Взаимодействия. М.: РИК, 2002.
- Рабинович 2004 — *Рабинович В. Л.* Не жалейте жить зазря // Лит. газета. 2004, 25 февраля—2 марта.
- Рабинович 2005 — *Рабинович В. Л.* Заумь — род ума. Футуристический диптих // Вопросы философии. 2005. № 3.
- Рабинович 2010 — *Рабинович В. Л.* Имитаторы Рабиновича или небесный закройщик. М.: Захаров, 2010.
- Рабинович, Рылева 1999 — *Рабинович В. Л. Рылева А. Н.* Синий всадник еще в пути (Время Кандинского в большом времени XX века) // Вопросы философии. 1999. № 6.
- Рансьер 2007 — *Рансьер Ж.* Разделяя чувственное. СПб.: Европейский ун-т в СПб., 2007.
- Ремизов 2000 — *Ремизов А.* Сны и предсонье. СПб.: Азбука, 2000.
- Рильке 1971 — *Рильке Р.-М.* Ворпсведе; Огюст Роден; Письма; Стихи. М.: Искусство, 1971.
- Розанов 2006 — *Розанов В. В.* О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего состояния науки как цельного знания. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006.
- Рыжов 1996 — *Рыжов В. П.* Наука и искусство в инженерном деле. Таганрог, 1996.
- Рубинштейн 1973 — *Рубинштейн С. Л.* Проблемы общей психологии. М.: Педагогика, 1973.
- Рубинштейн 1989а — *Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии: В 2 т. М.: Педагогика, 1989.
- Рубинштейн 1989б — *Рубинштейн С. Л.* Очерки, воспоминания, материалы. М.: Наука, 1989.
- Сергиенко 2006 — *Сергиенко Е. А.* Раннее когнитивное развитие: Новый взгляд. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2006.



- Середа 1979 — *Середа Г. К.* К проблеме соотношения основных видов памяти в концепции «деятельность—память—деятельность» // Вестник Харьковского ун-та. Психология памяти и обучения. Харьков, 1979. Вып. 12. № 7.
- Складка 2007 — Складка // Постмодернизм. Новейший философский словарь. Минск: Современный литератор, 2007.
- Смирнов 1987 — *Смирнов А. А.* Избр. психологические труды: В 2 т. М.: Педагогика, 1987.
- Соболева 2009 — *Соболева М. Е.* Карнавал деконструкции: бахтинская концепция диалогического разума // Вопросы философии. 2009. № 12. С. 80—93.
- Соколов 2004 — *Соколов Е. Н.* Нейроны сознания // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2004. Т. 1. № 2. С. 3—15.
- Соловьев 2009 — *Соловьев Э. Ю.* Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // М. К. Мамардашвили / Под ред. Н. В. Матрашиловой. М.: РОССПЭН, 2009.
- Солсо 1996 — *Солсо Р.* Когнитивная психология. М.: Тривола, 1996.
- Степанов 1998 — *Степанов Ю. С.* Язык и метод. К современной философии языка. М.: Языки русской культуры, 1998.
- Степанов 2004 — *Степанов Ю. С.* Протей. Очерки хаотической эволюции. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Степун 1923—1929 — *Степун Ф. А.* Религиозный смысл революции // Современные записки. 1923—1929. XL.
- Степун 1998 — *Степун Ф. А.* Встречи. М.: Аграф, 1998.
- Субири 2006 — *Субири Х.* Чувствующий интеллект. Ч. 1: Интеллект и реальность. М.: Инст. философии, теологии и истории Св. Фомы, 2006.
- Таиров 1970 — *Таиров А. Я.* Записки режиссера, статьи, беседы, письма. М.: ВТО, 1970.
- Теплов 1961 — *Теплов Б. М.* Проблемы индивидуальных различий. М.: Изд-во Акад. педагогич. наук РСФСР, 1961.
- Теплов 1985 — *Теплов Б. М.* Избранные труды: В 2 т. Т. 2. М.: Педагогика, 1985.
- Терехина 2001 — *Терехина В. Н.* Экспрессионизм: русские реалии // Человек. 2001. № 3. С. 122—136.
- Толстой 1982 — *Толстой Л. Н.* Собр. соч.: В 22 т. Т. 12. М., 1982.
- Топоров 1983 — *Топоров В. Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983.
- Топоров 1993 — *Топоров В. Н.* Эней — человек судьбы: (к «средиземноморской» персонологии). Ч. 1. М.: Радикс, 1993.



- Тресмонтан 1996 — *Тресмонтан К.* Разум // Страницы. Журнал Библейско-Богословского Института св. апостола Андрея. 1996. № 4. С. 49—67.
- Узнадзе 1997 — *Узнадзе Д. Н.* Теория установки. М.; Воронеж: ИПП; МОДЭК, 1997.
- Ухтомский 1927 — *Ухтомский А. А.* Парабиоз и доминанта // *Ухтомский А., Васильев Л., Виноградов М.* Учение о парабиозе. М., 1927.
- Ухтомский 1978 — *Ухтомский А. А.* Избр. труды. Л.: Наука, 1978.
- Ухтомский 1996 — *Ухтомский А. А.* Интуиция совести. СПб.: Петербургский писатель, 1996.
- Ухтомский 1997 — *Ухтомский А. А.* Заслуженный собеседник: этика, религия, наука. Рыбинск: Рыбинское подворье, 1997.
- Ухтомский 2008 — *Ухтомский А. А.* Лицо другого человека. СПб.: Изд-во И. Лимбаха, 2008.
- Фаворский 1988 — *Фаворский В. А.* Литературно-теоретическое наследие. М., 1988.
- Ферро 2007 — *Ферро А.* Психоанализ: создание историй. М.: Класс, 2007.
- Флоренская 1996 — *Флоренская Т. А.* Слово о молчании в диалоге // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1996. № 1.
- Флоренский 1973 — *Флоренский П. А.* Строение слова // Контекст-1972. М., 1973.
- Флоренский 1990а — *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины: В 2 т. М.: Правда, 1990.
- Флоренский 1990б — *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. Т. 2. М.: Правда, 1990.
- Флоренский 1992 — *Флоренский П. А.* Флоренский Павел, священник. Детям моим. Воспоминания прошлых дней и др. М.: Моск. рабочий, 1992.
- Франк 1923 — *Франк С. Л.* Живое знание. Берлин, 1923.
- Франк 1990 — *Франк С. Л.* Сочинения. М.: Правда, 1990.
- Франк 1992 — *Франк С. Л.* Смысл жизни. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1992.
- Франк 1995 — *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. М.: Наука, 1995.
- Франкл 1990 — *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990.
- Фрейд 1992 — *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992.
- Фуко 2007 — *Фуко М.* Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007.
- Хайдеггер 1993 — *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Республика, 1993.
- Хайдеггер 2003 — *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Волио. 2003.



- Хайдеггер 2007 — *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Академ. проект, 2007.
- Хайдеггер 2008 — *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // Избранные работы разных лет / Пер. с нем. А. В. Михайорва. М.: Академ. проект, 2008.
- Хант 2004 — *Хант Г.* О природе сознания. С когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения. М.: АСТ, Инт. Трансперсональной психологии; К. Кравчук, 2004.
- Хлебников 1987 — *Хлебников В.* Творения. М.: Сов. писатель, 1987.
- Хозиев 2000 — *Хозиев В. Б.* Опосредование в становящейся деятельности. Сургут: Дефис, 2000.
- Холодная 1990 — *Холодная М. А.* Когнитивные стили как проявление своеобразия индивидуального интеллекта. Киев, 1990.
- Холодная 1996 — *Холодная М. А.* Психология интеллекта: парадоксы исследования. М.; Томск, 1996.
- Хомский 1972 — *Хомский Н.* Язык и мышление. М., 1972.
- Хоружий 1998 — *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.
- Хоружий 2001 — *Хоружий С. С.* Шесть интенций на бытийную альтернативу // Журнал наблюдений. 2001. № 1.
- Цветаева, Пастернак 2004 — *Цветаева М., Пастернак Б.* Души начинают видеть. М.: Вагриус, 2004.
- Челпанов 1900 — *Челпанов Г. И.* Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. СПб., 1900.
- Чехов 1986 — *Чехов М.* Литературное наследие: В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1986.
- Чудинова 1986 — *Чудинова Е. В.* Развитие крика младенца // Журнал высшей нервной деятельности. 1986. Т. XXXVI. № 3. С. 441—449.
- Шахматова 1997 — *Шахматова Е.* Режиссерский артистизм А. Таирова и традиции восточных искусств в восточном театре // Метаморфозы артистизма. М.: РИК, 1997.
- Швырков 1995 — *Швырков В. Б.* Введение в объективную психологию: нейронные основы психики. М.: ИП РАН, 1995.
- Шеррингтон 1969 — *Шеррингтон Ч.* Интегративная деятельность нервной системы. Л.: Наука, 1969.
- Шестов 1993 — *Шестов Л. И.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993.
- Шехтер 1981 — *Шехтер М. С.* Зрительное опознание: закономерности и механизмы. М.: Педагогика, 1981.
- Шехтер 2005 — *Шехтер М. С.* Психологические проблемы узнавания. М.: Научный мир, 2005.
- Шкловский 1984 — *Шкловский В. Б.* О теории прозы. М., 1984.



- Шлягина 1975 — *Шлягина Е. И.* Исследование семантических преобразований в кратковременной памяти: Дис. канд. ... психол. наук. М., 1975.
- Шопенгауэр 1992 — *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. М.: Моск. клуб, 1992.
- Шоттер 1996 — *Шоттер Дж. М. М.* Бахтин и Л. С. Выготский: интериоризация как «феномен границы» // Вопросы психологии. 1996. № 6. С. 107—117.
- Шпет 1914 — *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. М., 1914.
- Шпет 1989 — *Шпет Г. Г.* Сочинения. М.: Правда, 1989.
- Шпет 1994 — Шпет Г. Г. Философские этюды. М.: Прогресс, 1994.
- Шпет 1996 — Шпет Г. Г. Психология социального бытия. М.: Изд-во «Институт практической психологии»; Воронеж: НПО «МОДЭК», 1996.
- Шпет 1999 — *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на тему Гумбольдта). Иваново: Ивановский гос. ун-т, 1999. (Репринт 1927).
- Шпет 2005а — *Шпет Г. Г.* Мысль и слово. Избр. труды. М.: РОССПЭН, 2005. (Сер. «Российские Пропилеи»).
- Шпет 2005б — *Шпет Г.* Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / Отв. ред., сост. Т. Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2005. (Сер. «Российские Пропилеи»).
- Шпет 2006 — *Шпет Г. Г.* Philosophia Natalis. Избр. психолого-педагогические труды / Отв. ред., сост. Т. Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2006. (Сер. «Российские Пропилеи»).
- Шпет 2007 — *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избр. труды по философии культуры / Отв. ред., сост. Т. Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2007. (Сер. «Российские Пропилеи»).
- Шпет 2009 — *Шпет Г. Г.* Заметки // Дом А. Бурганова. Пространство культуры. 2009. № 1. С. 202—203.
- Щедрина 2004 — *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого...» Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М.: Прогресс-Традиция, 2004.
- Щедрина 2008 — *Щедрина Т. Г.* Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М.: РОССПЭН, 2008.
- Щедрина 2009 — *Щедрина Т. Г.* Философия культуры Гутсава Шпета (по материалам архива) // Дом А. Бурганова. Пространство культуры. 2009. № 1. С. 191—201.
- Эко 2006 — *Эко У.* Открытое произведение. Форма и неопределенность в современной поэтике. СПб: Симпозиум, 2006.
- Эльконин 1960 — *Эльконин Д. Б.* Детская психология. М.: Учпедгиз, 1960.



- Эльконин 1989 — *Эльконин Д. Б.* Избр. психологические труды. М.: Педагогика, 1989.
- Эльконин 1994 — *Эльконин Д. Б.* Введение в психологию развития (в традиции культурно-исторической теории Л. С. Выготского). М.: Тривола, 1994.
- Эренбург 1919 — *Эренбург И.* Понедельник // Киевская жизнь. 1919. № 14. 11 (24) сентября.
- Эриксон 1996 — *Эриксон Э.* Детство и общество. СПб., 1996.
- Эткинд 1975 — *Эткинд Е. Г.* Материя стиха. Париж: D'études Slaves, 1975.
- Юлина 2004 — *Юлина Н. С.* Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета. М.: Канон+, 2004.
- Юнг 1992 — *Юнг К.* Феномен духа в искусстве и науке. М.: Ренессанс, 1992.
- Юнг 1993 — *Юнг К.* Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс-Универс, 1993.
- Юнгер 2003 — *Юнгер Э.* Сердце искателя приключений (1938) // Точки-Пункта. 2003. № 3—4. С. 191—216.
- Яснецкий 2008 — *Яснецкий А.* Проблемы культурно-деятельностной психологии (очерк истории Харьковской школы психологии: период 1931—1936 гг.) // Международный научный журнал Культурно-историческая психология. 2008. № 3. С. 92—103.
- Якобсон 1996 — *Якобсон Р. О.* Язык и бессознательное. М.: Прогресс, 1996.
- Baranger at al. 1983 — *Baranger M., Baranger W., Mom J.* Process and Non-Process in Analytic Work // J. Psycho-Anal. 1983. Vol. 64. № 1. P. 1—15.
- Bezoari, Ferro 1991 — *Bezoari M., Ferro A.* A Journey through the Bipersonal Field of Analysis. From Roleplaying to Transformations in the Couple // Rivista Psicoanal. 1991. Vol. 37. P. 4—46.
- Bion 1970. — *Bion W. R.* Attention and interpretation: A scientific approach to insight in psycho-analysis and groups. London: Tavistock, 1970.
- Brandist 2006 — *Brandist C.* The rise of Soviet sociolinguistics from the ashes of Völkerpsychologie. Journal of the History of the Behavioral Sciences 42 (3). P. 261—277.
- Cole M., Cole S. R. 1989 — *Cole M., Cole S. R.* The Development of Children. New York; Oxford: Scientific American Books, 1989.
- Craik, Lockhart 1975 — *Craik F. I. M., Lockhart R. S.* Levels of processing: A framework for memory research // J. of Experimental Psychology: General. 1975. 104.



- Gordeeva, Zinchenko 1997 — *Gordeeva N. D., Zinchenko V. P.* A Model of an Object-Related Action: Composition, Structure, and Function // *Journal of Russian & East European Psychology*. 1997, July-August. Vol. 35. № 4. P. 49—100.
- Hatano 1997 — *Hatano G.* Commentary: Core domains of thought, innate constraints, and sociocultural contexts // *H. M. Wellman, K. Inagaki* (eds.), *The Emergence of Core Domains of Thought: Children's Reasoning About Physical, Psychological, and Biological Phenomena*. San Francisco: Jossey-Bass, 1997. P. 71—78.
- James 1890 — *James W.* *The principles of psychology*. New York: Holt, 1890. Vol. 2.
- Köestler 1965 — *Köestler A.* *The Act of Creation*. London, 1965.
- Kreiman et al. 2002 — *Kreiman G., Fried J., Koch G.* Single-neuron correlates of subjective vision in the human medial temporal lobe // *Proc. Natl. Acad. Sci. USA*. 2002. Vol. 99. № 12. P. 8378—8383.
- Messinger et al. 1997 — *Messinger D. S., Fogel A., Dickson K. L.* A dynamic system approach to infant facial action // *The Psychology of Facial Expression* / (eds. J. A. Russell, J. M. Fernandez-Dols). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997. P. 205—226.
- Trevarthen 1975 — *Trevarthen C.* *Early Attempts at Speech* / R. Lewis (ed.) *Child, Alive*. London, 1975.
- Van der Veer 1996 — *Van der Veer R.* The concept of culture in Vygotsky's thinking. *Culture & Psychology* 2. P. 247—263.
- Zinchenko 1992 — *Zinchenko V. P.* Problems in the Psychology of Development (Reading O. Mandel'shtam) / *Journal 1992 — Journal of Russian and East European Psychology*. 1992, November-December. Vol. 30. № 6. P. 16—40.
- Zinchenko 1985 — *Zinchenko V. P.* Vygotsky's ideas about units for the analysis of mind // *Cultur, Communication, and Cognition: Vygotskian Perspectives*. Cambridge (UK): Cambridge Univ. Press, 1985. P. 94—118.
- Zinchenko 1990 — *Zinchenko V. P.* The Problem of the «Formative» Elements of Consciousness in the Activity Theory of the Mind // *Journal of Russian and East European Psychology*. 1990, March-April. Vol. 28. № 2. P. 25—40.
- Zinchenko 1992 — *Zinchenko V. P.* Worlds of Consciousness and the Structure of Consciousness // *Journal of Russian and East European Psychology*. 1992, September-October. Vol. 30. № 5. P. 6—47.
- Zinchenko 1995 — *Zinchenko V. P.* The Psychological Theory of Activity and the Psychology of Action // *Journal of Russian and East European Psychology*. 1995, July-August. Vol. 33. № 4. P. 47—54.





- Zinchenko 2000a — *Zinchenko V. P.* The Thought and Word of Gustav Shpet (Return from Exile) // Journal of Russian and East European Psychology. 2000. Vol. 38. № 4. P. 10—68.
- Zinchenko 2000b — *Zinchenko V. P.* The Thought and Word of Gustav Shpet (Return from Exile) // Journal of Russian and East European Psychology. 2000. Vol. 38. № 5. P. 6—71.
- Zinchenko 2000c — *Zinchenko V. P.* External and Internal Another Comment on the Issue // The Theory and Practice of Cultural-Historical Psychology Aarhus Univ. Press. 2000. P. 135—147.
- Zinchenko 2004 — *Zinchenko V. P.* The Psychological Theory of Activity. «Remembrances of the Futur» // Journal of Russian and East European Psychology. Vol. 42. № 2. 2004, March-April. P. 30—68.
- Zinchenko 2007 — *Zinchenko V. P.* Thought and Word: The Approaches of L. S. Vygotsky and G. G. Shpet // The Cambridge Companion to Vygotsky. Cambridge Univ. Press, 2007. P. 212—245.
- Zinchenko 2008a — *Zinchenko V.* Le creuset de Wilhelm von Humboldt et la forme interne de Gustave Chpet dans le contexte du problème de la création // Gustave Chpet et son Héritage aux Sources Russes Du Structuralisme et de la Sémiotique / Slavica Occitania. Toulouse, 2008. № 27. P. 313—332.
- Zinchenko 2008b — *Zinchenko V.* Living Memory // Journal of Russian & East European Psychology. 2008, November-December. Vol. 46. № 6. P. 80—91.
- Zinchenko 2009 — *Zinchenko V. P.* Consciousness as the Subject Matter and Task of Psychology // Journal of Russian and East European Psychology. 2009, September-October. Vol. 47. № 5. P. 44—75.
- Zinchenko, Vergiles 1972 — *Zinchenko V. P., Vergiles N. Yu.* Formation of visual images // Studies of Stabilized Retinal Images / Trans. B. Haigh. New York: New York Consultants Bureau, 1972.
- Zinchenko, Wertsch 2009 — *Zinchenko V., Wertsch J. V.* Shet's Influence on Psychology // Gustav Shpet's Contribution to Philosophy and Cultural Theory. West Lafayette; Indiana: Purdue University Press. 2009. P. 45—55.