

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПЛАН СТАНОВЛЕНИЯ ДУХОВНОСТИ И ЗДОРОВЬЯ

Щепилов В.Н., г. Москва

I. Человека и его сознание отличают родовая самоорганизация, посредством которой он сам себя выделяет наряду с родами сущего и его сознание способно к различению этих родов и к определению их порядков, а затем к построению периодических рядов родовых обобщений. Для нашего рассмотрения важны не только сами периодические ряды родовых гармоний, позволяющие оберегать и воспроизводить человеческий строй, но и имманентно в них присутствующие меры [11]. Они позволяют человеку держать строй своего сознания, каждый раз повторяя и воспроизводя себя как неприродное существо, иметь собственное мировоззрение и постигать и интериоризировать этико-эстетическую реальность своей вселенной, космоса и богов. При этом ясно, что Род и Мера взаимообусловлены, но все же меры усматриваются в уме и границах сущих в то время, как роды в их возможном самовыражении проявляются через ряды полаганий из многообразий. Данная позиция особенно актуальна в осмыслении перехода становление-бытие.

Человек и его сознание историчны – имеют свое начало и развитие в историческом времени (при этом начало не обозначается точкой, исток - это событие) и в индивидуальном онтогенезе. Человек, смотрящий в свои истоки, всегда обнаруживает в них собственные символические опоры: у нас нет никаких вменяемых данных о человеке вне- или без культуры. Человек Разумный интегрирует этапы своей истории, постигает собственную индивидуальность и свободу, в том числе как качества личного достоинства и ответственности. Такой человек трагичен. Вся его жизнь проявляет собственные и мира противоречия и смыслы. В.В. Налимов (1989) пишет: «Трагичность – устремленность к ней как к пределу самого Бытия, - это в природе человека; так же в его природе заложен протест против нее. И не можем ли мы здесь

сформулировать еще такую мысль: смысл и трагичность – синонимы, т.е. слова с взаимно связанными значениями».

Проявление первичных противоположностей в становлении сознания, как первоопыта различения, сравнения, тождества, мы можем уяснить посредством внутренних отношений Хаос-Порядок. Вместе с тем, в возникающем сознании мира внутренне сохраняются элементы связи с порождающей плеромой [10]. Для явления жизни, такое сохранение элементов изначальной целостности в своих основаниях есть необходимость самой жизни.

На этом уровне мы уже можем выделить первичную самоорганизацию сознания и его безусловные мировые символы – круг и крест. Почему первичные и безусловные? Потому, что они повсеместно и постоянно сопутствуют человеку и обнаруживаются вместе с ним во всех слоях его истории, а не являются его второстепенными приложениями. В той мере, в какой человек, по М. Хайдеггеру (1947) является «пастухом Бытия», в той же мере он наделен способностью или возможностью пользоваться символами [14]. Это знание или способность относится к числу древнейших [3, 10, 16]. И в той мере, в какой объективно существование человека, объективны и символы. Согласно Кассиреру (1929), эволюция человеческого рода ведет к изменению самой его природы, и главная причина этого — образование «тела» культуры, отдаляющего, но и возвышающего человека над природным существованием. У человека между системой рецепторов и эффекторов, которые есть у всех видов животных, есть и третье звено, которое можно назвать «символической системой». Это новое приобретение полностью преобразовало всю человеческую жизнь. По сравнению животными человек не просто в более широкой реальности — он живет как бы в новом ее измерении. Человек живет отныне не только в природно-физическом, но и в символическом универсуме. Язык, миф, искусство, религия, философия, наука — части этого универсума.

Вместе с тем, отметим - согласно современным представлениям

«эволюция человеческого рода» видится двояко, - это эволюция праформы, в которой только еще создаются условия человека и, по сути, «взрывное» появление на сцене природы собственно человека с его первичной символической самоорганизацией. Этот второй аспект предельно выразил М. Мамардашвили [7]: «Человек, на мой взгляд - это существо, которое есть в той мере, в какой оно самосозидается какими-то средствами, не данными в самой природе. Или, другими словами, человек в том человеческом, что есть в нем, не природное существо, и в этом смысле он не произошел от обезьяны. Человек вообще не произошел из того, что действует в природе в виде какого-то механизма, в том числе механизма эволюции. Хотя он четко выделен на фоне предметов, составляющих природу и космос, тем, что мы интуитивно называем в нем человеческим». Философ констатирует, что человек есть единственное в своем роде решение творения, в котором объединены (но не смешаны!) естественные и сверхъестественные начала – природные и внеприродные. Все же человеческие измерения являются сверхъестественными, то есть могут обнаруживать себя лишь через бытие и экзистенцию. Отсюда понятной становится обусловленность и своего рода заданность финальных утверждений о символе [8]: «... первичные символы суть символы, говорящие **ни о чем** в том смысле, что физическая жизнь этих символов предполагает, что им не может быть придан предмет, ибо любое придание предмета является приданием конечной размерности символу, а символ в действительности — выражение совсем другого, выражение космического характера сознания, символ фиксирует «определенный тип отношений космоса и человеческого микрокосма». Поэтому символ фактически беспредметен, «любая содержательность символа выступает как совершенно пустая оболочка, внутри которой конституируется и структурируется только одно содержание, которое мы называем содержательностью сознания». Но эта его содержательность есть определенная структура сознания, «упрятанная» от нашего сугубо сознающего,

рефлектирующего взгляда. Вместе с тем это не противоречит пониманию первичных символов как неотъемлемых форм первичного уровня сознания. И здесь, в силу несодержательности этого уровня сознания, первичные символы следует понимать как особенные формы «ограниченного ничто». По существу это неоплатоническое отступление позволит нам не увязнуть в феноменологии вопроса и вплотную подойти к его онтологической стороне.

Н. Арутюнова, 1990 замечает: «Образ психологичен, метафора семантически, символика императивна, знак коммуникативен. Переход к символу чаще всего определяется факторами экстралингвистического порядка. Это касается как окказиональных, так и устойчивых символов. Образ становится символом в силу приобретаемой им функции в жизни лица (личный символ), в жизни социума, государства, религиозной или культурной общности, идейного содружества, рода, наконец, в жизни всего человечества (ср. архетипические символы). В этом последнем случае символ сближается с базисной метафорой, или диафорой, апеллирующей к интуиции... Символ входит в личную сферу, но он не творится личностью. Если образы складываются, то символами становятся, до символа возвышаются, поднимаются, вырастают, разрастаются. Такое словоупотребление, типичное для имени символ, показывает, что символ выполняет в жизни человека далеко не ординарную функцию. Возвышаясь, он приобретает власть над человеком, диктуя выбор жизненных путей и моделей поведения» [1].

В своих исследованиях символических систем Эрнст Кассирер (1929) выявил их «универсальную грамматику», показывающую единообразие всех типов символических выражений. Она порождает множество «языков» с помощью принципов спецификации. Одно частное различие преобразует «универсальную грамматику» в то, что буквально называется языком, другой специфицирующий принцип образует религиозный тип выражения, третий - искусство и так далее. Единство мира в человеческом представлении и

понимании в конституциональности языка и мифа первичнее научного познания. Проблемы пространства, времени, числа и т. д. так же общи для всех этих форм, как общи и категории (причинности, цели и т. д.). Здесь ярче всего проявляется единство становления культурного космоса. Но Кассирер предостерегает от некритического восприятия этого единства. «Последнее значимо лишь в моменте качества; между тем перечисленные понятия строго различаются в модальном отношении; каждое из них помечено различным «индексом модальности». Логика мыслится Кассирером как переменная величина изначальной функции сознания; наряду с ней существуют и другие, отличные от нее величины той же функции. При этом саму функцию следует понимать не как пассивное выражение наличного, а как самостоятельную духовную энергию, благодаря которой наличное только и может получить «значение». Это правомерно в отношении как научного познания, так и искусства, мифа, религии» [17]. В XX веке, наряду с естественно научным, произошло фундаментальное осмысление культуры и бытия человека, были сделаны ценнейшие открытия в гуманитарных направлениях знания. Благодаря этому сегодня мы с высокой степенью уверенности можем говорить о том, что человек в его измерениях и сознании появляется на исторической сцене мира в сингулярном переходе и в отрыве от природного тела, то есть через разрыв с ним – hiatus. И этот разрыв – зияние приватизируется, утилизируется рождающимся сознанием. В качестве «ограниченного ничто», разрыв и зияние становится основой того сверхъестественного, неприродного, в человеческих измерениях. По сути своей это практически неформализуемое «ограниченное ничто» и есть первичное символическое, тем не менее, ведущее к форматизации сознания первичными символами. Следовательно, само человеческое сознание появляется вместе со своими первичными символами. Во всех исследованиях в качестве первичного символа или символического комплекса выявляются круг и крест, что принимается как след центрированного сознания, как начало и

условие самоосознавания. Этому феномену посвящены обширные культурологические психологические и философские исследования (например, школ Леви-Брюля, Кассирера, Лакоффа, Лакана, Юнга, в ключе философского дискурса идут школы неоплатонизма и неокантианства). Таким образом, человек не просто обнаруживает мир и себя в нем, но фиксирует себя в обнаруженном мире, - это первичное согласие – «да» миру [2]. Собственно оно и является генетическим зародышем Доверия миру и общине, из него через тысячелетия социогенеза родится феномен веры. С позиции религиозной перспективы символическое обусловливание и центрация сознания есть акт *creatio ex nihilo*. Вместе с тем для полноценного созревания сознания необходимо развертывание первичного символа в его структурно-функциональной полноте. Правда, как это происходило мы не знаем: «о сознании мы можем говорить, только уже пребывая в сознании, в результате чего генетически предшествующие условия сознания оказываются невозможными» [8]. Согласимся, генетическая копия пути сознания невозможна. Однако онтологический план пути сознания, несмотря на его условности, вполне может быть представлен. В нашем понимании «река сознания» все же имеет истоки, но не локализованные в ней как отправные точки. И такой онтологический план можно увидеть в осмыслении фактов уже развернутых первичных символов. Например, в анализе мифа он явно указывает: во-первых, на целостность божеств (архетипов божественного), они в своей хтонической, сверхъестественной глубине лишены дихотомий, поэтому способны к любым превращениям и даже способны менять собственный класс. Во-вторых, божества служат архетипами порядка не только в своих мирах, но и в соединениях миров и, таким образом, отражают их холоархический строй. В третьих, все они обладают собственными миссиями, подчинены или несут в себе собственную дхарму и/или судьбу и поэтому проявляют ее в причинных мирах становления. Принципиальную триадичность божеств с естественным,

необыкновенным и сверхъестественным для них, а также триадичность мифа с его «вещностью» текстовой природы, несущей текст сознания мифа, его (мифа) коммуникативным аспектом или интенциональностью, с его аспектом содержательности в его понимании и интерпретации специально исследовал и проявил А. Пятигорский (2004). По меткому замечанию К. Леви-Стросса «мифы действуют в сознании людей, чего люди не осознают». В указанных аспектах триадичности для нас важно подчеркнуть то, что она отображается, во-первых, фундаментальными свойствами сознания, во-вторых, как тексты, существующие в сознании, для сознания и между сознаниями. Это и соответствует порождающему качеству текста как текста мифа, существующего между сознаниями. В третьих простые первичные символы проявляют полноту через свою триадичность. В этой части требуются «натурные» разъяснения. Для примера используем простые символы круга и креста с предварительным пояснением неотъемлемых свойств первичных символов. Это - способности к внутреннему самоотображению, трансформации и контаминации (самоповторению), а также способность к симпатическому связыванию между собой и проявлению симпатической силы как вне, так и в символических комплексах. Следовательно, полная форма символа круга может быть представлена тремя концентрическими окружностями, - это и есть трансформация единичности круга, контаминация, сохраняющая не только тройственность центра, но и тройственность периферии – именно отсюда следует необходимость медиации – промежуточного круга к внутреннему и периферийному; в этом случае выполняется условие полноты внутреннего самоотображения. Симпатические свойства символа обуславливают его интерпретацию как самописание: одного связанного и вытекающего из другого, возвращающегося к себе же. Натурно такой тройственный концентрический символ обнаруживается в самопредставлении аборигенов австралийской общины. Парадоксальная форма символа соответствует

жизненным мирам общины: в этом случае внутреннее медиаторное кольцо сворачивается и контаминирует в систему 4-х – 5-ти трехчленных концентрических колец, располагающихся равно удаленно друг от друга между внутренним и внешним кольцами несущего символа [5]. В отличие от круга полная форма креста связана с типом контаминации и представлена тройко. Во-первых, поворотным отображением и совмещением прямой и косой форм, то есть – девятичастным, восьмиконечным крестом. Это первичная форма полного Рода. Во-вторых, одновременной, парадоксальной контаминацией креста относительно своего вертикального и горизонтального луча, что в самоотображении приводит к трансформации креста в символ первичной решетки или Родового поля. В третьих – парадоксальная контаминация креста вертикальным или горизонтальным лучом разворачивает его в шестиконечный, семичастный крест как первичное символическое отображение отношения вертикали к левому и правому или горизонтали - к верхнему и нижнему. Он натурно встречается как первичный символ собственно Рода. Вместе с тем, в эпоху мезо- и неолита в наскальных изображениях и далее, в бронзе, первосимвол чаще был представлен единым комплексом вписанного в круг креста [3]. В исследованиях символов сознания авторы [8] специально подчеркивают, что в символе тройственности отсутствует какая-либо мистика числа (т.е. собственно диады, триады и т.п. глубоко вторичные идеологические символы) и что сознанию в принципе свойственно тройственное усмотрение и первичное членения своих регионов, и я бы добавил, любых горизонтов. Это свойство не может быть прочитано нами в гнозисе, т.к. оно лежит за гранью любых дихотомий. Но при этом не отрицается символическое понимание сознания и его свойств. Другим аспектом триадичности первичного символа (реже вторичного, но еще интимно связанного с первичным, например, это характерно для системы и-цзин) является попадание человека-субъекта под воздействие «символических объектов» или их комплексов. Здесь мы имеем

дело с особой разновидностью вещей, которые раскрываются нам в особых (и преимущественно объективных) ситуациях, называемых здесь «поля символов»[8]. Такое воздействие может опознаваться человеком, осведомленным (опознающим) в этой «игре». Такое воздействие может управлять поведением и реакциями «чувствительного» субъекта, вне его сознания и воли, что будет констатироваться внешним наблюдателем. Наконец, третье – субъект может проигнорировать потенциальный «диалог», по неким внутренним-внешним причинам, когда его собственные символы сознания не будут актуализированы в свойствах связи, то есть включены в ответ на объективную активность «символического поля».

Вот теперь мы подошли моменту, когда можем говорить о вторичности разного рода миссий, медиаторства и его функций. Сама миссия может обуславливать сюжет и даже лежать в его центре, но наряду с другими сюжетными линиями мифа или сознания [12]. Сами миссии и медиации могут быть дхармическими, путеводными, пророческими, духовными, то есть их формы и цели могут различаться. По этим и некоторым другим (например – объект-субъектным отношениям) причинам следует искать нечто универсально присутствующее в этих разных формах. Этому отвечает принцип трансмиссии. Он вне «объект-субъектного» дуализма, он сам центрирован относительно формы миссии или медиации, он обобщает их виды, он индифферентен к их целям. Наконец, он автономен как принцип в отношении порождающей, то есть целостной, формы мифа или сознания, с его состояниями и содержаниями. Вместе с тем, он (принцип) зависим от порождающих форм, он может быть актуализирован или пребывать в потенции. Описание трансмиссивного принципа по сути своей является описанием **базового свойства любого из первичных символов сознания**, наряду с другими основными свойствами (напр., симпатическим). Иначе говоря, первичные символы для ряда состояний сознания относительно структур сознания могут выступать в качестве

универсальных трансмиттеров, решать задачи целостных переходов относительно уровней сознания (речь идет о принципиальной возможности холоархических решений).

Символ как не-вещь, так же, как и сознание не-вещь, понимаются во-первых, как условие становления длящейся мысли. Здесь символ - «контур» становления и сопряжения бытийствующего с мыслью топоса, но не сама мысль, индуцирующая топос. Во-вторых – символ-не-вещь, это зияние пустоты, небытийствующего промежутка между... моментами, что и делает эти моменты длящимися. В третьих, символ-не-вещь, - это онтологизирующий аспект сознания, создающий условия проявления психических содержаний в сознании. Таким образом, символы-трансмиттеры держат связку пустоты, миров сознания и реальностью, что для человека становится данностью его жизненного мира и осознанием его бытия-в-мире.

Представленный онтологический план сознания есть необходимое условие становления человеческих измерений в жизненном, религиозном, культурологическом, гностическом и цивилизационном (политическом) планах. Иными словами, онтологический план обуславливает становление сознания и человеческих измерений, во-первых, на этапе их архаического развития в антропосоциогенезе [8], когда сознание, еще сращенное с предметами его производства, освобождается от этих предметов, а предметы освобождаясь от сознания, становятся вещами. По сути, - это этап генерации имен и смыслов, то есть возникновения речи. В наследство от него нам досталась база архаических метафор (см. работы О. Фрейденаберг (1978,1997), Я. Голосовкера (1987), М. Мамардашвили (1997), Э. Нойманна (1998), Х. Ортега-и-Гассета (1966), П. Рикёра (1975,1978), отражающих архетипический слой сознания – жизни, например: «все из Единого», «Мать – сыра-земля», «Пища – старейшее из существ,/ Она питает и [сама] питается существами...» и т.п. Во-вторых, - в онтогенетическом периоде раннего детства генезис чувств-сознания-речи

представляет единый эмоционально заряженный комплекс: «Об этом свидетельствует эгоцентрическая речь ребенка, являющаяся функцией миражного воображения. Именно в ней одно слово может выражать противоположные значения. Человек рождается фантазером и только жизнь в социуме делает его реалистом. Явь и сон образуют верхний и нижний предел «галлюцинаторного» удовлетворения желаний взрослого человека» [15]. Таким образом «архаическое поле» сознания-символов-метафор является креативным «котлом», в котором новое существо – человек обретает свои измерения и границы. В этом первично человеческом заключается «Да» миру, и это не только отправное условие бытия – его признание, но и рекурсивное согласие, то есть будущее доверие бытию в мире, отсюда доверие есть перспектива человеческого бытия. В этом же проявляется одно из главных свойств сознания – его самосогласованность. Одновременно архаическое поле сознания и речи-метафор содержит в себе необходимый потенциал человеческой эпистемологии в смысле генезиса знаковых систем. Образ и речь навсегда связываются в этом «котле» важнейшим человеческим свойством **поэзиса**, то есть способностью к творчеству и выражению «души». Не менее важно, что первичные метафоры потенциально и, как показал П. Рикёр, метафоры - интенционально фиксируют свойство языка-сознания «видеть как», открытого Витгенштейном, когда он говорит о разнице между выражением «я вижу нечто» и «я вижу нечто как...», добавляя, что «видеть нечто как...» означает «иметь соответствующий образ». По Рикёру [13]: «видеть как» — это одновременно и чувство (experience) и действие, потому что, с одной стороны, поток образов не подвластен никакому контролю: образы возникают внезапно и спонтанно, и нет таких правил, которые бы регулировали их движение. Человек либо их видит, либо нет — искусство «видеть как» принадлежит сфере интуиции, и ему нельзя обучиться; максимум, что здесь можно сделать, — это помочь, например, увидеть глаз кролика на неоднозначном рисунке. С другой стороны, «видеть как» есть

действие, потому что понять — уже значит нечто сделать. Поскольку образ не свободен, а привязан к словам, «видеть как» направляет образный поток, регулирует его развертывание. Благодаря этому чувство-действие «видеть как» обеспечивает образность метафорического значения. <...> Помимо роли «моста» между вербальным и квазивизуальным, «видеть как» выполняет и другую связующую функцию: делает акцент на напряжении между некоторыми терминами высказывания, которое поддерживается противоречием на уровне буквального значения... (имеется в виду напряжение, вызываемое несоответствием нашим знаниям о мире, а, возможно, также несоответствием каким-то мифологическим структурам — если принять точку зрения Кассирера, что миф представляет собой уровень сознания, предшествующий тому, на котором появляются знания о мире). Что касается метафоры, то именно это напряжение и составляет ее суть... Итак, как можно было убедиться, метафорический смысл — это не сама загадка (семантическая коллизия), а ее решение, т. е. установление новой семантической правильности». По П. Рикёру (мы с ним согласны) метафоры - это средства поэзиса определяющие и добывающие новые смыслы, а также указующие на то, как их видеть, то есть фиксирующие общее согласие видеть и понимать новые смыслы. Соответственно, это правило далее фиксируется в развитии языка и предметной речи, а не только в мифопоэтических формах.

II. За истекшие тысячелетия своего существования, о которых мы имеем вменяемое представление, человек — Антропос - реализовал себя телесно, онтологически, онтически и виртуально. Эти уровни его реальности в смысло-содержательном и в структурно-функциональном планах взаимопересекаются, что обеспечивает цельность человеческих самовыражений. Мы имеем в виду следующее: сам феномен человеческой жизни телесно представлен трансформированными формами биологических, физиологических и психофизиологических процессов. Они являются не только «материальными

процессами», но и обладают определенным онтическим и онтологическим статусом. Статус жизненности обусловлен и обеспечен цивилизационными, бытовыми механизмами и традициями, он подразумевает определенные качества жизнеобеспечения на всех этапах человеческого бытия, то есть культуру, идеологию и социальную практику рождения, жизни и смерти. Посредством феномена телесности определяются как индивидуальные, так и социальные границы: интимного, семейного, дружеского, формально группового, обще социального. Более точно – телесность обеспечивает опорность, субстанциональность этих границ. Без действительного учета статуса телесности невозможно всерьез говорить о человеке, его чаяниях, перспективах, о типах и формах его социальных отношений, о здоровом и пагубном, о душе и духовных устремлениях.

В этом же ключе нам следует вспомнить о Жизненном мире (Lebenswelt) Гуссерля, - корреляте опыта и деятельности человека в повседневной жизни в непосредственности и конкретности его чувств. Опыт Жизненного мира имеет статус изначального, он сопутствует человеку, раскрывается в момент рефлексии и обнаруживается как его данность. Гуссерль характеризует Lebenswelt как сферу «донаучных» очевидностей [4]. Таким образом, Жизненный мир может рассматриваться не только как универсум наличных предметов и человеческих практик, но и как трансцендентальный горизонт всякого смысла. Содержания жизненного мира имеют также значимый для всех интерсубъективный характер, что делает его универсальным горизонтом всей человеческой деятельности и задает единство культуры - позволяет рассматривать ее как целое и соотносить ее отдельные области. Если первое определение сознания, по Гуссерлю, есть содержание мысли – смыслоформирование. То второе – есть переживание, связанное с самоосознаванием, то есть сознанием, приведенным в движение, связанным с ядром «Я» - преобразованием смыслов. Третье определение сознания как

жизненного мира есть жизнепереживание, которое из объективного мира добывает жизненный, определяет его горизонты и предполагает Бытие [4, 14].

Здесь мы подходим к одному из ключевых моментов в понимании жизненности человека, связанного как с его телесностью, так и с духовностью. Первичный импульс жизни или по А. Бергсону «жизненный порыв» видится в основе всего эволюционного процесса, причем это «беспрерывно возобновляющееся творчество», создающее не только различные формы жизни, но и человека с его идеями и представлениями, в которых жизнь-эволюция может быть постигнута и изложена. Человек, сливаясь с жизненным началом, продолжает его в собственном усилии, благодаря чему «жизненный порыв» может стать неисчерпаемым. Всякий такой акт и индивидуален, и общ: он предполагает как развитие личности, так и общества. Жизнь как первичная реальность, как целостный процесс предшествует разделению субстанции и духа, бытия и сознания. В своей телесности, «сгорая», она оставляет безжизненное вещество, но в своей континуальности она никогда не прерывается. Субъективное истолкование — это стремление понять, что такое живое, что значит быть живым человеком. Только живой человек в экзистенции заботы, страдания, счастья, в испытании любви, добра и зла, в творческом устремлении может постичь свой и мира пределы. В этом случае он становится обладателем жизненных мер и границ, которые указывают на нечто вне субъективности и объективности. Достижение чувства полноты жизни: себя, мира и Бога - одно из самых трудных для человека, так как связано с Пределом, - с напряжением всех сил или, напротив, с полным медитативным «растворением». Жизнь никогда не стоит на месте, человек связан в ее потоке, он сам переменчив. Осознание этой стороны жизни позволяет ему меняться и выбирать себя в этих изменениях, одновременно он вынужден противостоять стихии жизненных перемен. В обоих случаях это требует его воли к свободе и постижения мудрости жизни в поиске согласия с ней. Активный человек

атакует жизнь своим присутствием, стремлением к полной воплощенности и несогласием со смертью - он с ней не торгуется. Так он добывает свои жизненные смыслы, создает разрыв между животной и человеческой жизнью, для которой эти смыслы становятся законом, а высший предел усматривается в божественном или космическом устройении. Жизнь человека близка великой Тайне творения, в связи с чем она во всех порождающих мифах считалась главным носителем священных связей. Живой, страдающий, счастливый и любящий, верующий человек — это разрыв в застывшем объективном мире природных законов и принципов, через который проглядывает иное. В его узнавании человек открывает иной мир мгновенных, удивительных и таинственных превращений. Только такой человек, подойдя к Тайне времени, требует ответа, а мир требует нашего полного присутствия. Однако такое присутствие почти невозможно, часть нашего сознания, психики, души спит или «омертвела» в обыденности, душевная или физическая боль нередко приводит к состоянию ее частичной анестезии, закрывая мир, делая его внешне понятным, неинтересным. Лишь во время просвета обыденный человек чувствует себя живыми и одухотворенным. Реальная человеческая психология противодействует привычке и «умиранию». По М. Мамардашвили, мы оживляем мертвые слова, жесты, конвенции и всю серую обыденность. Жизнь означает не столько ее продолжение, сколько интенсивность и ощущение себя живым. Размышления автора в его эссе о сознании позволяют нам в новом свете взглянуть на объединяющие жизнь и сознание стороны.

Далее позволим некоторый пересказ наиболее важных моментов [7], добавляя сюда свои наиболее существенные находки. Проблема сознания очень похожа на проблему жизненных форм, когда люди пытаются определить, что такое жизнь, они редко могут уйти от интуитивной связи проблемы жизни с проблемой духа и одушевленности. Ведь все живое отличается тем, что воспроизводит себя в качестве живого: оно не хочет умирать. И сознание тоже

обладает этим свойством, ибо то решающее, что оно вносит от себя, например, в ход социальных процессов, - это тенденция человека к тому, чтобы процесс, в котором он участвует, был организован таким образом, чтобы в результате реализовывались заранее заданные символические и другие представления человека о себе самом. Это заданное априорное требование человека как сознательного существа к миру воспроизводить себя и этому требованию удовлетворять.

Далее следуют наши выводы: первичные символические структуры сознания как раз и являются теми безусловно связанными с сознанием факторами, которые не только центрируют само сознание, но и обуславливают основные проявления человеческой жизни с этой центрирующей функцией. Благодаря этому, жизнь и сознание человека неразрывны в своей основе и одновременно дистанцированы, защищены от животно-плероматических императивов и вторжений. В свою очередь, трансмиссивные функции первичных символов создают условия разноуровневых проявлений сознания и жизни, обеспечивают уникальную целостность их автокоммуникации. Это создает предпосылки многомерного бытия личности в ее субъективных и жизненных пространствах. Соответственно, существует и феномен свободы, который прорывается сквозь любые репрессии или идеологическое программирование сознания. Человек априори не может жить в мире, в котором сам не может себя символически проявлять.

Сознание как факт эволюции есть реальное событие в мире [7]. Оно подразумевает не сознательные содержания, а событие присутствия сознания или субъекта в сознании, точнее – это - сознание сознания. То есть сознание мы не можем определить без круга, без круговой процедуры в логическом смысле - оно оказывается для нас самосознанием, или сознанием сознания, - другого способа определения у нас нет. В символическом смысле сознание есть круг или сфера «света», ясности всех наших умопостижений и представлений [10].

Глубинные осмысления, ценностные уяснения становятся возможными благодаря разворачиванию первичных символов в их парадоксальных свойствах триадического соотнесения, симпатического связывания и контаминационного усиления и т.п. Такой тип «работы» первичных символов прямо присутствует в архаических анимистических «классификациях» духов, их свойств и проявлений, он также свойственен мифологическому уровню нашего сознания, он же лежит в основе первичного логического соотнесения концепта с множеством референтов, а также обуславливает становление субъективных «пространств» сознания. По мнению Мамардашвили: «этого рода акты, являющиеся событиями в мире, а не отражением мира, в котором «сознание» - лишний термин. Когда мы говорим о сознательных структурах, мы говорим о структурах, которые не существуют природным образом. Они возникают не логически и психологически, а на основе естественного процесса сознания или сознательных, символических структур. Если мы устраним понятие сознательных структур, то никак не сможем объяснить или различить их существование, как никогда не сможем объяснить факт проявлений человеческой свободы или совести. Эти специфические феномены сознания в своем первичном виде являются такого рода событиями, которые ниоткуда не выводимы. Мы их должны принять как данность, т.е. онтологически». Никакое сложение опыта не объясняет в человеческом сознании идею бесконечности или идею Бога. Они могут быть или не быть иллюзией, но они есть.

Соотношение человека с такого рода онтологически цельными, полными объектами описываются своеобразной матрицей, на которой «выковываются» особые состояния, реально наблюдаемые в человеческом существе. Их называют часто «высшими состояниями» или «высшими функциями» - скажем, этическими. Причем и социальные состояния мы так же не можем представить себе без этих матриц, в том смысле, что реальные социальные образования тоже являются вторичными по отношению к ним [7]. Благодаря первичным символам

сознание представляется генеративной структурой. И такие феномены, как «совесть» и т.п., возникают в пространстве бесконечных объектов того, что дано, но мы не знаем откуда, так как упомянутые свободные конструкции мы не можем разложить, свести к некоторой конечной совокупности данных, так же как не можем вывести идею Бога.

Остается упомянуть о виртуальном в статусе жизни (тела). Мы понимаем виртуальное, исходя из прямого его смысла: кипеть, вращать, быть непрерывающимся движением, метафорически - «родником», воспроизводящим поток. Отсюда следует, что виртуальное неотъемлемо от телесно обусловленного потока-процесса жизни и от процессов ее передачи, а именно – трансляции в поколениях и в духе. Это явление энергийного порядка, то есть непрерывно осуществляющееся действие, реальность, взятое в моментальном своем свершении. В настоящее время распространено спекулятивное использование понятия «виртуальное» для определения «мнимых» реальностей сна, ряда психологических практик (в т. ч., психоделических), состояний информационных пространств интернет и т.п. Само по себе такое использование этого понятия вполне допустимо, пока на его основе не делаются идеологические выводы, зачастую утрирующие глубину понятия или профанирующие его суть. В таких случаях совершенно игнорируется тот факт, что воображение, фантазия, поэтика являются неотъемлемыми высшими виртуальными формами психических содержаний в сознании, они вестники бытия, без поэзиса вообще невозможны представления о душе и духовности как устремленности к бытию. Ведь эта устремленность каждый раз должна воспроизводиться как *religare*, что означает восстановление связи в самоиндукции, виртуальном импульсе: в прозрении, метаноие и т.п. Таким образом, мы сможем учесть, что для сознания действительна парадоксальность тождества: для содержаний в сознании бытиюющим может стать телесно-жизненное, виртуальное и психическое.

III. В настоящем исследовании мы постарались показать, что начала всех человеческих измерений возникают вместе с человеком как кульминации антропосоциогенеза. В своем становлении человек четко дистанцирован от природных механизмов существования и воспроизводства. Его биологическая и психическая база (праформа) оказывается глубоко трансформированной так, что доминирующими факторами становятся неприродные механизмы жизненности и ее трансляции, культуры, самосознания и духовности. Иными словами первичны факты человеческого бытия как ноогенные следы, причем в прямом смысле: дух, «прикасаясь» к субстанции, средствами сознания и культуры через субъект действия и преобразование трансформирует субстанцию в предмет, то есть в отношение. Поэтому всякий человеческий след-предмет несет в себе диафору: парадоксальное, «невозможное» соединение свободного отношения и действия, артефакта и природного тела, символической организации в реалиях быта с практически одновременными ростками семиотической (знаковой) самоорганизации, как косвенных следов речи. Отсюда вытекает, что божественная первичная жертва тождественна первичному символу или разрыву хаоса, ограничению «ничто» - установлению порядка и, следовательно, преодолению жертвы для разума, идущего установленному порядку. Разум указывает не на свой предел, а на Источник (Предел) своего порождения, лежащий за границей жизни-смерти конкретных существ. В феномене человека мы констатируем парадоксальное единство жизни и сознания, реализованное в одухотворенности. Причем само со-бытие человеческой жизни «гарантировано» ее источником, - независимо от уровня осознания человек оказывается в состоянии постоянного выбора своей свободы, как основного качества духовной реализации. Поэтому активная, следующая мере жизненность, может быть положена как одна из первооснов его здоровья. По М. Фасмеру, этимология слова здоровья восходит к его пониманию как крепкого, хорошего, сильного ростка, зерна или крепкой сердцевины дерева, что, по нашему

мнению, есть след архаической метафоры «родового поля». Забота о хорошем, добром, в противовес пагубному, дооформляет это понятие в этическом плане. Тогда мы можем, пусть даже в проекционном смысле, говорить о том, что фактическое состояние здоровья нации (душевного и физического) включает соотношение и причинение добра и зла здоровью. У них есть и вполне объективные критерии оценки. Цивилизационный аспект соотношений добра и зла связан с первичным человеческим выбором и, соответственно, вторичным идеологическим выбором нравственной, этической и политической, социально реализуемой позиции. Человек может отстраниться от обозначения своей позиции, но не может избежать внутреннего выбора.

Литература:

1. Аругюнова Н. Д. Метафора и дискурс // Теория метафоры. М., 1990. С. 5-32.
2. Бибихин В.В. Дело Хайдеггера - вступительная статья к сборнику работ М. Хайдеггера *Время и Бытие*. М., 1993. С.6-10
3. Голан А. Миф и символ, М., 1994. – 375с.
4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // *Вопросы философии*, 1992.- № 7. С. 116-135
5. Кабо В.Р. Модель мира у охотников и собирателей, *Ж. Природа* №3, 1988. С.26-31
6. Кассирер Э. Философия символических форм. В 3-х томах; СПб.: Университетская книга, 2001. (работа написана в 1926-29гг.)
7. Мамардашвили М. Необходимость себя, М., 1996. – 432 с. (работы 70-80-х годов)
8. Мамардашвили М., Пятигорский А. Символ и сознание, М., 1997. – 214с.
9. Налимов В.В. Спонтанность сознания, М., 1989. С. 178-179.
10. Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания, М., 1998. С. 23-124 (1-ое издание 1949г)
11. Плотин *Enn.* III. 8, *Enn.* VI. 1-3., СПб., 2004
12. Пятигорский А. М. Непрерываемый разговор, СПб, 2004. 432 с.: Мифологические размышления С. 103-349.
13. Рикёр П. Живая метафора //Цитируется по сб. *Теория метафоры*. Общ. ред. Н.Д.Аругюновой и М.А.Журиной., М.1990. С. 450-452. (1-ое изд. 1975г)
14. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. *Время и бытие*, М., 1993. С.193-220 (1-ое изд. 1947г.)
15. Харламов И.Н. Проблема знакового и образного сознания в структуре философской антропологии, Автореф. дисс. канд. философ. наук. М., 2006 – 29с.
16. Элиаде М. История веры и религиозных идей, М., 2002. Т.1 С.9-56 (1-е изд.1974г)
17. http://anthropology.rchgi.spb.ru/kassirer/kassirer_i1.htm; Свасьян К. Проблемы человека в философии Э. Кассирера. С.4-5.