

МОРАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ: МЕЖДУ КУЛЬТУРОЙ И ПРИРОДОЙ (А-КУЛЬТУРОЙ)

П.А. ПЛЮТТО

1. Традиционная этика, этический нативизм и моральный реализм: суть спора. Теория естественного отбора Ч. Дарвина породила целый ряд современных попыток связать этику и эволюцию. Представители современной социобиологии, например, пытаются доказать, что происхождение человеческих этических верований и суждений вполне объяснимо с точки зрения концепции естественного отбора при использовании этой концепции в исследованиях эволюции *человеческих популяций*. Противоположная сторона в споре представлена учеными, которых мы, с определенной долей условности, назовем здесь представителями традиционной этики. Они разделяют убеждение в том, что этические верования и суждения человека являются плодами его культурного, а не биологического развития. Первое и самое простое возражение на это со стороны социобиологов состоит в том, что происхождение самой культуры – а, следовательно, и такой ее области, как мораль – коренится в биологической эволюции человека.

Итак, главный вопрос в споре «традиционных этиков» и социобиологов можно сформулировать так: возможно ли достаточно убедительно доказать, что этические верования человека, определяющие его поведение, в основе своей являются результатом биологической эволюции? Законность вопроса обусловлена впечатляющим прогрессом знаний, свидетельствующих о том, что человеческий мозг *от рождения* приготовлен для проявления и дальнейшего развития этических (и – специфических для человека – познавательных) способностей.

Поскольку понятие «социобиология» применительно к одной из сторон описываемого нами спора является чересчур широким, далее мы будем пользоваться более узким – но, соответственно, и более точным – понятием «этический нативизм». Им в западной англоязычной литературе определяется направление, принимающее существование

врожденных эволюционных оснований для этического поведения человека (от англ. *nativity* — рождение). Сторонники этического нативизма обычно ссылаются на выдержавшую уже множество изданий «Библию» современной социобиологии: на знаменитую книгу Э. Уилсона «Социобиология: новый синтез», в которой автор прямо говорит о том, что человеческая этика вполне может быть «биологизирована» (can be «biologized»)¹.

Прежде чем обратиться к конкретным примерам, которые предлагают нам этические нативисты в своих попытках «биологизировать» этику, сделаем одну немаловажную оговорку, снижающую их объяснительный «задор». Она состоит в том, что все примеры этических нативистов ограничены кругом, в пределах которого эволюционное объяснение *работает*. Однако то, что в такой круг не попадает, не может быть просто проигнорировано. Из указанного круга выпадают, например, многие образцы моральных верований человека, в основе которых явно лежит *инкультурированная моральная рефлексия*, что исключает возможность врожденной природы *всех* наших моральных верований. С другой стороны, однако, убедительность аргументов этических нативистов основывается на новых данных, которых все больше накапливается в науке (в частности, в сфере исследований, так называемого *предэтического* поведения животных), и которые требуют, соответственно, новых подходов для своего осмысления.

Рассмотрим для начала пример, который приводится наиболее часто. Одно из моральных *верований* человека — или, видимо, точнее следует говорить «одно из его эволюционно обоснованных моральных *чувств*» — состоит в том, что любой человек *чувствует* нечто *неправильное*, нечто *неверное* в кровосмесительных репродуктивных отношениях между близкими родственниками (между братом и сестрой и т.д.). Этические нативисты говорят, что данное врожденное моральное *чувство* возникло именно потому, что оно является полезным в естественном отборе. Когда близкие по крови родственники вступают в репродуктивные отношения, появляется большой риск возникновения у потомства таких серьезных заболеваний, как серповидноклеточ-

ная (злокачественная) анемия (малокровие) и гемофилия. Поскольку такое потомство, вероятнее всего, не будет воспроизводиться дальше, вовлечение в инцест является эволюционно неадаптивной стратегией. От нее нас и охраняет моральный запрет, который оказывается укоренен на биологическом уровне. Понятно, что этот моральный запрет лежит глубже обычаев культуры. Так, например, в случае египетских фараонов и других известных истории родственных между собой правящих политических династий именно культура — в данном случае, политическая культура — толкала людей на нарушение *естественных* моральных норм, заменяя их «противоестественными» нормами культуры².

Какие же значимые выводы можно сделать из этого примера? Некоторые философы, разделяющие воззрения традиционной этики, говорят, что никаких. Этика, говорят они, *нормативная* наука, в то время как биология — *дескриптивная*. Невозможно сделать никаких значимых *нормативных* выводов из эмпирических предпосылок. А тот, кто все же пытается сделать это, совершает *натуралистическую ошибку*. Нам от природы даны зубы, пригодные для поедания мяса. Следует ли отсюда, что все мы *обязаны* есть мясо? Не только *не* следует, но более того, — существуют влиятельные этические направления (как религиозные, так и светские), согласно которым поедание мяса является морально предосудительным.

Таким образом, даже если принять — что совсем не обязательно — тот факт, что эволюция способна развить в нас некие моральные *чувства*, это еще не означает автоматически, что мы действительно *должны* (морально обязаны) следовать в своем поведении указанным *чувствам*. Мы способны не следовать побуждениям, идущим от них: посредством этической *рефлексии* мы можем интерпретировать их совершенно иначе по отношению к тому поведению, к какому они нас склоняют. Однако если мы не станем следовать этим *чувствам* из моральных соображений, какие у нас останутся основания называть их моральными? Если мы не идентифицируем эти *чувства* в качестве тех, которым мы *должны* следовать безусловно, вряд ли можно именовать их

моральными: ведь этика — это именно область *долженствования*.

Этические нативисты по-разному отвечают на обвинение представителей традиционной этики в *натуралистической ошибке*. Некоторые из них снижают свой объяснительный пафос, соглашаясь с тем, что наличие врожденных моральных *чувств* еще не влечет за собой *обязанность* человека действовать в соответствии с ними. Тем не менее, они настаивают на том, что этический нативизм может сказать нам нечто важное относительно человеческой этики и, соответственно, относительно человеческого поведения в целом. Возможно, говорят они, биология поможет нам описать то, что с ее точки зрения влечет за собой ущерб самому человеческому существу. Так, например, существует фундаментальная — биологически обоснованная и неизменная — разница между мужчиной и женщиной. Следовательно, программа феминизма, целью которой будет достижение абсолютного равенства полов, заранее обречена на неудачу: она бессмысленно пожирает человеческие силы и время.

С другой стороны, такие известные представители теоретической биологии, как М. Рьюз выбирают другую стратегию³. Они пытаются занять *метаэтическую* позицию, вводя представление о так называемом «моральном реализме». Суть этой позиции можно кратко сформулировать так: среди всевозможных фактов реальности, в которой живет человек, существуют *моральные факты*. По критерию их *естественного* происхождения *моральные факты* вполне можно сравнить с такими фактами эволюции живого, как, например, факт появления зеленых листьев на деревьях каждой весной. К этим не требующим *доказательств* фактам (хотя их *доказательства/объяснения*, конечно, могут быть сделаны — и делаются — *задним числом*) в области человеческой морали можно отнести тот *несомненный факт*, что мучить младенцев ради забавы *неправильно*. Именно существование подобных моральных фактов, от которых — в качестве *фактов* — невозможно уклониться, определяет собой то, что мы являемся моральными существами.

Факт есть факт, то есть сама реальность, находясь в которой мы можем лишь различным образом ее интерпрети-

ровать. Так, например, тезис этических нативистов о том, что человеческая мораль вполне объяснима с точки зрения ее адаптивной ценности, поскольку она способствует успеху человека в его естественной борьбе за выживание (как в природе, так и среди других людей), — даже этот тезис является, строго говоря, всего лишь определенной интерпретацией естественных *моральных* фактов. Следовательно, в конечном итоге, он основывается именно на них, сами же *моральные* факты являются просто *наличествующими* и *неотменяемыми*.

Два «лица» сознания. Спор, описанный нами только что в виде *abstracts* из западной англоязычной литературы, не окончен. Он, конечно, будет длиться. Мы, однако, не хотим вмешиваться в него с позиции какой-либо одной стороны: на наш взгляд, этот спор в присущей ему односторонности позиций может оказаться бесперспективным. Спорящие упускают из вида главное: *окончательный, предельный* предмет своего спора. Это — сам феномен (морального) сознания, его *двойственная* природа. Спорящие — мы убеждены в этом, и постараемся ниже это доказать — спорят о двух разных «лицах» (морального) сознания, т.е. просто «говорят о разном». Для того чтобы вникнуть в существо дела, нам придется оставить на время в стороне специфику морального сознания и поговорить о природе *сознания как такового*.

«Возьмем «сознание как таковое», — писали М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский в своей совместной книге «Символ и сознание». — Мы не знаем, что это такое, мы исходим из того, что вещей подобных сознанию нет, но в то же время и о некоторых других вещах и явлениях мы также можем говорить, что они не могут быть объектом непосредственного знания, и поскольку они не могут быть объектом непосредственного знания, они могут быть сопоставимы с сознанием по этому признаку. Возьмем, например, смерть как явление сознания. Смерть не может быть описана в силу того тривиального обстоятельства, что для ее описания надо быть живым, а будучи живым — описать свою смерть невозможно. И так будет всякий раз, когда мы берем такие примеры для аналогий, в которых сам способ описания унич-

тожает условия, в которых мыслится предмет, который мы хотим описать»⁴.

Пытаясь понять это глубже, примем (пока условно) *сознание как таковое* в качестве обозначения «биологического лица» сознания (в дальнейшем мы собираемся существенно уточнить смысл данного его модуса), которое всегда, **отсутствуя, присутствует** в его «инкультурированном лице». Принимая это допущение, можно предположить, что когда этические натуристы говорят о *врожденных моральных чувств* человека, они — в конечном итоге — отсылают нас именно к этому «биологическому» модусу нашего сознания.

Другое «лицо» сознания — инкультурированный его модус — мы могли бы, вслед за авторами «Символа и сознания», назвать сознанием-как-рефлексией. «Люди, которые впервые в истории ввели понятие рефлексивной процедуры, где нейтрализуются разные условия сознания, и учет сознания протекает не на уровне непосредственного функционирования и содержательности сознания (как такового. — П.П.), а на уровне *воспроизведенного* сознания, то есть на уровне мышления о нем <...> понимали, что они производят разрыв с некоторой экзистенциальной основой содержания знания»⁵. Понятно, что *экзистенциальная основа содержания (с)ознания* у нас соответствует «биологическому» его модусу («лицу»).

Под «людьми, которые впервые в истории ввели понятие рефлексивной процедуры» Мамардашвили и Пятигорский подразумевали, в частности, Платона и Декарта: «Они произвели этот разрыв не потому, что считали эту [экзистенциальную/биологическую] основу несуществующей. Они понимали, что с переходом на уровень рефлексии и с дублированием некоторого спонтанного процесса сознания на рефлексивном уровне строятся какие-то особые условные **конструкции** — рефлексивные конструкции контролируемого повторения и воспроизведения того, что было прежде спонтанным и неконтролируемым. Они знали, что связь во времени появляется на уровне рефлексии, а на первичном уровне ее нет. Но что есть «дублирующие» конструкции, где события происходят как бы дважды: в первый раз — как сами по себе, во второй — так, как если бы имелся

с самого начала рефлексивный механизм их воспроизведения»⁶. Под вторым «лицом» сознания мы можем, таким образом, понимать, «дублирующее» рефлексивное инкультурирование «биологического лица» *сознания как такового*. Здесь речь идет о самосознании в культуре *сознания как такового*.

Итак, события сознания «происходят как бы дважды»: в первый раз — «сами по себе», на «биологическом уровне» *сознания как такового*; во второй — «так, как если бы имелся с самого начала рефлексивный механизм их воспроизведения», на уровне сознания-как-рефлексии. На этом вторичном уровне — на уровне инкультурированного самосознания *сознания как такового* — спонтанные и неконтролируемые события сознания охватывается связью во времени, которой у них на их первичном уровне (*сознания как такового*) нет. Понятно, что представители традиционной этики в своих представлениях о морали ориентированы на данный вторичный, инкультурированный уровень морального сознания-как-рефлексии.

Культура vs а-культура. Теперь нам хотелось бы скорректировать представление о *сознании как таковом*, уточнив собственное представление о нем, изложенное выше.

Итак, термином *сознание как таковое* мы условились обозначать «биологический модус» сознания, который всегда *присутствующе отсутствует* в его инкультурированном модусе. Основание нашего уточнения чрезвычайно просто: никакой *биологии* в а-культурной *природе-самой-по-себе* [в *природе как таковой*] нет. Биология — биологические эмпирические и фактографические данные, биологические теории и таксономии, биологические понятия и термины и т.д. — является частью культуры, но совсем не *природой как таковой*, которую биология описывает и исследует.

Этим мы хотим сказать, что даже простым *пониманием* природы, *пониманием*, производимым нами всегда *изнутри* культуры, мы ее уже *инкультурируем*. Но *природа-сама-по-себе*, по определению, находится *вне* культуры: изначальная а-культурная природа не совпадает с тем, что описывает и исследует естествознание, использующее всегда ограниченные — исторически и культурно обусловленные — ресурсы и способы ее описания.

Представление об а-культурной *природе как таковой* в повседневной жизни человека, конечно, никогда не востребуется. Однако в отношении к рассматриваемой нами проблеме сознания данное представление может оказаться весьма полезным: оно означает, что понятие *сознания как такового* должно иметь статус не *биологического*, но именно *а-культурного* модуса сознания. Для нас это уточнение является важным, поскольку благодаря ему становится понятным разговор об **инкультурации** сознания на его вторичном уровне, на уровне сознания-как-рефлексии.

На наш взгляд, многие места в «Символе и сознании» представляются читателю трудными для понимания именно потому, что авторы «метафизических рассуждений о сознании, символике и языке» не уделили должного внимания тому, что *сознанием как таковым* не является. Речь идет об инкультурированном модусе сознания-как-рефлексии, который противостоит а-культурному модусу *сознания как таковому*, и — соответственно — о культуре, противостоящей а-культурной *природе как таковой*. Между тем, согласно указанной ими же методологии, разговор о том, что *сознанием как таковым* не является, представляет собой способ поговорить о «состоянии сознания как такового». «Мы назовем состоянием сознания и то, — писали Мамардашвили и Пятигорский, — что в принципе ранее считалось не имеющим вообще отношения к сознанию. Это — тоже состояние сознания. Какие-то вещи называются «неметаллами» — это относится к свойствам металлов. И мы здесь также говорим о сознании в связи с тем, что им не является»⁷.

Предлагаемое Мамардашвили и Пятигорским размышление о том, что сознанием *не* является (в качестве способа помыслить само сознание) представляет собой хорошее пояснение возможности нашего размышления об а-культурной природе, и, соответственно, об а-культурном модусе *сознания как такового*, в связи с более привычным для нас (в культуре) сознанием-как-рефлексией. Наличие такой возможности, в свою очередь, оказывается принципиально важным подтверждением изначального единства двух модусов (двух «лиц») сознания.

Мир, в котором уже давно проживают свои жизни люди, есть мир культуры, в рамках которой даже *нетронутая* (культурой) *природа* оказывается *инкультурированной*: даже эта природа видится и понимается человеком *изнутри* культуры. Постулируемая здесь нами ее *инаковость* подобна *инаковости* «левого» и «правого»: полнота смысла одного предполагает какую-то реальность другого, чем и объясняется сам феномен *присутствия того, что отсутствует*. Но когда Мамардашвили и Пятигорский пытаются сказать — на своем языке — о различии между *сознанием как таковым*, с одной стороны, и инкультурированным модусом сознания, который они именуют «рефлексивной процедурой самосознания», с другой, такое различие — ввиду отсутствия у них указанного «оператора» *культура/а-культура* — оказывается недостаточным и нечетким.

Рождение морального сознания: психоаналитические данные. Различение двух модусов сознания — которое мы только что *аналитически* провели — представляет определенную трудность именно потому, что «на практике» сознание одновременно работает обеими своими «сторонами», являя собой, таким образом, целостность. В этом плане и «руссоистские» ссылки этических нативистов на *врожденные* моральные *чувства* (на наш взгляд, они апеллируют исключительно к а-культурному модусу сознания), и попытка представителей традиционной этики основать мораль на инкультурированном сознании-как-рефлексии, — и то, и другое страдает неполнотой, впадая в «односторонность». Одной констатации этого для нас, однако, недостаточно. Не хватает главного: понимания механизма рождения единого в своей целостности морального сознания. Для обретения этого понимания науке, конечно, предстоит сделать еще очень многое. В данной статье мы предлагаем лишь попытку некоторого *уточнения* постановки самой проблемы рождения (морального) сознания.

Для начала — в подтверждение правильности выбранного нами пути — можно сослаться на следующее обстоятельство: сформулированный нами выше тезис «а-культурный модус сознания *отсутствующе присутствует* в его инкультурированном модусе» мы можем обнаружить у мно-

гих мыслителей, так или иначе занимавшихся проблемой сознания. При этом необходимо учесть, однако, что принятие этого тезиса — в нашей его наиболее общей формулировке — может быть существенно затруднено разницей в используемых разными исследователями словарях.

Так, на языке психоанализа наш тезис звучит следующим образом: бессознательное, *присутствующее отсутствующее* в сознании, есть *вытесненное* из культуры сознание. Здесь необходимы некоторые пояснения, призванные исключить неверное понимание самого *вытеснения*.

Дело в том, что, говоря о *вытеснении*, Фрейд различал *первовытеснение*, *собственно вытесненное* и *возврат вытесненного*⁸. В своем научном комментарии к фрейдовскому анализу известного «случая председателя Шребера» В.А. Мазин пишет: «*Первовытеснение* не может являть собой вытеснение в собственном смысле слова, поскольку забвению подлежит то, что никогда не было осознано. Именно с перво-вытесненного как невоспоминаемого конституируется бессознательное. *Собственно вытесненное* — удаление от осознания того, что уже было достоянием сознания. <...> Фрейд говорит о вытесненных представлениях; Лакан — о вытеснении означающего из означающей цепи. Собственно вытесненное структурировано подобно метафоре и всегда предполагает возврат. Именно по этой причине Лакан говорит: вытеснение и возврат вытесненного — одно и то же. И все же, возвращается не то же самое, а *другое, отчужденное, жуткое* [*unheimlich*]⁹».

Мы утверждаем, что перед нами — схема рождения сознания. Попробуем это доказать в нашем комментарии к размышлениям уже цитированного нами исследователя истории и философии психоанализа В.А. Мазина, который в своей статье, посвященной книге Й. Брейера и З. Фрейда «Исследования истерии», пишет: «В регрессии к архе-травматическим эпизодам истерии Фрейд доходит до той ранней ступени психо-сексуального развития, когда виртуальная, будущая травма *случается прежде, чем дитя обрело способность говорить*, прежде чем, скажет Лакан, оно погрузилось в символическое пространство; именно по этой причине архе-травма не интегрирована в пространство речи, а

запечатлена в бессознательном как предметное представление. Эта архе-травма телесна в том смысле, что она асимволична» (курсив мой. — П.П.)¹⁰.

Заметим, что «архе-травма асимволична» лишь в привычном для нас *инкультурированном* смысле слова «символ». Но символ — так же, как и сознание — имеет и свой а-культурный модус. Именно в этом модусе рассматривают его, например, Мамардашвили и Пятигорский, когда говорят о символах *сознания как такового*. Из их описания становится ясно, что а-культурный модус *сознания как такового* асимволичен. Это является следствием того, что символ и символизируемое в нем — в а-культурном модусе *сознания как такового* — изначально неразличимы: символ символизирует / обозначает сам себя.

Примером бытования а-символичного (в культурном смысле слова «символ») модуса *сознания как такового* (хотя, конечно, тоже уже «затронутого» культурой) может служить детство человека. Когда *нечто* подлинно новое, небывалое и неожиданное впервые случается с ним — а это, естественно, чаще всего происходит именно в детстве — это *нечто*, как правило — в тот момент, когда оно *случается* — культурно не рефлексруется. Понятно, что в наиболее «чистом» своем виде это отсутствие рефлексии при наличии (а-культурного модуса) сознания бывает опять-таки в детстве, — особенно до той поры, как «дитя обрело способность говорить».

Психоанализ говорит нам, что все сколько-нибудь серьезные, труднонаходимые и, соответственно, трудноизлечимые психические травмы были нанесены человеку еще в детстве. Эти травмы (как, впрочем, и более поздние психические травмы взрослого человека) изначально «случаются» на а-культурном, до-рефлексивном уровне *сознания как такового*. Данный уровень «забывается» вместе с детством человека до его трех- или даже пятилетнего возраста. Мы пишем «забывается» в кавычках, поскольку забвение собственного детства до определенного возраста (который у разных людей может быть разным) не означает автоматического забвения «вместе с детством» тех травм, которые были нанесены детской психике. Забвение детства до опре-

деленного возраста говорит всего лишь о том, что до этого возраста а-культурный модус *сознания как такового* — в общем и целом — не проходил «дублирования» (выражение Мамардашвили и Пятигорского) его собственным инкультурированным модусом сознания-как-рефлексии. Детские травмы, когда-то «зарегистрированные» на а-культурном уровне *сознания как такового* никуда не деваются: они и есть *первовытеснение*, вытесненное-до-его-вытеснения-из-культуры. Они проходят свое «дублирование» на инкультурированном уровне сознания-как-рефлексии уже во взрослом состоянии человека (ничто, таким образом, «не проходит даром»).

Итак, «забытые» детские травмы в своем неузнанном виде (поскольку *узнать* мы можем только то, что уже *знали*, а детские травмы до трехлетнего возраста мы никогда не *знали в культуре*) возникают в сознании. Именно поэтому сознание (конечно, сознание в целом, не различаемое по своим модусам) представляется как то, что несет боль: как то, с чем нужно бороться (тема «борьбы с сознанием» — важный мотив книги Мамардашвили и Пятигорского). На языке психоанализа эту борьбу можно понять, как активирование *защиты* в виде *вытеснения*. Сознание-как-рефлексия (сознание травмы) *вытесняется* из культуры (*собственно вытесненное*), чтобы потом опять вернуться в нее (*возврат вытесненного*). Принимая эту *аналитику* как необходимую часть нашего понимания сознания, нам представляется необходимым дополнить ее процедурой *синтеза*: мы полагаем, что *единое* в своей целостности сознание просто меняет свой модус. Модус сознания-как-рефлексии переходит в его же а-культурный модус *сознания как такового*, который снова переходит в модус *нового* сознания-как-рефлексии и т.д. Важно отметить, что смену модусов нужно представлять себе не как возникновение каждый раз некоего *нового, другого* сознания, но как необратимые перемены, которые случаются *с одним и тем же* сознанием. Когда это *единое* сознание переходит в своей работе с инкультурированного уровня сознания-как-рефлексии на а-культурный уровень *сознания как такового*, на языке психоанализа это означает, что *вытесненное* попадает в область *бессознательного*, где оно —

вытесненное — не лежит «мертвым грузом». Оно преобразуется «до неузнаваемости»: возвращаясь, оно видится уже *другим, отчужденным, даже жутким*.

Из обыденной жизни сознания каждого из нас понятно, что сознание действительно возникает сначала как некое неопределенное (в культуре) а-культурное *чувство*. Мы можем прекрасно *чувствовать* на уровне модуса *сознания как такового* не только то, что в будущем мы назовем моральными запретами (существующими пока «на уровне тела»), но и вообще все а-культурные символы, *изначально единые* (а не просто — как это будет потом, в культуре — *тождественные*) с тем, что они символизируют. Это — символы, вроде боли или «того, что происходит с детьми, когда они видят красные объекты»: *больно, красно, щекотно, приятно* и т.д. Иными словами, это — символы, которые еще не от-рефлексированы в культуре, т.е. еще не «расщеплены» в ней/ею на символ и символизируемое. Рефлексивное понимание символов *сознания как такового* (означающее их расщепление *в культуре* на символ и символизируемое) одновременно означает возникновение той или иной их культурной интерпретации.

Благодаря идентификации а-культурного модуса *сознания как такового* в качестве *первовытеснения*, становится видно, что травма *сознания как такового* (будущая травма культуры) случается до ее становления в культуре в качестве таковой (следствие возникает до причины). В целом же можно сказать, что а-культурный модус *сознания как такового* случается до инкультурированного сознания-как-рефлексии. Иначе говоря, *сознание как таковое* непосредственно — *без посредства* культуры — *отсутствует* в культуре.

Выше мы описали это состояние как *присутствующее отсутствие* а-культурного модуса сознания в инкультурированном. Теперь нам важно отметить, что инкультурированный модус сознания-как-рефлексии сам может рассматриваться как некая *потребность*, существующая в *едином* сознании на его а-культурном уровне. Можно сказать, что а-культурному модусу сознания *не хватает* его выражения и экспликации в культуре. Речь идет о *нехватке* на уровне инкультурированного модуса (со)знания того (со)знания,

которое *всегда заранее есть* на уровне а-культурного модуса (со)знания.

Это значит, что изначальную *целостность* а-культурного *сознания как такового* мы тоже вправе понимать как *символ*. Стремясь — путем своей инкультурации — к такой *тотальной целостности*, которая превышает его собственные а-культурные пределы, изначальный *целостный символ* а-культурного *сознания как такового* обретает в культуре ее — эту, искомую им, *тотальную целостность* — но лишь на один миг «вспышки» совпавшего в своих модусах сознания. *Единство* сознания, иначе говоря, лишь кратковременно «вспыхивает» во время *переноса* друг на друга двух его модусов. Любая метафора — *перенос* одного на другое — означает возникновение определенного *единства*.

Выше мы отмечали, что сознание — в своем модусе сознания-как-рефлексии — *вытесняется* из культуры, переходя, соответственно, в свой а-культурный модус для того, чтобы потом снова вернуться в культуру. Однако ре-инкультурируется оно уже именно как *другое, отчужденное, жуткое* а-культурное *сознание как таковое*, которое снова «дублируется» сознанием-как-рефлексией и т.д. Именно так мы понимаем *идеализацию* (включая *идеализацию моральную*): как возвращение в культуру *вытесненного* из нее сознания-как-рефлексии, прошедшего через модус своего отчуждения от культуры.

Сознание, переходя из модуса сознания-как-рефлексии в а-культурный модус *сознания как такового*, становится *другим, чужим, жутким* в том смысле, в каком бывает «жутким» все «чужое». Но «отчужденное» сознание-как-рефлексия может вернуться одновременно и как *прекрасное, идеальное*. Можно сказать, что любая *идеализация* представляет собой культуру, отчужденную от самой себя путем ее прохождения через а-культурный модус *сознания как такового*. Разговор о таком «оборачивании» культуры через а-культуру — еще один способ выразить *двойственность единого* сознания. С учетом этой *двойственности* становится понятно, что *идеал* есть именно то, что *отсутствуя, тем не менее, присутствует* в культуре. В конечном итоге, в случае любых *идеалов* (включая *моральные*) речь всегда идет о та-

ком *присутствующем отсутствии* а-культуры в культуре. Кратко сказанное можно выразить так: *Безусловное* а-культурное сознание как таковое и есть *Идеал*, когда это *Безусловное* — то есть не обусловленное культурой — эксплицируется сознанием-как-рефлексией в культуре.

Из сказанного выше ясно, что, проходя каждый раз через модус *сознания как такового*, сознание-как-рефлексия возрастает в степени: рефлексия рефлексии... > рефлексияⁿ⁺¹. Становится понятно, таким образом, что *единое* сознание действительно лишь *меняет свой модус*: о прохождении какой-либо принципиальной *границы* внутри самого сознания речь не идет. Это положение можно подкрепить ссылкой на мысль Ж. Лакана. Он говорил, что возникновение в *реальном дискурсе* (в культуре) образований бессознательного не нуждается ни в каком пересечении границы. *Реальный дискурс* и *образования бессознательного* постоянно выступают подобно лицевой и обратной стороны ленты Мёбиуса: разрыв, произведенный *инкультурированным толкованием* (сознанием-как-рефлексией), ведет к появлению *а-культурного бессознательного* (*сознания как такового*) в качестве *оборотной стороны* ленты и т.д.

В.П. Зинченко, определявший себя как «представителя и поборника деятельностного подхода» в психологии¹¹, тонко замечает: «Понятие деятельности успешно используется для объяснения той или иной реальности лишь до тех пор, пока она сама не становится тем, что должно быть исследовано»¹². Стоит, иными словами, задаться вопросом: «А что такое *то*, с помощью чего мы проводим исследование?», как исследование останавливается. В принятой нами терминологии это означает, что сознание-как-рефлексия протекает гладко лишь до тех пор, пока оно не задается вопросом о его — сознании-как-рефлексии — «корнях», о его «оборотной стороне»: об а-культурном модусе сознания. *Эта вопросительность (нехватка) присутствует в модусе сознания-как-рефлексии постоянно в виде отсутствующего присутствия в нем а-культурного модуса этого же единого сознания*. Попытка рефлексивного самосознания *сознания как такового* неизбежно заканчивается, таким образом, возвращением сознания в его а-культурный модус.

* * *

С занятой нами позиции «над схваткой» — с позиции понимания *двойственной* природы сознания — спор традиционных этиков и этических нативистов вполне может оказаться — мы заявили об этом с самого начала — бесперспективным. Особая точка зрения моральных реалистов, указывающих на существование *моральных* фактов, которые мы понимаем психоаналитически — как *первовытеснение*, кажется нам гораздо более интересной.

Когда *моральные* факты случаются, например, в детстве человека, они могут не сознаваться (в культуре) точно так же, как сон — во время самого сна — может не сознаваться сновидцем в качестве такового. Мы говорим, «могут не осознаваться», поскольку понимаем, что положение дел часто бывает более сложным: тот или иной *моральный* факт (моральный запрет, моральная травма и т.д.) может быть все же осознан в культуре в таком, например, его смутном («детском») виде как «случилось-нечто-необычное». Однако и в этом случае в культуре все же нет *ясного* осознания этого факта в качестве морального, а главное, смутное сознание «случилось-нечто-необычное» тут же из нее *вытесняется*.

Это говорит о том, что позиции Абсолютной моральной истины, с которой были бы видны все истины — и а-культурные, и истины культуры — не существует. Культурные моральные истины «делаются» в культуре(-ой), а то, что можно назвать «истинами а-культурных фактов», лежит за пределами культуры, причем эти два вида истин могут соответствовать (или не соответствовать) друг другу, но совсем не являются изначально *единой* (моральной) истиной.

В разных культурах один и тот же *моральный* факт а-культурного *сознания как такового* (например, факт *чувства* чего-то *неправильного*) может быть проинтерпретирован по-разному. Фараону, например, было бы *безнравственно* (*неправильно*) жениться не на своей родной сестре, а на женщине, не состоящей с ним в близком кровном родстве. *Природа как таковая* предоставляет нам лишь некие а-культурные «метки», которые мы можем интерпретировать в разных (иногда прямо противоположных) культурных смыслах.

Примечания

- ¹ Первое издание: *Wilson E.O. Sociobiology: The New Synthesis.* – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975. Один из самых известных афоризмов Уилсона: «Гены держат культуру на поводке».
- ² Интересно отметить в связи с этим, что воззрения этических натуралистов оказываются неожиданно близки философии Ж.-Ж. Руссо, с ее условным *motto*: «Человек является нравственным существом по самой его природе».
- ³ См.: *Ruse M. Taking Darwin Seriously.* – Oxford: Blackwell, 1986.
- ⁴ *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. – М., 1997. – С. 32.
- ⁵ Там же. – С. 153.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Там же. – С. 60.
- ⁸ Подробный анализ механизма *вытеснения* см.: *Фрейд З.* Психоналитические заметки об одном случае паранойи (*dementia paranoïdes*), описанном в автобиографии (1911) // *Фрейд З.* Собр. соч. В 26 тт.: Т. 3. Одержимость дьяволом. Паранойя. – СПб., 2006. – С. 71 – 146.
- ⁹ *Фрейд З.* Психоналитические заметки об одном случае паранойи (*dementia paranoïdes*), описанном в автобиографии (1911). Примечания редакции // *Фрейд З.* Указ. соч. – С. 23 – 239.
- ¹⁰ *Мазин В.* Рождение психоанализа в переводе // *Фрейд З.* Указ. соч. Т. 1; *Фрейд З., Брейер Й.* Исследования истерии. – СПб., 2005. – С. 397 – 398.
- ¹¹ *Зинченко В.П.* Установка и деятельность: нужна ли парадигма? // Бессознательное. Природа, функции, методы исследования. – В 4 тт.: Т.1. Развитие идеи. – Тбилиси, 1978. – С. 134.
- ¹² Там же.