

НАСЛЕДИЕ АВИЦЕННЫ: ЛИЧНОСТНАЯ (ПСИХОФИЗИЧЕСКАЯ) МОДЕЛЬ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА КАК ОСНОВНАЯ ВРАЧЕБНАЯ МЕТАФОРА

Кутлумуратов Атабек Бекчанович;

e-mail: atabekb@yahoo.com; phone: +998-94-6513710; +998-94-1121896.

Резюме

В трактате дано описание *общей (психофизической) модели индивидуальной человеческой природы* (физической природы человека). Подчеркнуто, что психофизическая проблема в рамках медицины недвусмысленно была решена в пользу психофизического взаимодействия еще, по крайней мере, в 5-ом столетии до н.э. Отмечено, что тайный (неопределенный) аспект психофизически единой природы человека должна интерпретироваться как сфера актов восприятия и выбора вариантов единения природы человека с природой Внешнего Мира. С тайным аспектом человеческой природы предположительно связаны апофатические традиции теософии и философии и необходимость базировать индивидуальную и коллективную человеческую жизнь на различных системах веры. Онтологически можно указать на четыре главных области человеческой природы. Область “**D**” (это - область телесности, через которую действительность вторгается в единичную природу каждого человека), и область действительности “**A**” (область, где рождаются импульсы “**Ego**”, “**I**”). Эти бытийные области непосредственно примыкают друг к другу как дополняющие друг друга внутренние аспекты действительности - *непрерывного* мира Парменида. “**C**” области - область сознания, или область несомненных фактов, воспринимаемых сознанием как аспекты внутренней определенности Парменидовой действительности. Области “**A**” и “**C**” вместе составляют внутренний мир человека, или область “**B**”. За пределами структурной определенности области “**C**” остается *непрерывное* единство (следовательно - *органическое*), *неявно* включающее области “**A**” и “**D**”. Физическая человеческая натура составлена как комплекс неопределенностей и определенностей областей “**A**”, “**D**” и “**C**”. Эту фундаментальную психофизическую структуру действительности можно рассматривать как главную метафору, которую врачи не совсем явно используют с древних времен в качестве понятия «индивидуальной человеческой природы». Явный вид ему придал Авиценна.

The treatise №2 from series “About ontological and epistemological grounds of modern medicine and physiology”

AVICENNA’S HERITAGE: PHSYCHOPHYSICAL NATURE OF PERSON, OR THE PHYSICIAN’S MAIN METAPHOR

Atabek B. Kutlumuratov; phone: +998-94-6513710; +998-94-1121896.

In the treatise is described *the general (psychophysical) model of individual human nature* (of the physical nature of the person). It is underlined that the psychophysical problem in medicine was solved in favor of psychophysical interaction in 5 century B.C. at least. It is emphasized that undercover (uncertain) aspect of person’s psycho-physical nature can be interpreted as the sphere of perception and selection of variants of unification of person's nature with nature of External World. With the undercover aspect of human nature, probably, apothatic traditions of theosophy and philosophy and the requirement of a person to base the individual and collective life on various systems of belief are connected. Ontologically we can point out to four main areas of human nature. Area “**D**” (it is the corporality area, and from here the reality invades the unit nature of person) and “**A**” area (it is the area where impulses of “**I**”, or “**Ego**”, are born) of reality are connected as two internal aspects *of continuous* world of Parmenide. Area “**C**” is area of consciousness, or area of certainties which is perceived by consciousness as internal certainty of Parmenidean Reality. Areas “**A**” and “**C**” together constitute the subjective world and we can mean it as unified area of Being an individual, or area of “**B**”. Areas “**A**” and “**C**” together constitute the subjective world and we can mean it as unified area of Being, area of “**B**”. Outside of this structural definiteness remains the *continuous* (hence - *organic*) unity, which is including areas “**A**” and “**D**”. Physical human nature is constituted as complex of uncertainties and certainties of areas “**A**”, “**D**” and “**C**”. This fundamental psychophysical structure is the

main metaphor which doctors not absolutely obviously use since ancient times as concept of "individual human nature». This concept has been obviously developed Avicenna.

Трактат №6 из цикла “Об онтологических и эпистемологических основаниях современной медицины и физиологии”

НАСЛЕДИЕ АВИЦЕННЫ: ЛИЧНОСТНАЯ (ПСИХОФИЗИЧЕСКАЯ) МОДЕЛЬ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА КАК ОСНОВНАЯ ВРАЧЕБНАЯ МЕТАФОРА

Кутлумуратов Атабек Бекчанович; e-mail: atabekb@yahoo.com; phone: +998-94-6513710; +998-94-1121896.

AVICENNA’S HERITAGE: PHSYCHOPHYSICAL NATURE OF PERSON, OR THE PHYSICIAN’S MAIN METAPHOR

Atabek B. Kutlumuratov

e-mail: atabekb@yahoo.com; phone: +998-94-6513710; +998-94-1121896.

I. ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Прежде чем перейти к главному предмету данного трактата, попробуем вкратце обобщить то, что было сказано в предыдущих пяти трактатах данного цикла.

В основе сознания лежит дологическое восприятия вещей, то есть интуиция, непосредственно воспринимающее сознающим умом тот самый порядок вещей, из которых затем наш ум конституирует пред оком сознания предмет осмысления. Мысля, ум наполняет то, что ранее было им непосредственно воспринято, тем или иным смыслом, продолжая в то же время воспринимать текущий порядок вещей в мире. Логическое мышление лишь достраивает наши интуиции. В этой связке интуиции и логического осмысления вещей сама природа сознающей инстанции сохраняет и свое бытие, и бытие воспринимаемого порядка вещей как сосуществующие в мире дополняющие друг друга бытийные сущности. Истина же рождается в тот момент, когда это дополнение достигает максимума, когда сосуществование сознающего индивида и Остального мира достигает предела, в котором загоризонтное сущее и сущий в себе индивид, индивидуальное бытие в мире, сливаются в полном единении. Тогда, в полном соответствии с положением Парменида «Мыслить и быть – одно и то же», мир-как-таковой становится Целостным миром, центром которого становится текущее индивидуальное бытие. Как бы ни менялась в ходе исторического становления природа, эволюции, природа любого индивида, она, эта природа, всегда конституируется внутри Парменидова сплошного Всеединого бытия *при участии самого индивида* - на основе локального способа текущего единения единичной природы с Остальным миром, что и составляет суть *актов самореференции*. Этот естественный способ единения-конституирования единичных вещей, индивидов, и контролируется тем, что мы, по

¹ Ранее опубликованные в **viXra.org** пять основных трактатов данного цикла: **№1** - <http://viXra.org/abs/1604.0206.v1-3.>; **№2** - <http://viXra.org/abs/2001.0576.v1>; **№3** - <http://viXra.org/abs/2106.0012v1>; **№4** - <http://viXra.org/abs/2203.0133v1>; **№5** - <http://viXra.org/abs/2401.0129v1>. К двум последним из них есть дополняющие их трактаты: - к трактату №4 - <http://viXra.org/abs/2109.0075v2>, к трактату №5 - 1) <http://viXra.org/abs/2404.0042v1> и 2) <http://viXra.org/abs/2407.0013v2> (раздел I. “Индивидуация врачевания и комплексный контроль рака молочной железы”). Данный, шестой трактат этого цикла являет собой, главным образом, некое обобщение онтологической направленности того, что обсуждалось в этих пяти трактатах.

большому счету, и должны называть *сознанием*, о чем не следует забывать ни на секунду, проводя исследования в рамках отдельных когнитивных дисциплин.

Итак, акты сознания есть *внутреннее действие* индивидов в Парменидовом мире.

Отступление. Здесь уместно сказать о «Золотом правиле этики» как системе рационального мышления. Еще во времена Авесто было сказано, что человеку надлежит *«мыслить согласно Вере, молвить согласно Вере и делать согласно Вере»*. Мышление суть сложное внутреннее действие личности; структура внутреннего действия определяется соотношением интересов совместного существования (сосуществования) природы отдельной личности (сознающего себя и Остальной мир индивида) и природы общества (множества сосуществующих с ним личностей). Мысль как сложное внутреннее действие, как минимум, включает ...

избирательное восприятие определенностей (следовательно – уже не пассивное, а активное отношение к тому, что воспринимается, то есть означает активный выбор *определенного отношения избирательности*), что кладется в основу их *онтологической классификации*;

избирательное побуждение к желанию достигать определенной цели из числа потенциально возможных целей;

побуждение к определенным актуальным действиям в мире на пути достижения цели;

желание регулировать свои актуальные действия с тем, чтобы наиболее полно достичь своих целей.

И т.д. и т.п. в ходе актуализации потенциально возможного в мире в актуально действительный (внутренний) Парменидов мир.ю

В основе заповедей лежит некое «Золотое правило» этики: «*Не делай в отношении других того, чего не желаешь, чтобы те делали тебе*». Поведения любого человека в обществе регулируется апофатическими актами - *запретами* на действия определенного рода. В основе любых действий лежат желания, влечения, страсти человека - *пассионарные состояния* определенного рода, побуждающие их к соответствующим действиям. Они становятся причиной социально значимого или асоциального поведения в обществе, то есть актов по отношению к другим людям. Желания, побуждения, страсти есть внутренние действия, следующие из восприятия Остального мира и ощущений. Желания следуют из восприятия, из ощущений, которые могут быть в той или иной степени приятными или неприятными, а могут быть и нейтральными в текущих обстоятельствах - не вызывать у человека отторжения или влечения, также следующих из предшествующих им желаний и побуждений – предшествующих внутренним действиям.

Суть воспитания заключается в привитии ребенку *правильному* (рациональному и одобряемому социумом) использованию запретов, заповедей, основываясь на «Золотом правиле этики», требующем от личности социально одобряемых действий по отношению к другим членам сообщества и самому себе, сообразно их *внутренним* действиям. Будучи внутренними действиями социума, они способствуют поддержанию органического единения (стабильности) социума и соответственно - максимизации органического (психофизического) здоровья его членов.

Логическое мышление направлено не столько на *выявление* некой абстрактной истины, сколько на *установление следствий* из принятых личностью и обществом заповедей - из принятия или неприятия определенной системы внутренне рецензированных побуждений, обоснованной в качествах социально значимой. Значимой в условиях существования сообщества определенной культуры.

В целом не существует законченного «Золотого правила», ибо оно не совсем точно выражает то, чем является всякое социальное одобрение: само одобрение зависит от определенности той конкретной культуры, в рамках которой воспитывается каждый конкретный человек. Всякое «Золотое правило» нуждается в регулировании более общими правилами социального поведения (назовем их «*Законами общечеловеческого поведения*»), выражающими отношение человека к представителям *других* культур. Лишь в том случае, если всякое Золотое правило толкуется в рамках неких традиций, которые можно назвать «*общечеловеческими ценностями*», оно может быть понято представителями всех культур. Таким образом, общечеловеческие ценности существуют постольку, поскольку существуют традиционные ценности каждой отдельной культуры. К сожалению в современном мире находятся и «борцы с общечеловеческими ценностями», якобы ратующие за *традиционализм*. На деле же они следуют эгоистическим побуждениям определенных социальных групп, сообществ и т.п., оправдывающих себя якобы

приверженностью традициям неких своих культур. Целое определяет свойства частей, считаясь с существованием частей в определенных отношениях, не считаясь - с другими. Любая форма фашизма базируется на подобных оправданиях.

Таким образом, истина с одной стороны имеет индуктивную природу: ее нельзя не собирать из сосуществующих сущностей: истина сложна. С другой стороны истина дедуктивна: она надстоит над частью, ей присуща связь с неопределенными, тайными, сплошными парменидовыми сущностями, оставляет последнее слово об истине за Парменидовым Бытием, Бытием-как-таковым. Поэтому об истине следует говорить как об апофатической сущности.

Наука с одной стороны не устанавливает истину на основании голосования ученых: те, если и голосуют, то только тогда, когда договариваются *что* и *как* познавать – об онтологии и эпистемологии касательно исследуемого объекта. Но при этом они всегда молчаливо допускают, что помимо того, о чем они предварительно договариваются, существует еще один молчаливый участник их обсуждения – сам объект, чья полнота природы неизменно включает Тайну, не входящую явно в онтологию и эпистемологию, но неизменно присутствующую рядом с ними. Поэтому, обсуждая истину, ученые как бы достигают онтологии и эпистемологии, с помощью коих познают объект, достигают тайной сущности мира, составляющую меру существования мира. Эта истина и позволяет им быть удовлетворенными или не удовлетворенными результатом текущего опыта единения человека с Остальным миром, имея в виду перспективы дальнейшего существования-сосуществования человека в Парменидовом мире. Она позволяет им достигать полноты существования человека в мире, конституируя Целостный мир, предполагающий человеческое существование в нем людей.

Это значит, что ученые сознают, что окончательный ответ остается за практикой – единственным критерием истины, которая лишь временно устанавливает границу текущему знанию, и что их выводы могут основываться лишь на фактах и на обоснованности их суждений о них в рамках текущей онтологии и эпистемологии. Ссылаясь на практическую природу истины, наука не просто оставляет место для Тайны Природы, но и как бы советуется с нею, ибо только считаясь с реальностью наука может продолжить свое развитие *вместе* с развитием природы познаваемых ею объектов и развитием природы самого познающего человека. Мир есть всеединство, и как всеединство он полон в своей всеединой природе, следовательно, мир-как-таковой развивается лишь внутренне, *все в нем течет, все в нем меняется*. Но говорить как о развитии бытийного всеединства как такового нет смысла. Ни в одной из наук это не очевидно в той мере, в какой оно очевидно в клинической медицине (быть может, именно поэтому древние мыслители были часто и выдающимися врачами своих эпох?). Неслучайно в «Корпус Гиппократов» включена некая «переписка» между Демокритом и Гиппократом, где мыслитель из Абдер прямо заявляет, что медицина – сестра философии, а Гален прямо утверждал, что «лучший врач еще и философ».²

Мы можем судить о том, что и как меняется внутри природы каждого человека, и что меняется вне его природы, но только в этом смысле можем говорить о развитии его природы как целого и природы Остального мира. И как только мы начинаем судить о развитии природы отдельного человека именно как целого, выясняется, что мы вынуждены рассматривать его природу как часть целостного бытия, включающего и его единичную природу, и природу Остального мира. В этой целостной природе мы, вообще говоря, не допускаем существования пустот-как-таковых, следуя, вольно или невольно, завету Парменида, согласно которому *есть лишь Бытие, Небытия нет*. И если мы и *допускаем* такой разрыв, то только *условно*, только *соглашаясь* между собой, только потому, что готовы на время согласиться с этой условностью. Мы всегда помним об этой условности, и готовы возразить всякий раз, когда кто-либо, неявно переступая через эту условность, допускает

² Гиппократ. 1944, Сочинения. Т.3, Письмо 23; Гален, Клавдий., 2014.

переход на другую, заранее не объявленную, условность. Мы можем возразить именно против такого *произвола*, но не против самой возможности нового допущения. Мы должны помнить, что всякое новое допущение означает переход на новые онтологические и эпистемологические основания познания объекта. В моменты такого перехода единственный участник нашей дискуссии, который в ходе самой дискуссии молчал – Тайный аспект познаваемого объекта – подает голос. Зато когда обсуждаемым объектом познания является здоровье человека, то выясняется, что между всеми участниками такого обсуждения, то есть врачами, существует давнее соглашение – следовать интересам здоровья каждого пациента. Соглашение, выраженное, в частности, в «Клятве» Гиппократов. Цех профессиональных врачей издавна опирается в своей деятельности на этот знаменитый трактат из «Корпуса Гиппократов». Главное, что утверждает этот трактат (правда, не очень явно) заключается в обязанности каждого врача помнить в своей деятельности о неявном присутствии природы здоровья каждого врачующего пациента в клинических консилиумах. Лечащий врач и его опытные и компетентные коллеги, дискутируя вопросы врачевания каждого пациента, обязаны считаться в первую очередь его природой. И речь тут не просто о согласии или несогласии пациента с решением их консилиума, а в понимании им сути этого решения и степени его соответствия тому, чем реально могут ему помочь врачи.

Всякое познание любого объекта требует от познающего способности уподобляться познаваемому объекту, способности перейти в координаты его существования. Говоря обыденным языком, познание объекта требует некоторого сочувствия объекту. Врачебное познание в этом смысле предельно основано на сочувствии объекту познания – текущему состоянию здоровья пациента, к чему и сводится врачебная диагностика. В прочих практических науках речь идет об интересах потребителя, в соответствии с которыми эти науки познают интересующие их объекты. В них существование объектов познания не имеет прямого отношения к интересам существования потребителя знания. В медицине же потребитель и объект выступают в одном лице, и отделить объект познания от интересов существования объекта нет возможности.

Сочувствуя познаваемому объекту, познающая инстанция как бы уподобляет свою текущую природу текущей природе именно этого, единичного познаваемого объекта, и тем самым непосредственно достигает его природы в той мере, в какой стремится познать объект. При этом сплошное бытие между первым и вторым как бы восстанавливается до той полноты, при которой бытие познающего субъекта готово сосуществовать с бытием познаваемого объекта, части того Остального мира, с которым тотально сосуществует познающий субъект. Эту полноту мы и называем знанием, или моделью познаваемого объекта, входящей в модель Окрестного мира, через который субъект как бы строит отношения единения с Остальным миром. Эта модель и представляет собой внутреннее уподобление природе познаваемого объекта. Весь Окрестный мир формируется благодаря способности субъектов к уподоблению своей внутренней природы объектам доступного познанию Остального мира, чем и является Окрестный мир. Любое единичное бытие внутри мира являет себя субъектом, поскольку так или иначе оно ориентируется внутри парменидова мира, и тем самым тотально («сплошным образом») сосуществует с Остальным миром, конституируя с ним Целостное бытие, предполагающее существование субъекта в мире. Субъект является центростоящей сущностью в *его* Целостном мире.

Врач стремится сочувствовать каждому пациенту в тех пределах, в каких от этого может реально зависеть его здоровье, жизнеспособность. То есть способность врача сочувствовать соответствует его способности реально помочь пациенту, не более того. И об этом идет речь в ходе консилиума по поводу каждого клинического случая: насколько врачи способны оказать пациенту профессиональную помощь.

Одной из основных посылок первой книги («Физическое тело человека: непрочитанные лекции о полноте человеческой природы») является постановка вопроса о том, чего не

хватает в мышлении эволюционистов после Дарвина. Дарвин, похоже, не был столь категоричен, как поздние эволюционисты, относительно своей теории эволюции на основе естественной селекции: он все же считался с учением Ламарка, чем те не были обременены, имея в распоряжении его учение. Для него это был результат *его* труда, и ему были хорошо знакомы сомнения, коими сопровождали его труд. Скорее, он ощущал, что эволюционной теории е предстоит с этими сомнениями справиться, что их еще нужно сформулировать в виде задач, которые следует в будущем решить. Ставить задачи лучше всего, оставаясь в тесном контакте с объектом, ставшим поводом для сомнений, когда не можешь еще отделить себя от всего, что предшествовало ее постановке. Возможно, поэтому Дарвин сознавал, в частности, необходимость развивать теорию эволюции именно человека, его занимала эволюционная природа эмоций и гипотеза Пангенезиса, которая изначально предполагает ламарковский органицизм. В основе последнего лежит осознание того, что всякое единичное бытие непосредственно соседствует с Остальным миром в рамках сплошного Парменидова Всеединства, детерминирующего природу единичности: «целое суть причина части». Это Всеединство и подразумевается в описываемой далее модели личности, основанной на принципе системной определенности единичного бытия и непосредственной связи этой определенности с неопределенностью Остального мира. Определенность выступает в феноменологии сознания, которую можно выделить в отдельную область бытия, обозначив ее знаком «С». Области, откуда *исходят* акты сознания и рождаются чувственные феномены, можно соответственно обозначить как области неопределенностей «А» и «D». Локальная область «А»-неопределенности как бы *загоризонтно*, феноменологически *потусторонне*, непосредственно примыкает к Остальному миру, а область «D»-неопределенности феноменологически *посюсторонне* (сознание может видеть их истоки), то есть опосредованно (через область «С») примыкает к «А»-области. Акты сознания и созерцаемые им феномены как бы подвергают Парменидов мир фундаментальной дихотомии «Я»-«НеЯ».

В этом трактате мы будем иметь в виду представление об эволюции на основе *развития* закономерностей (определенностей) и концепцию эволюцию на основе естественной селекции (определенностей). При этом мы как бы молчаливо подразумеваем вторую (концепцию эволюцию на основе естественного отбора) в качестве идеи развития закономерностей их квантованием в ходе естественного отбора – селекции, локально осуществляемой Остальным миром. Это подразумевание будет ощущаться только в том, что мы будем использовать такие понятия как «Парменидов мир», «Остальной мир», «Окрестный мир» и «Единичное бытие» (или «Индивидуальное бытие», «Индивид»). Именно это единение двух аспектов эволюции – случайности и закономерности - мы можем наблюдать воочию, когда исследуем развитие природы живого индивида, в ходе чего трудно заметить какие-то противостояния между ламаркизмом и дарвинизмом. Мы будем полагать, что идея естественной селекции в сознании Дарвина вычленилась, выпадала из идей ламаркизм, но не противостоял, да и не мог еще противопоставлять себя идеям Ламарка.

Если теперь непосредственно всмотреться в историю медицины, то в ней после Гиппократ- и Галена, и особенно – Авиценны, не было сколь-нибудь заметного противопоставления случайного закономерному, что было свойственно дарвинистам. Биологи-эволюционисты 20-го века и вовсе привыкли мыслить как классические атомисты, пренебрегавшие *внутренним, органическим* единством индивидуальной природы, *сплошным* единством природы индивида. Именно по этой причине они мыслят индивида отдельно от Остального мира, и поэтому в их понятии смерть индивида выглядит как трагедия. Когда же они мыслят статистически, в терминах случайности, то смерть индивида выглядит не более чем статистический вариант. 19 век научил биологов и физиков мыслить статистически, но научил мыслить индивидуациями, в ходе чего только и может быть познана природа каждого конкретного индивидуального бытия. Физики и биологи неявно отделяют органическую природу от природы системно-структурной, в результате чего та как бы повисает в некой Абсолютной пустоте древних классических атомистов, Небытии

Парменида. Фактически атомисты подразумевали *не Сущее* в качестве Бытия. Парменид же это отрицал принципиально, утверждая, что ЕСТЬ Бытие, Небытия же – нет, что его и помыслить невозможно. Любая структура представлялась классическим атомистам как существующая, в конечном счете, в некоей Абсолютной пустоте. Парменид же принципиально отвергал это допущение еще 25 веков назад.

В науке врачевания классический атомизм, введший в научный оборот идею об *атомах, движущихся в пустоте*, изначально был неприемлем. Это представлялось очевидным во времена Гиппократов, учившего об истинном смещении природных начал, то есть о явлении, как раз и предполагавшем невозможность существования пустот. Следуя Пармениду, природу всякого индивида невозможно познавать иначе как Единичное сущее, непосредственно бытийствующее внутри природного Всеединства и непосредственно бытийно примыкающее к Остальному миру. Авиценна, как известно, принципиально не принимал атомизма. И вовсе неслучайно именно он задолго до Картезия поднял психофизическую проблему на ту должную высоту, которую та заслуживала, и особенно проявляла себя в рамках медицины как науки врачевания. Более того, он решал его однозначно в пользу физического взаимодействия, очевидно, полагая, что само существование медицины является опытным доказательством того, что иного решения быть и не может. Все его метафизические, логические суждения относительно бытия вещей явно или неявно протекают в русле основных метафизических идей Парменида.

Теоретическим идеалом профессиональной медицины с древних пор остается концепция “индивидуальной природы человека” Гиппократов, обретшая четкое анатомо-физиологическое звучание у Галена и представшая как концепция психофизически целостной, апофатически недвойственной, индивидуальной, анатомо-физиологически единой природы человека у Авиценны. Эти три титана медицины знаменуют своими учениями три основных этапа становления медицины, предшествовавших нынешней, биомедицинской, эпохе. Клод Бернар все еще оставался на позициях той медицины. Но теория гомеостаза Уолтера Кеннона стала развиваться почти исключительно в рамках биомедицинского (атомистического) толкования медицины, и она оказалась ведущей в современной официальной медицине.

Но философская подоплека медицины осталась в рамках представления о ней как практической науки по Авиценне - науки врачевания.³ Эта подоплека все еще целиком верна себе в рамках клинических практик, где добросовестным врачам все еще удастся обходиться проверенными методами клинического мышления, до них еще не добрались длинные руки биомедицины, за чьей спиной маячит мрачная тень Дельца от медицины.

Философию можно определить как науку об общих методах взаимодействия человеческого ума с познаваемой им же реальностью в целом. Ни одну вещь философ не познает, не проецируя свое познание на познание природы самого мира-как-такового и на природу самого познающего. В медицине похожая ситуация, и представив себе эту ситуацию, нельзя понять того определения, которое давали медицине Гиппократ, Гален и Авиценна. И ни в одной из других наук вы так не ощутите того, что познающий ум каждого человека не просто мыслит, а именно взаимодействует с Остальным миром, и взаимодействует по-особому, неповторимым образом, как это можно ощутить в рамках занятия философией и медициной. В медицине это взаимодействие несет в себе особый нюанс – с привкусом *сочувствия* индивидуальной природе каждого пациента. Философ изначально сам ставит себя в центре познаваемого им мироздания, и затем проецирует свою природу, свой разум на природу и разум других людей. Так поступает каждый человек, будучи личностью, к которому как к центру мироздания как бы сходятся все нити бытия. Врач вынужден к такому же проецированию в силу тотального присутствия в его профессиональном личностном бытии страждущего пациента: сочувствуя пациенту, врач

³ Ибн Сина. Канон врачебной науки, т.1, Ч.1. Отдел 1, §§. 1,2, 1981 - С.5-8.

непрерывно ставит себя на место пациента, в центр мироздания именно его, пациента. Мусульманский Восток выразил эту простую и очевидную аналогию узбекской поэтической метафорой, которую можно перевести следующим образом: "тот - врач, кто недуг пережил: его спроси об исцелении".

Физика в своем развитии лишь на рубеже девятнадцатого-двадцатого веков после Р.Х. подошла к парменидовой проблеме, когда она глубоко задумалась о природе электромагнитного и гравитационных полей и излучений. Идеал «Единой теории поля» Эйнштейна – это современный вариант идеи древних элеатов, главным образом - Парменида, о «сплошном бытии». В сплошном мире нет «зазоров небытия», «пустот», на что и намекает интуитивное понятие «поля», которое ввел в экспериментальную физику Фарадей и теоретически (математически) развил Максвелл. С появлением квантовых идей, введением образа электрона материя не исчезает, на что прямо указал и философствовавший в своем «Материализме и эмпириокритицизме» крупнейший политик 20-го века Владимир Ульянов-Ленин, видимо, успевший ознакомиться с трудами основателей квантовой механики за время пребывания в Европе.

Что касается медиков, то они, быть может, не всегда четко это сознавая, следовали идее элеатов, еще владевшей умами и в доалександрийскую эпоху Гиппократов, и в александрийскую эпоху Галена, и в мусульманском Востоке до и после Разеса и Авиценны. Европейские же физики, особенно - после «Математических начал натуральной философии» Ньютона, напротив, привыкли спекулировать (и часто все еще продолжают спекулировать) на корпускулярной теории мироздания - идеях классических атомистов, лишь изредка обращаясь к идеям элеатов, отвергавших классический атомизм, ссылаясь на апории Зеннона. Они охотно препарировали мир на начала, квантуют его в угоду так называемым «очевидным» данным опытных наблюдений. На этом факте квантования реальности и выросла философия позитивизма и неопозитивизма. Вторая неявно ссылается на акты квантования, «передоверяя» тем самым эти акты уже не философии, а математике, точнее - математической логике, тому специфическому языку, на котором говорит современная математика. Математическая логика построена на этой спекуляции идеи квантования, как, впрочем, и логика квантовой механики, хотя она ведет себя уже гораздо осмотрительнее, нежели в 19-м веке.

Вообще говоря, логика любой современной науки стремится обзавестись собственной философией – онтологией и эпистемологией.

Так, для врачебного мышления квантование выглядит, скорее, как психофизический акт, и иным попросту быть не может. Ибо мы называем психофизическим актом все те явления, за пределами чего остается действительная их причина: явление и *является* пред оком сознающего индивида в качестве следствия дихотомии, проводящей водораздел между тем, что существует, и тем, что не существует. Так каждый мыслящий индивид вводит феноменологическую определенность в собственное текущее бытие и бытие Остального мира.

Медицине пришлось осознать потребность в собственной философии раньше других наук, еще, по меньшей мере, во времена Гиппократов. Эти другие науки ныне принято называть «естественными» науками, или науками «эмпирическими», то есть опытными, в отличие от наук теоретических, умозрительных. Но без умозрения, вообще говоря, ни одна естественная наука не может обойтись. Без него не обходится и любая практическая наука, сосредоточенная на текущей природе единичных объектов, а не классах объектов, чем заняты естественные и теоретические науки. Без умозрения не обходится вообще любое сознание. Сознать – значит видеть (зреть) умом. Зреть в корень вещей – значит, усматривать их корни (как сказал бы Эмпедокл), или начала (как сказали бы Алкмеон и Гиппократ).

Авиценна следовал идее элеатов, также отвергая атомизм, как и Гален. До Галена элеатам следовал сам Гиппократ, «отец медицины». И к ним тяготел Алкмеон, для кого

число начал природы не было определенным, но было парным. Быть же двойным, парным, и быть двумя не одно и то же, иначе одно было бы многим.⁴ И этой логике до сих пор следуют врачи. Врачи привыкли мыслить органической идеей (чем, собственно говоря, и мыслили элеаты, отвергая существование «пустот», «зазоров небытия»), вовсе не чуждой философии, и они отнюдь не спешат от нее отказываться.

Мы еще не раз будем возвращаться к этой теме (о том, что природа индивида познаётся внутри природного Всеединства) в последующих трактатах. Пока же отметим, что любой акт исходит от единичной природы, а любое деяние живого существа – от одушевленной природы живой единичности, которая в природе высших живых существ, в природе человека являет себя в его личности. Будем же и мы исходить из этого факта. Ибо цель данного, шестого, трактата настоящего цикла - дать общую (психофизическую) теорию личности как онтологическую модель клинической медицины, без обращения к которой врач не может мыслить как врач.

Предыдущие 5 трактатов данного цикла (как и данный шестой и будущий, седьмой трактаты) составлены на основе неопубликованной мной ранее второй книги «Физическое тело человека». К началу 2016 года минуло более 19 лет с тех пор, как первая книга “ФТЧ” была опубликована. Это объясняет, почему текст второй книги постоянно мной перерабатывалось с учетом новых веяний в области философии науки, опубликованных

⁴ Аристотель писал о том со всей определенностью, даже несколько упрекая Алкмеона за эту дихотомию (Аристотель. *Метафизика*, А 5. 986 а 22): “Алкмеон Кротонец... то ли он у них (у пифагорейцев - АБК) перенял это учение, то ли они - у него: ведь время жизни Алкмеона пришлось на старость Пифагора, а высказывался он подобно им. А именно он говорит, что «большинство человеческих [вещей] двоичны», разумея при этом не определенные противоположности, подобно пифагорейцам, а любые, как-то: белое-черное, сладкое-горькое, добро-зло, большое-малое. Таким образом, он *небрежно* (курсив мой - АБК) высказался об остальных [противоположностях], не определив [их числа и состава], а пифагорейцы сказали и сколько, и какие. Стало быть, и от него, и от них можно узнать только то, что противоположности — начала вещей”.

Скорее, Алкмеон лишь перенял у пифагорейцев эту тему – о множественности или единственности природы, но раскрыл ее по-своему, следуя учению Парменида, о котором с особым почтением высказывался и Платон. Стагирит также (хотя и с явно меньшим почтением, чем Платон) отмечал его «большую проницательность» (чем элеаты Ксенофан и Мелисс - АБК).

“Он (Алкмеон - АБК) утверждает, что большинство свойств, с которыми сталкиваются люди, образуют пары, имея в виду в отличие от тех пифагорейцев не определенные противоположности, а первые попавшиеся, например: белое — черное, сладкое — горькое, хорошее — дурное, большое — малое. Об остальных же противоположностях он высказался неопределенно, пифагорейцы же прямо »все указали, сколько имеется противоположностей и какие они.”

“Есть, однако, и такие, которые высказались о Вселенной как о единой природе, но не все одинаково — ни в смысле убедительности сказанного, ни в отношении существа дела”.

“Парменид, как представляется, понимает единое как мысленное (logos), а Мелисс — как материальное.”

“Что же касается Парменида, то он, кажется, говорит с большей проницательностью. Полагая, что наряду с сущим вообще нет никакого не-сущего, он считает, что с необходимостью существует [только] одно, а именно сущее, и больше ничего. Однако, будучи вынужден сообразоваться с явлениями и признавая, что единое существует как мысленное, а множественность — как чувственно воспринимаемое, он затем устанавливает две причины или два начала — теплое и холодное, словно говорит об огне и земле; а из этих двух оп к сущему относит теплое, а другое начало — к не-сущему.”

“Однако бесспорно, что быть двойным и быть двумя не одно и то же, иначе одно было бы многим”.

На мой взгляд, Аристотель несколько пренебрежительно отнесся к идеям Алкмеона, полагая, что тот был «вынужден» следовать повседневному опыту. На деле, представляется, что тот именно следовал повседневному опыту так, как он его и воспринимал, и потому склонялся к философии элеатов, чем пифагорейцев. Гиппократ также следовал за Парменидом и Алкмеоном, истолковывая по-своему *гуморальную* теорию природы человека. Он, видимо, впервые глубоко обосновал идею *истинного смешения начал*. В его теории темпераментов влага явно играет роль начала, объединяющего остальные три природных начала (землю, огонь и воздух) в некий единый, сплошной, континуум. Сам Эмпедокл неявно скреплял четыре начала (воду, землю, воздух и огонь) воедино двумя противоположными силами (божествами), немислимыми друг без друга – Распрей и Любовью. Авиценна, глубоко изучавший труды аль-Фараби, не принял идей древних атомистов. Он провозгласил идею психофизического дуального единства в природе человека (на чем строится его концепция «парящего человека») и использовал ее в целях диагностики состояний здоровья, мыслимого им как оптимальное единство природы тела и души каждого человека – как некий *оптимум психофизического единства*.

и/или ставших доступными в течение этого времени. Основное содержание первоначального текста книги не изменилось, хотя некоторые ее положения были уточнены и усилены. Это касалось, прежде всего, конкретизации общей (психофизической) модели Человека (его личностной телесной бытийности), составлявшую главную тему второй книги трилогии “Физическое тело человека” – онтологическую модель клинической медицины, модель индивидуальной психофизической природы человека. В ней я стремился полнее раскрыть суть этой модели как онтологического «ядра» клинической медицины, делая упор на раскрытии ее как *практической науки*. Этому и посвящен данный, шестой трактат настоящего цикла. Ранее эта модель мной не раз описывалась⁵ в контексте общей теории здравоохранения. В данном трактате я даю ее описание в контексте второй книги трилогии “Физическое тело человека”.⁶

Первую книгу “Физическое тело человека” я начал с попытки настроить читателя на *апофатическое* осмысление природы человека – в контексте некоей метатеоретической концепции, суть которой сводилась к следующему⁷ (воспроизвожу с учетом того, что обсуждалось нами в пяти трактатах данного цикла). Человеческая природа как таковая на индивидуальном уровне изначально *отсутствует* (то есть отсутствует как человеческая определенность), не *раскрывается* (как обычно полагают) в процессе индивидуального развития физического тела человеческого индивида. Скорее, эта природа *создается* вместе с телом (психофизически детерминированной телесностью) Человека. И в этом процессе участвует его личность (по крайней мере, на поздних этапах индивидуального развития, когда личность эмпирически определена). То есть личность как психофизическая полнота его индивидуальной человеческой природы, эмпирически возникнув на определенной стадии онтогенеза, далее творит сама эту природу и сама творится вместе с нею. Творчество это начинается с актов самоосознания, ставящих личность перед выбором каждого последующего шага развития с опорой на весь располагаемый человеческим индивидом филогенетический и онтогенетический опыт, воплощенный в его текущем психофизическом габитусе. Тайна выражает себя в том, что развитие человека есть всегда именно творчество, в том числе - сознательное самотворение его как психофизически целостной личности. Это означает, что наша природа спроецирована с одной стороны на область неопределенных возможностей (область виртуального) бытия, а с другой - на область бытия актуально определенного. Всякое бытие есть, таким образом, единство неопределенной (виртуальной) и определенной (актуальной) компонентов действительности. Но Бытие есть и некое Сверхбытие, или бытие Всеединое, обладающее способностью определять модусы бытийствования единичных природных тел (внутри бытия), определять и способ Небытия (внутри бытия). Парменид, таким образом, оказался прав: небытие мы способны мыслить постольку, поскольку мыслим определенностями, но не потому, что оно действительно существует *наряду с Бытием*. Определяя Бытие-как-таковое, Парменид заложил основу европейского апофатического мышления, которое после Аристотеля постепенно нивелировалось в сфере самой науки, но сохранило себя в сфере теософского осмысления реальности. И в сфере клинической медицины как практической науки - науки врачевания. В природе материальных тел (в частности, в человеческом теле) обе компоненты Бытия - неопределенная и определенная (виртуальная и актуальная) - одинаково действительны и интегрированы в единое физическое тело (в частности - психофизически специфическое тело человека). Индивидуальная специфика тел возникает на том уровне целостности, на котором сходятся эти две компоненты Бытия. А поскольку сверхбытийствование (интеграция) тела человека осуществляется (по крайней мере, у взрослой личности) с участием (или в

⁵ Бекчан А., 2005; 2006ab; Кутлумуратов А.Б., 2007.

⁶ Тему третьей книги трилогии “Физическое тело человека” я намерен раскрыть во втором цикле трактатов, запланированный на следующий, 2025 год.

⁷ Бекчан А., 1997 («Введение», С.15).

сопровождении, если не посредством) актов самоосознания, то тело человека можно назвать ментальным физическим телом.

Короче говоря, личностная (психофизическая) природа живого (в том числе - человеческого) индивида онтогенетически *создается*, в том числе и *при участии растущего самосознания самого индивида*, и создается как бы *под контролем Остального мира*. Остальной мир считается с текущей внутренней природой индивида в той мере, в какой та способна конституировать с ним соответствующий Целостный мир, как бы локально представляемый его индивидуальной природой.

Из этих положений, в частности, следует логическое мышление по Пармениду: Небытие мы *каким-то образом мыслим* коль скоро человеческие языки оперируют отсутствующими в бытии объектами осмысления: отрицая существование чего бы то ни было, мы *представляем* то, о чем говорим. Нет ли тут противоречия? Его нет, если учесть, что мыпостольку, поскольку мыслим *определенностями*, что позволяет нам представлять Небытие *негативно*, когда отделяем не потому, что *действительно существует наряду* с Бытием.

II. ОБЩАЯ (ПСИХОФИЗИЧЕСКАЯ) МОДЕЛЬ ЛИЧНОСТИ

Индивидуальное бытие и самосознание

Термин «Я-самость» был использован мной в книге «Физическое тело человека» как интуитивно ясное по значению, полагая, что из контекста ясно, что он выражает полноту индивидуальной, психофизически единой природы каждого человеческого индивида. Время показало, что его все же следует разъяснить, хотя врачи, во всяком случае, опытные врачи, не сговариваясь, мыслят индивидуальную природу каждого пациента в контексте именно ее психофизической полноты. Они сами этого, возможно, далеко не всего сознают, а ныне, в эпоху тотального полонения биомедицинской парадигмой научной медицины, пожалуй, стесняются того, что пользуются этим интуитивно ясным им издавна понятием о психофизической природе пациента. Биологи же, не говоря о физиках и представителях других естественных наук, тем более - наук технических, теоретических, гуманитарных и философских, далеко не всегда способны понять эту специфику врачебного мышления. Между тем в теоретической физике уже более 100 лет работает квантовомеханический принцип, близкий по своей сути к этой интуитивно ясной концепции врачебной науки.

По мнению Цехмистро с соавторами⁸ современная физика нуждается в представлении об *абсолютной целостности* квантово-механической системы, он проводит аналогию между этой целостностью и «Я»-сущности. В самом деле, каждый из нас может засвидетельствовать, что сознает себя, обращаясь к себе в первом лице - как к «Я»-инстанции. Каждый может засвидетельствовать, что мог бы обратиться к себе и как к «Ты»-инстанции: мы часто ведем внутренний диалог, обращаясь к себе же во втором лице. Наконец, любой может засвидетельствовать и то, что способен обратиться к себе и в третьем лице, обращаясь к себе как к «Тот», использовать эквивалентные местоимения (в русском языке - «Он», «Она», «Оно»). Но мы, также наверняка, будем единокорны, считая, что лишь характеристика нашей самости (нашего индивидуального бытия) именно в первом лице (когда мы обращаемся к себе как «Я»-инстанции) исчерпывающе выражает нас в качестве абсолютно индивидуального бытия как такового. Именно в качестве «Я»-бытия мы компетентны выбирать, в каком лице к себе нам следует обратиться в контексте осмысливаемых нами вещей. Наша бытийная самость предстает перед нашим внутренним взором как «Я»-инстанция, и при обращении к себе во втором и третьем лице *от имени* «Я»-инстанции мы чувствуем, что обращаемся к себе как абсолютно целостному индивиду. Вместе с тем наша индивидуальная «Я»-природа способна изменяться по внутреннему (эмпирическому) содержанию, и действительно непрерывно меняется в течение всей нашей жизни, оставаясь *все тем же* «Я». Едва ли можно найти человека, который станет отрицать,

⁸ Цехмистро И. 3., 1972.

что его личностные качества изменчивы, хотя каждый назовет и некие «ядерные» свойства, которые характеризуют его как личность. Каждый из нас способен характеризовать себя *в полной мере* только сам. И любой из нас (будучи в *здоровом* рассудке) уверен в том, что он остается *одной и той же личностью*.

Подобные размышления приводят к убеждению в том, что «Я» как сущность суть предельная форма существования сознающего себя и мир индивида. Поскольку о себе мы судим как об индивиде, существующем *внутри* заведомо сущего мира, то несложно принять очевидный постулат: *«Я»-сущность, выражает полноту нашей индивидуальной природы, и является предельной единичной структурой, непосредственно примыкающей к Остальному миру, составляя с ним Целостный мир - локальную версию парменидова мира, конституируемую непосредственно единичным бытием индивида* (его сознанием). Индивид как бы локально «стягивает» к себе, к своему единичному бытию внутри парменидова мира весь Остальной мир, не оставляя небытийных «зазоров» между собой и Остальным миром, но «искривляя» его в своем непосредственном бытийном окружении, создавая тем самым «Окрестный мир» (искривляя сознанием пространство-время вблизи себя как единичного тела). Можно сказать и по-иному: индивид локально *модифицирует* парменидов мир, сосуществуя с Остальным миром, как бы реализуя некое «центросостояние» в парменидовом мире. Зазоров не то чтобы совсем нет, они есть. Но, во-первых, они есть бытийно *относительные* зазоры (там нет пустот, небытий), во-вторых, именно эту относительную природу зазоров и отчасти контролирует природа самого индивида, в силу конституирования им Окрестного мира, за которым простирается Остальной (загоризонтный) мир. Взаимодействие индивида с Остальным миром регулируется сознанием индивида через конституирование им Окрестного мира, непосредственно доступного сознанию. Индивид сознает себя и мир через Остальной мир, опосредуя Окрестный мир, *выпадая* в нем как индивидуальное бытие, непосредственно примыкающее к Остальному миру. Каждый последующий акт выпадения в Парменидовом мире через посредство осознания сопровождается конституированием нового непосредственного примыкания обновленной индивидуальной природы к Остальному миру, примыкания, опосредуемого через новый Окрестный мир по-новому сознаваемых определенностей. Сам мир как бы становится для познающей личности все более и более сознательным. Личность все больше считается с естественными природными сущностями-определенностями, придавая им статус личностных сущностей. Этим, в частности, объясняется, на мой взгляд, тот факт, что с возрастом люди все больше ощущают естественную потребность в Вере.

Атом рассматривался древними атомистами как предельно минимальная (далее неделимая) частица бытия вещей. Тогда же и возникло представление о том, что вещи как макроскопические явления возникают благодаря комбинированию мельчайших, далее неделимых частиц. Следовательно, атом – последняя частица, которой свойственна *вещественность* – свойство, непосредственно определяющее макроскопические свойства вещи, характеризующие ее сложную природу как таковую. Ныне известно, что атомы действительно существуют, но сами они – сложные образования, то есть имеют *внутреннюю* структуру - в свою очередь состоят из «элементарных частиц», от которых зависят, в частности, вещественные свойства атома – лептонов и адронов. Считается, что помимо частиц, образующих вещество, существуют и элементарные частицы, называемые «калибровочными бозонами», посредством обмена которыми осуществляются различные виды взаимодействия.

Но, как мне представляется, этого недостаточно. В частности, речь должна идти о *сплошной* целостности в смысле Парменида, поскольку «неопределенность» не является только структурным понятием – она подразумевает не именно и только «структурную неопределенность», но и неявно включает неопределенность *органическую*, лежащую в основе способности живых систем *регенерировать* и *создавать недостающие им органы*. Маркс распространил это понятие целостности и на социальные системы. Целостность как

таковая подразумевает не только структурную определенность и неопределенности, но и представление о некоем пределе сущего, следовательно - «сплошной» характер бытия, чему и учил еще Парменид, утверждая, что бытие *ЕСТЬ*, небытия же *НЕТ*, и что даже помыслить небытие невозможно. Мыслить – значит быть. Мысль и бытие – одно и то же. Таково должно быть и наше прочтение картезианского утверждения «Я мыслю, следовательно - существую». Я мыслю себя, мыслю как «Я»-сущность, следовательно, Я есть сущее. «Я» как мыслимая сущность и «Я» как бытие суть одно и то же. То, что мы называем витальностью, рождается и исходит откуда-то из сфер ментальности: мы можем догадываться и даже локализовать функцию ментальности в головном мозге, но мы не можем указать точно, откуда оно исходит, поскольку ментальность это состояние, генерируемое как бы всем телом мозга, а сама эта генерация испытывает влияние соматической телесности. Мы, наверное, могли бы даже показать, что ментальность связана с представительскими функциями коры больших полушарий головного мозга, в частности - лобных долей. Но, пожалуй, мы можем лишь высказать догадку о существовании некоего представительского центра, куда спроецировано текущее состояние (целостности) мозга, который, таким образом, как бы выступает в качестве «блуждающего» центра поддержания единства индивидуального бытия (его целостности).

Существование представительской функции коры головного мозга интегрально выражается в «Я»-переживаниях индивида, переживаниях им своего целостного существования. Какая области внутреннего бытия будет играть роль представительского центра, и какой будет при этом конфигурация целостной природы индивида, зависит как от текущей внутренней природы (текущей структуры индивида, включающей определенный и неопределенный компоненты) самой мыслящей инстанции индивида, так и от определенных обстоятельств в Окрестном мире. Но каковы бы ни были эти обстоятельства и внутренняя структура индивида, целостность индивида (единичного, уникального бытия внутри парменидовой реальности) играет роль предельной *инвариантности*, субъективно переживаемой как обладание некой «Я»-сущностью, что иногда представляют как функцию некоего *субъективного центра*.

Например, наша способность представлять себя в *первом лице* (как «Я»-инстанцию, то есть как личность) считают функцией лобных долей головного мозга.⁹ В понятии «Я» каждый из нас переживает собственное бытие, бытие единичное, уникальное бытие *в мире* (*внутри* мира). Поэтому о *полноте* индивидуальной природы каждого отдельного человека (точнее, каждого ментального существа) мы можем сказать определенно только то, что она представляет собой некое локальное «Я»-«НеЯ»-бытийное единство, единство психического («Я»-переживания) и переживания физического (переживание себя как телесность). В рамках такого психофизического единства изменяется, развивается, эволюционирует целостная *человеческая природа*. Наши переживания являются не только следствием этого обстоятельства, но и способом существования нашей целостной природы как «Я»-«НеЯ»-единства, как психофизической телесности. Эта двойственная телесность (собственно говоря, и являющее собой физическое тело человека) включает и наше самосознание как психическое бытие, и нашу телесность как бытие физическое. Мы можем поэтому утверждать, что «Я»-аспект и «НеЯ»-аспект нашей природы имеют с одной стороны определенную структуру, которую мы и можем познавать. Но всегда при этом за пределами познанного остается неопределенная компонента каждого из аспектов этой двуединой (психофизической) природы ментального тела познающего себя и мир живого существа.

В этом смысле *витальность* как проявление внутренней активности живого существа всегда кажется либо непознаваемой идеальной сущностью (для так называемого естественнонаучного сознания), либо божественным чудом (для религиозного сознания). Соответственно исторически оформились два разных подхода к пониманию одного и того же

⁹ Хьюбел Д. и др., 1982.

феномена – феномена *витальности*, характеризующего *интегральную природу* живые существа. Древние учения о «раздражимости», средневековые – о «внутренней активности» живых тел и сходные с ними идеи Нового и Новейшего времен – о «целесообразном», «телеономическом поведении» живых существ и т.п., все они сводятся к одному общему свойству всего «живого» – *витальность*. Между тем витальность – это просто другое слово, суть которого – та же самая способность быть живым, проявлять живые свойства. Любая же попытка препарировать живое на структурные элементы, чтобы установить некий «элементарный носитель жизни», всегда была и в целом остается неудачной. Ныне даже клетка уже не может полностью претендовать на эту роль: биология обнаруживает сферы, в которых *клеточная парадигма* не работает.

Вместе с тем параллельно интегральной природе живого в истории науки с древних времен не раз высказывалась идея сложности живого, также основанная на данных, полученных в стремлении препарировать витальность. Фактически в понятии витальность заключено то, что картезианство обозначило как психофизическую проблему: единая природа каждого живого индивида включает и психический, и физический компоненты. Философы продолжают пытаться решать эту проблему своими средствами, и в конечном итоге она стала рассматриваться чуть ли не как сугубо философская проблема, а не естественнонаучная. Но медицина продолжала решать эту проблему своими средствами, почти не обращая внимания на эти усилия профессиональных философов. При этом она и не пыталась навязать кому-либо свои решения.

Таким образом, как ни странно, основные контуры решения психофизической проблемы с философской и научной точки зрения были во многом определены, по крайней мере, еще во времена становления великих древнегреческих школ врачевания, среди которых особое место принадлежит косской школе, чьим самым выдающимся представителем и является Гиппократ Великий. Существенный вклад в развитие этого решения внесла Александрийская школа, чьим главным представителем стал римлянин Гален. Мощный вклад принадлежит Авиценне, представлявшему Мусульманский (или, как иногда не совсем точно говорят, Восточный) Ренессанс. Картезий подхватил философскую сторону именно его решения, но отсутствие у него глубоких познаний в медицине, не позволили ему воспринять всю глубину медицинского и философского решения этой проблемы Авиценной.

Мне также представляется, что основным источником неудач европейской науки в решении психофизической проблемы явилась неполнота классификации наук, используемой современными философами науки, фактически принципиально не различающими естественные (опытные) науки и науки практические. Наш анализ клинической медицины как практической науки (науки врачевания) в пяти предыдущих трактатах показал принципиальные (с метафизической, онто-эпистемологической, точки зрения) различия между тремя классами наук – теоретическими, эмпирическими (опытными, естественными) науками и практическими. Причем мы подтвердили, что именно практические аспекты познания являются базистными, тогда как эмпирические и теоретические науки правильнее рассматривать как специальные разделы соответствующих практических наук.

Этот факт со всей полнотой раскрывается именно в клинической медицине, если рассматривать ее как практическую науку в том определении, который мы дали в первом трактате упомянутого цикла и развили в последующих трех, опираясь на психофизические идеи Авиценны. И раскрывается он постольку, поскольку выясняется, что органическая природа человека, с которой имеет дело каждый врач, неявно предполагает существование парменидоваго мира в целом, который сам с философской точки зрения выступает как мир органический. Видимо, именно этот научный факт установил еще Парменид в метафизических терминах. В терминах же медицины этот факт выражен в невозможности решения психофизической проблемы иначе, кроме как в рамках принципа психофизического взаимодействия, который и Декарт принимал лишь как временное решение, основанное на опыте нашего здравомыслия. Он не присовокупил к этому огромный опыт клинической

медицине, который и тогда, и теперь можно было бы количественно взвесить в пользу психофизического взаимодействия. Для этого достаточно статистически обоснованных доказательств того, что врач берется помочь и действительно помогает почти каждому пациенту справиться со своей болезнью фантастически чаще, чем это можно было бы достичь с сугубо вероятностной точки зрения.

Кроме того, инженеры, избирательно используя имеющиеся ныне знания о природных объектах, с не меньшей достоверностью доказывают свою эффективность, хотя каждый инженер каждый раз имеет дело с новым, уникальным по своей природе объектом. Это значит, что человек в ходе практического познания использует реальный мир, и способен использовать его вполне эффективно в интересах своего благополучного существования. И он может использовать этот мир постольку, поскольку его сознание акцентуировано на психофизическом единстве природы человека, включающем определенные и неопределенные компоненты «Я»-«НеЯ»-единства, как бы непосредственно примыкающие друг к другу. Этой акцентуацией человек и пользуется в практической деятельности. Причем неопределенный аспект его природы как бы в свою очередь непосредственно примыкает к природе Остального мира (через Окрестный мир). Последнее обстоятельство мы еще раз подчеркнем во второй части настоящего трактата при изложении общей (психофизической) теории человека, в рамках которой абстрагироваться от его индивидуальных личностных качеств невозможно. Этика доказывает этот факт самим содержанием истории человечества.

В клинической медицине такая акцентуация всегда уместна, поскольку врач фактически всегда и принимает во внимание неопределенный аспект природы пациента при клиническом ведении каждого пациента, и обычно делает он это интуитивно, отчитываясь в этом только перед собственной совестью. Но от этого ценность интуитивного момента в клиническом (врачебном) мышлении не только не обесценивается, но, напротив, подчеркивается, что обычно проходит мимо внимания биомедицинской научной методологии. Впрочем, по той же причине (отсутствия внимания к врачебным интуициям) биомедицину становится возможным навязать современному врачу - в качестве некой главной методологической основы клинической медицины. Между тем биомедицина составляет лишь один из ее методов.

Основная интуиция в осмыслении природы личности

Научное познание ныне нуждается в некой *общей модели личности*, чтобы преодолеть вековую, порожденную Европейским Ренессансом психофизическую дихотомию реальности, наследием картезианской постановки проблемы оппозиции тела и сознания как некой психофизической проблемы¹⁰, время от времени возрождаемой и ныне возрожденной в качестве «трудной проблемы сознания».¹¹

В основе всякой науки лежит интуиция некой очевидности (некоего «само-собой-разумения») как той бытийной определенности, которая кладется в ее основу, что нередко плохо сознается даже видными представителями самой этой науки. Эта интуиция и задает методы каждой науки, ее онтологию и эпистемологию. Феноменологии Гуссерля, в конечном счете, строится на осознании именно этого факта. К чему бы, к какому бы феномену реальности мы ни обратились в стремлении познать, мы используем нашу природную способность к *непосредственному* восприятию очевидностей-определенностей. Мир не просто дан нам в многообразных ощущениях. Он дан как определенный феномен бытийного единства, сосуществования субъекта (сознающего бытия) и того, что им сознается. Дан постольку, поскольку единичная природа самого познающего субъекта суть локально сущее единство бытийной определенности-неопределенности. Каждый субъект

¹⁰ Descartes Rene., 1985.

¹¹ Chalmers D.J., 1995; Чалмерс Д., 2013.

обнаруживает свое бытие как некую единичную тотальную определенность, через которую к нему как определенному единичному бытию-в-мире обращается своими определенностями Остальной мир, предстоящий его единичному бытию в нем, его сознанию, обращается через единичные определенности, на которые сознание как бы стремится разложить всеединое «бытие-как-такое».

Нет личности иной, кроме как инстанции, мыслящей себя и предстоящий его сознанию Остальной мир. Попробуйте помыслить себя как мыслящее существо, не являющуюся личностью. Не получится. Мы всегда лишь ощущаем, что в нашей телесности как бы *есть* тот, кто мыслит, одушевляет ее. Душа. Вся история разума человечества наполнена мыслями о душе человека. В какую бы философскую позицию мы ни становились по отношению к природе реальности вообще или собственной единичной природе, мы не можем избавиться от чувства своей одушевленности и телесности. Разумеется, мы можем мыслить себя как эмпирическую личность, как результат некоего опыта переживаний своего единичного существования, как индивидуально сущего в мире бытия, индивида. Единичное бытие каждого из нас предстает всегда как *выпавший* в мир конденсат бытийности, органически связанный с ним. При этом мы часто оставляем за границами нашего восприятия себя нечто чрезвычайно важное – того, кто, мысля себя как текущее единичное бытие-в-мире, конституирует себя как эмпирическую личность, мыслит в качестве мыслящей себя инстанции. Того, кто мыслит себя как *самореферентное* существо, непрерывно ссылаясь не только на собственное существование, но и на существование мира, как бы предстоящего его единичному бытию. Мы оставляем за границами нашего сознания факт непрерывного «выпадения в бытие» нашей единичной природы (вследствии самореферентности), становясь все более сознательным существом внутри мира – локальным носителем центристости Парменидова мира. Смысл введенного мной термина «выпадение»¹² заключается в признании этого факта. «Выпадение» – последняя интуиция, фиксирующая то, что Смэтс назвал «целостностью» – последней мыслимой и мыслящей инстанцией.¹³ Мысль всегда направлена *на нечто*, всегда есть *мысль о* чем-либо (так или иначе, сущем).¹⁴ То есть всякая мысль начинается с *прямой интуиции* того, о чем оно – с беспредпосылочной позиции, сразу начинающей мыслить определенности, непосредственно воспринимая некое единичное мыслимое сущее, непосредственно утверждая его бытийность как само собой разумеющуюся, *очевидную*.

Так вот, первой такой само собой разумеющейся сущностью является для нас наше «Я». Благодаря именно этому акту мы становимся способны сознавать Остальное бытие. Мы мыслим и себя как “Я-Есть”, и противостоящее нашему сознанию Бытие как предстоящее нашей самости Всеединое “ЕСТЬ”. Производя эту дихотомию, мы мыслим себя и мир как изначальные сущности: первое – как данное сознанию непосредственно, второе – как данное сознанию опосредованно, через ощущение внешнего, Остального мира. Таким образом, наше «Я» (или, что то же самое, наша *душа*) *со-бытийно* приравнивается бытию-как-таковому. Мыслить значит мыслить себя как сущее и мыслить мир как сущее - производить дихотомию сплошного (парменидового) бытийного Всеединства. Представление о том, что душ столь же много, сколько и живых существ, суть факт, касающийся не самого мира-как-такового, не парменидовости бытия, а бытия *внутри* него, бытия-в-бытии, относительного бытия, единичного. Парменидовость же бытия означает, прежде всего, что каких-либо *небытий*, «пустот-как-таковых» *внутри* мира нет и быть не может. Мир *органически* един, и в этом смысле – единственен. Суть утверждения Парменида о том, что «Бытие Есть, Небытия же нет», что «небытия даже помыслить невозможно», сводится к тому, что не может существовать еще какое-то *небытие-как-таковое*, коль скоро сам мир *есть*, и есть Всеединое *Бытие-как-такое*. Мыслящие существа *относительно* отделены друг от друга

¹² Бекчан А., 1997.

¹³ Smuts J.Ch., 1926.

¹⁴ Husserl E., 1939; 1950; Гуссерль Э., 2009; 1998; 2011.

пространством и временем, заполненным веществом и неким непустым «полем» между ними. Но помыслить абсолютную пустоту, свободную от «поля» и «вещества» невозможно. Эти смыслы несут исключительно относительное значение. «Вещество» представляется неким «свернувшимся» *определенным образом* «полевым» бытием. Тело представляется как «свернувшееся» *определенным образом* «полевое вещество». Познание вещей в мире фактически и сводится к тому, чтобы постичь эту их бытийную определенность в *выпадении* из текущей реальности, и вступить с нею в некое обновленное этим актом познания локально текущее единство.

Душа каждого живого индивида, его «Я»-инстанция, суть средоточие всеединства, всеобщности (парменидовости) бытия. Каждый из нас переживает собственное «Я» как некий центр бытия-как-такового, как область, в которую проецируется все, о чем мы мыслим, что представляем как так или иначе сущее. *Мыслить – значит проецировать сущее на свое единичное бытие*, вступить с ним в новые отношения единения. Без этой области само сущее как бы теряет смысл. Бытие индивида в мире суть ношение смыслов бытия-как-такового. Мы можем говорить о «том свете» как о существовании только вечных, неизменных душ, чистых «Я»-сущностей, абсолютно идентичных друг другу, как бы созданных из некой всеединой материи, в которой воплощена всякая субъективность, могущих структурироваться как угодно - как любая сущность, мыслимая как *возможное бытие*, оставаясь одним и тем же началом всего, что действительно. Актуально действительное же преходяще, временно, ограничено, множественно, многообразно. И каждый из нас создает себя, свою телесность из этой всеобщей «материи субъективности», и создает в соответствии с собственной текущей природой и текущей природой того, что мы воспринимаем как вне-нас-сущий-остальной-мир, непосредственно примыкающий к нашему единичному бытию-как-таковому. Наше «Я» и Остальной мир непосредственно бытийно смежны друг другу, и не допускают «абсолютных пустот» (небытий) меж собой. Мы всегда имеем в виду, что помимо всякой определенным образом мыслимой нами сущности и нас самих как мыслящих существ, в бытии присутствует нечто, бытийно продолжающееся в то, что мы мыслим, и в нашу собственную определенную и неопределенную природу. Наша интуиция не может допускать существование абсолютных пустот между мыслимыми нами единичными вещами как бытиями-внутри-мира. Эмпирический (то есть фактически то, что мы называем «физическим»), или вещный, мир внутри парменидова всеединства постоянно разворачивается в наших непосредственно воспринимающих вещи интуициях. Мир-для-нас может быть только таким, каким нам дают его наши интуиции. В конечном счете, действительными-для-нас оказываются только интуиции, позволяющие нам продолжить свое *сосуществование* с Остальным миром. В ходе познания себя и реальности мы можем *моделировать* себя и мир, непосредственно окружающий нас - в тех пределах, в которых наше существование и существование Окрестного мира допускается парменидовым бытием, в которых эти два бытия-в-мире непосредственно сосуществуют. Физическое бытие суть не бытие вообще, а бытие-в-мире, то есть бытие *внутри* всеединого парменидова мира. Относительное, локальное бытие. Не будем же и мы путать эти два мира – мир философа и мир той науки, которую строит Европейская наука. Действительны лишь знания, поддерживающие наше бытие *внутри* парменидоваго мира, наше существование-в-мире. Следовательно, действительны знания, присутствующие в *разных культурах*. Любая культура мыслит мир как то, что с ее точки зрения *есть*, и тем самым поддерживает ее существование, существование именно данной культуры. Любой человеческий индивид, мысля себя и мир, делает собственное существование физически действительным. Физически осуществляет свое действительное существование. Действительно всякое индивидуальное бытие и коллективное существование-в-мире индивидуальных бытий.

Очевидно, руководствуясь онтологией и эпистемологией науки, базирующихся на картезианском разделении природы физических и психических сущностей, нужно всегда помнить об их относительности. Декарт, видимо, сам это чувствовал, полагая, что такое

разделение можно принимать лишь до тех пор, пока философы удовлетворительно не разрешат сформулированную им *психофизическую проблему*, не принимая во внимание того, что медицина уже в глубокой древности решила эту проблему в пользу психофизического взаимодействия. Впрочем, в картезианской максиме «мысль – следовательно, существую» нетрудно угадать интуитивное признание решения этой проблемы в пользу психофизического детерминизма. Тело индивида каким-то образом *влияет* на душу, возбуждая в ней страсти, чувства и эмоции и т.п.; душа же, руководствуясь волей и мышлением, направляет страсти, чувства и эмоции и т.п. в некое разумное русло, в русло *разумного* сосуществования одушевленного индивида с Остальным миром.

Следовательно, душа, чьим переживаемым субъективно эквивалентом является его «Я»-инстанция, существующая *в теле, внутри* тела, сосредоточенная в пределах тела индивида, как бы в некотором его локусе с одной стороны, и с другой - сама текущая определенная организация этого локуса как бы непосредственно структурируют текущий опыт индивидуального бытия индивида *внутри* парменидовом мире. Это значит, в частности, что для того, чтобы цели врачевания каждого пациента были максимально достижимыми, врач должен стремиться к тому, чтобы вовлечь в ход врачевания и собственную «Я»-инстанцию. Собственно говоря, врачи всегда так и поступали, действуя в соответствии со своим опытом и разумением, даже если они и не стремились к тому осознанно.

Принято считать, что в медицине *психофизическая проблема* являет себя в облике так называемой *психофизиологической проблемы* – проблемы взаимодействия психики и тела. Но дело в том, что в клиническом мышлении врач и не может допустить даже разделения природы пациента на такие сущности как «душа» и «тело». Психофизиологическая проблема на самом деле существует несколько иначе: она заключается в том, что в каждом клиническом случае врач решает эту проблему как бы заново, «с нуля». Ибо любая болезнь не просто «затрагивает» психику и тело больного, но фактически присутствует в качестве сдвига в единстве индивидуальной психофизической природы пациента. И именно это текущее болезненное единство врач и должен оценить в ходе диагностики текущего состояния здоровья пациента, и держать под контролем в ходе его врачевания, стремясь вернуть пациенту здоровье, если он болен, и сохранить его здоровье, если он здоров. В этом смысле врачи никогда не видели особой философской подоплеки в психофизической проблеме, усмотренной и сформулированной Декартом, но всегда придерживались принципа *психофизически недuality* природы человека, о чем они могут судить лишь *апофатически*. Идеалом врачевания всегда было достижение того, чтобы клинические проявления болезни каждого конкретного пациента полностью отступили. Однако современная биомедицина, официально считающаяся научным основанием клинической медицины, базируется именно на картезианской дихотомии души и тела.

Авиценна вполне успешно решал эту проблему в рамках и философии, и медицины. С давних пор опыт клинической медицины прямо свидетельствует о том, что так называемая психофизическая проблема может быть решена только в пользу принципа психофизиологического взаимодействия, и медицина решает проблему взаимодействия души и тела *практически, в ходе врачевания каждого пациента*. Для врача эта задача носит, скорее, «технический» характер: в каждом клиническом случае врач как бы стремится разобраться в пространственно-временной (анатомио-физиологической) конфигурации души в теле («Я»-инстанции), считаясь с интересами пациента в здоровье - с тем, чтобы максимально эффективно решить вопросы *поддержания, восстановления и развития* здоровья каждого пациента. Такая постановка психофизической проблемы в современной медицине - выяснить пространственно-временную, то есть анатомио-физиологическую, конфигурации души, то есть «Я»-инстанции, в пределах телесности каждого пациента - равносильно постановке проблемы общей (психофизической) модели его личности. Такой моделью издавна интуитивно пользуется каждый врач, особенно если он - опытный врач.

Ноэма и метафора. Метафора как модель объекта.

Согласно Гуссерлю, мышление всегда направлено на некоторый объект. Самого объекта осмысления в актуальной реальности может и не быть. Объект мышления может просто представляться, воображаться. Мыслить – значит иметь ноэму¹⁵, на которое мыслящее сознание, собственно говоря, и направлено в текущем акте.

Существует весьма частое заблуждение, будто обыденное мышление отличается в своей сущности от мышления научного своей *метафоричностью*. Но каждый мыслит некоторыми метафорами. Мышление и есть представление, метафора реального объекта мышления. По-иному, кроме как метафорически и мыслить невозможно. Метафору в этом смысле можно считать лишь литературным вариантом понятия чистой ноэмы, взятой отдельно от своего реального прообраза.

Мыслить – значит не просто *представлять* мыслимое, но и *представительствовать* мыслимое, выступая от имени того объекта, о чем наша мысль. Представительствовать – значит, сочувствовать представляемой инстанции. Так, поскольку врач сочувствует пациенту по всему периметру болезненных переживаний им своего текущего состояния здоровья – в психическом и физическом измерениях, модель пациента фактически сводится к некой общей (психофизической) модели личности пациента. К некоторой метафоре личности, которой пользуется врач в своей профессиональной деятельности. В этом смысле я и обсуждал в 2005-2007 гг. *метафорическую модель* личности – как универсальную метафору, фактически используемую каждый врач в своей практике с незапамятных времен.

Любой автор прибегает к метафорам для того, чтобы читателю было от чего отталкиваться в ее *усвоения* основных его идей. Но, предлагая читателю усвоить идеи, он предлагает тому стать на его онтологическую позицию. В свою очередь *усвоение* идеи суть *присвоение* читателем той онтологической позиции, в которую стал автор по отношению к исследованному им предмету, позицию, которую он вместе с автором, условно говоря, на время соглашается считать более достойной внимания, нежели позиции других авторов по тому же вопросу.

То, что я намерен описать в данном трактате, суть метафора, посредством коей я бы хотел передать читателю свою онтологическую позицию в отношении дисциплины, называемую обычно «практической медициной» или «клинической медициной».

Ныне почти повсеместно предполагается, что помимо клинической медицины существует и медицина неклиническая, называемая «теоретической медициной», или «биомедициной». При этом подчеркивается, что речь идет об области биологического по своей сути знания, которая и является-де основанием медицинской *науки*. Но я бы хотел вернуть старую концепцию медицины, автором которой следовало бы признать Авиценну – его представление о том, что медицина является *практической наукой*, анализ которой был проведен нами в предыдущих пяти трактатах данного цикла (см. выше ссылку «¹»).

Метафора, о которой идет речь, описывает главный объект медицины, с которого начинается осмысление профессиональным врачом каждого клинического случая – *модель индивидуальной природы каждого больного*. Анатомия и физиология рассматривают организм человека как структуру определенного класса объектов – человеческих

¹⁵ *Ноэма* (от греч. νόημα - «мысль») - представление о предмете, содержание мысли о нем, представленной в сознании. В феноменологии Э. Гуссерля (1902) трактуется как содержание сознательного переживания, рассматриваемого как сопряженное с чем-то трансцендентным реальной структуре переживания. Я не буду здесь останавливаться на детальной расшифровке этого понятия, полагая, что читатель с медицинским образованием, знаком с ним в общих чертах, либо готов ознакомиться самостоятельно. Замечание касается и раздела «Ноэматическое ядро врачевания». При желании читатель с врачебным образованием может не заострять внимания на феноменологической философской терминологии, если он не упускает из виду представление о клиническом (врачебном) мышлении, выработанное им в ходе накопления профессиональной практики врачевания. Едва ли врач может обрести сколь либо значимый профессионализм, не будучи готовым сосредотачиваться на содержании каждой своей мысли, непрерывно сопоставляя его с реальным состоянием пациента, клинически им наблюдаемого. – АБК.

организмов. Но этого знания для успешного врачевания недостаточно: ему необходимо умение обследовать, уточнять, нюансировать анатомические и физиологические особенности организма *каждого пациента*. Это необходимо для того, чтобы отнести текущее состояние больного к тому определенному единичному классу состояний, которому данное его состояние соответствует – провести *диагностику его состояния*. Заведомо же знать об этом состоянии невозможно. Мало того, нельзя исключить, что ни один врач до этого не имел опыта клинического наблюдения того состояния, которое врач наблюдает в данном клиническом случае, и, следовательно, такое состояние никем еще не было описано, и такую информацию более неоткуда почерпнуть, кроме как из наблюдений за данным конкретным больным. Только такое описание главного объекта медицины, как представляется, достаточно хорошо согласуется с расшифровкой определения медицины как практической науки, которое я пытался описать в предыдущих трактатах.

Надеюсь также, что по мере чтения изложенного ниже текста у читателя окончательно сложится адекватное понимание того, как именно мыслит *опытный врач* в ходе врачевания каждого пациента (и мыслит так, часто сам того не сознавая).

Врач пытается оценить состояние здоровья каждого пациента (поставить диагноз) посредством нюансировки его, чтобы прийти к конкретным врачебным решениям и корректировать их реализацию в ходе врачевания. Он делает это в одиночку или общаясь с коллегами (в рамках врачебного консилиума по конкретному клиническому случаю). Я даже надеюсь донести до читателей-коллег то, как *должен* был бы мыслить опытный врач, если бы ему была дана возможность действительно мыслить профессионально именно так, как того требует максима, заключенная в правилах профессионального врачебного поведения. Врачи пытались ясно сформулировать такие правила еще в древние времена, и пытались гораздо раньше, чем датируется «Клятва» Гиппократова, и не только в Древней Греции.

Мы едва ли ошибемся, если сочтем, что *профессиональное врачевание* существует с доисторических времен, еще с той поры, когда древние люди, научившиеся жить коллективно, искали полезное для общины применение любым способностям своих членов. Профессиональное врачевание достигло многого еще в рамках так называемой “жреческой медицины”, о чем можно судить по уровню медицины таких древних государств, как Древний Египет и Древняя Персия. Жречество всегда подвизалось на ниве власти, и было склонно к присвоению знаний, добытых членами общины, их сокрытию от «непосвященных» - тех, кто не входил в жреческую касту. Так и возникла *эзотерика* – система тайных, сокрытых от непосвященных, знаний. По мере развития общинного образа жизни и накопления знаний контролировать эту тайну в тесных стенах храмов становится сложнее. Образ жизни древнегреческих общин, видимо, отличался склонностью к демократическому правлению и опирался во многом на представления об Олимпе, где «обитало» множество богов, в том числе – покровительствовавших разным героям, а заодно и формам общественно полезной (профессиональной) деятельности, ими представляемым.¹⁶ В частности, демократический общинный образ жизни позволил врачебному сообществу создать собственный профессиональный цех, не зависевший напрямую от жреческой касты.¹⁷ Метафорический язык жрецов, служивший далеко не только дидактическим целям, но и для сохранения тайны знаний, становился все более чуждым профессиональному сословию врачей. Впрочем, и сейчас люди нередко обращаются к знахарям, целителям, использующим скорее «храмовую» терминологию, имеющую мало общего со словарем сообщества врачей-профессионалов.

Слабые стороны организации современной врачебной деятельности во многом остаются следствием образа жизни нынешних обществ и причиной сохраняющейся в них потребностей в «жреческой» медицине, что и проявляется в живучести практик знахарства. Потребность порождает соответствующее предложение. Вплоть до конца 20-го века

¹⁶ Кликс, 1989; Боннар А., 1991-1992.

¹⁷

профессиональная медицина стремилась обслуживать естественные потребности общества в здоровье. Попытки же развивать здоровые потребности в обществе назвать успешными пока не получается. Очевидно, причиной этого является запаздывание соответствующих изменений в образе жизни и самого мышления членов современных обществ. Должна ли медицина как наука врачевания пассивно ожидать, когда эти изменения произойдут? Вопрос риторический. Врачебное сообщество - часть общества. Развитие выгод населения от профессиональной деятельности врачей в интересах и первого, и последнего. Развитие гражданского права в области охраны здоровья должно соответствовать реальным возможностям медицины как практической науки (науки врачевания), во многом определяемым уровнем научного мышления врачей в данном обществе. Среди организаторов здравоохранения развивающихся стран есть немало безответственных лиц, полагающих, что одного лишь усвоения новых медицинских технологий, разработанных в развитых странах Запада, достаточно для успешного развития здравоохранения в таких странах. Это заблуждение, подчас – весьма опасное. Оно может оказаться не только причиной слабой эффективности врачебных практик, но и создать почву для умышленного разращения систем здравоохранения в стране мировыми финансовыми структурами, чьи финансовые мощности вовлечены в развитие врачебной и фармацевтической деятельности, что может служить целям незаконной наживы. Имея финансовые возможности, они склонны поощрять такие формы организации здравоохранения, которые несут им прямые выгоды, сдерживая при этом развитие схем врачевания, выгодных для самих больных.

Здесь и проходит линия основного противоречия между капиталистической формой управления здравоохранением и этическими нормами врачевания, которые на деле являются не просто этическими правилами поведения врачей, но и фактически условием адекватного врачебного мышления, цель которого – максимально соблюсти интересы здоровья каждого пациента. Системы права в относительно слабо развитых странах не способна реально обеспечить права пациентов. Но врачебную мысль всегда можно нацелить на максимально успешное решение задачи помочь *каждому пациенту с максимальной выгодой для его здоровья*. Тот же, кто озабочен целью получения собственных выгод от врачебной деятельности, решает, мягко говоря, иные задачи. Ограничиваться одними правовыми соображениями в вопросе о соблюдении интересов пациента и прав врача невозможно. Но, несомненно, что то и другое, в конечном счете, связано с рациональным медицинским знанием. Развитие рационального врачебного мышления в отношении главного объекта клинической медицины – *индивидуальной природы каждого пациента* - составляет основную цель методологии врачебной науки. Врачебному сообществу любой страны современного мира важно четко определиться в вопросе о том, что собой представляет врачебное мышление, каков тот базисный алгоритм, который явно или неявно использует врач, добываясь индивидуации врачевания с максимальной выгодой для конкретного пациента в каждом клиническом случае. В частности, речь идет о метафорической модели пациента, явно или неявно обыгрываемой каждым врачом в ходе осмысления им каждого клинического случая.

Теория и метафора

Начнем с самой метафоры.

Описание любой реальной вещи всегда беднее самой вещи. Любое описание реальной вещи по большому счету метафорично: в результате любого описания любой вещи мысль останавливается на некотором фиксированном представлении об этой вещи. Описать же природу реальной вещи-как-таковой, обладающей бесконечным числом свойств и отношений с Остальным миром, в полном смысле слова *невозможно*, ибо зафиксировать в любом описании можно лишь конечное числа свойств и отношений. Хорошее описание лишь помогает нам мысленно представить, как примерно выглядит вещь, о которой идет речь.

Теория, характеризующая реальный объект, не есть копия реального объекта, а более или менее точное выражение его *актуальных* свойств и отношений. Теория говорит об объекте как о представителе некоторого класса объектов («объектов *того же рода*», речь идет не о единичной вещи, а о роде, к которому мы эту вещь заведомо относим), но не *копирует* его в актуальном описании конкретного реального объекта. Актуальные свойства и отношения можно непосредственно воспринять и описать. Труднее обстоит дело со *скрытыми* свойствами и отношениями, которые, впрочем, могут в той или иной мере, в том или ином отношении актуализироваться. Любая теория - упрощенная *модель* описываемой ею реальности. Если модель *работает*, если она полезна, то мы говорим, что она адекватна реальному прототипу, которую описывает. Следовательно, по большому счету, любая теория – *метафора*, заменяющая реальность, ею описываемую, и от ее имени теория как бы и говорит. Словом, теория *представляет* реальность, ею описываемую. Чем теория ближе к реальности, тем более она оказывается употребляемой профессионалами данной области знания. Быть ближе к реальности для теории значит дать описание ее в тех терминах, в каких она может быть зафиксирована на тот отрезок времени, который сопоставим с временем существования описываемой ею реальности. Но от этого она не теряет главного свойства – быть метафорой, *иносказанием*, хотя и говорящим о тех сторонах описываемого, которые в рамках метафоры считаются существенными. Поскольку логическое мышление основано именно на принятии во внимание существенных сторон того, о чем оно судит, то с этой точки зрения всякое метафорическое мышление по-своему *логично*, ибо фактически и работает на основе логических законов. Теория сама суть некая метафора, некое иносказание о вещах, раскрывающая их существенные для нас бытийные грани. С практической точки зрения интересно именно то, *как* рождаются метафоры, как и то, откуда берутся основания, словно из рога изобилия, для того, чтобы запустить очередное логическое осмысление вещи, углубляясь то в ту, то в другую грань ее единичного бытия. К слову сказать, любая реальная вещь, реальный мир вообще бесконечно изобилует не только свойствами, следовательно – основаниями.

Как в живых языках возникают метафоры? Это несложно понять, имея в виду, что любой естественный язык и возникает из самой естественной, следовательно, практической, жизни. Нет ничего более практичного, чем само естество вещей, сама их природа. Извлекай, пользуйся бесконечным многообразием их природных свойств! Языки для того предназначены, чтобы осмысленно решать, что именно стоит извлечь из них, прежде чем обратиться к вещам. Учитывая это, Гуссерль и провозгласил: «Назад, к вещам!» Феноменология хочет иметь дело с бесконечным набором природных свойств вещей, с практической жизнью, связать нашу мысль с реальной *бездной* природного богатства мира, а не с голым искусством логического мышления. Феноменология хочет не просто обсуждать эту Бездну, она хочет обсуждать Бездну вместе с нею, а не просто вглядываться в Нее, чтобы чувствовать, как Та смотрит на сознающего субъекта.

Чтобы наглядно продемонстрировать сказанное, обращусь к эпизоду из самой жизни.

Представьте жизнь провинциального населения Узбекской ССР середины 50-х гг. 20-го века. Дело происходит в провинциальном районном центре Хазарасп с собрались в недавно выстроенном «посмотреть кино». Новое по тем временам словосочетание. Для мпросмотра киножурнала «Новости дня», свет зажигается, а зрители, решив, что «сеанс показа кино» завершился, встают с мест и идут к выходу, обмениваясь впечатлениями от зрелища. Паренек, постоянно вертевшийся в клубе (детей тогда часто пропускали в кинозал бесплатно), суетливо вскакивает с места в переднем ряду, бежит к выходу наперерез потянувшимся к выходу зрителям, машет руками и громко объявляет: «Не уходите! Это был только журнал, настоящее кино еще впереди!»

Зрители, добродушно посмеиваясь над суетливым пареньком, возвращаются на свои места. Другие, менее недоверчивые, столпились у выхода, не решаясь остаться («конечно, паренек всех разыгрывает!») или выйти восвояси («а вдруг он правду говорит?») в ожидании

развязки. Но вот свет вновь гаснет и начинается показ художественного фильма. Люди, вновь рассаживаясь по местам, одобрительно гудят: «Гляди-ка, мальчишка не соврал».

Вроде ничего особого не произошло: бывает, обычное дело. После просмотра фильма молодая супружеская чета – оба учителя местной школы - возвращаются домой. По дороге жена жалуется мужу: дети не слушаются, шалят, просит повлиять на них. Муж в ответ улыбается: «Дорогая, это еще не шалости. Всего лишь киножурнал; настоящее кино у нас с тобой еще впереди». Молодой учитель, хорошо знавший хорезмский фольклор, придал словам «журнал» и «кино» метафорические смыслы. Он мог бы рассказать многое о современном ему хорезмском фольклоре, одной из излюбленных им тем. Незаметно в районе появилась поговорка «это еще журнал, кино - впереди», употребляемая поныне его жителями наряду с известными ранее и похожими по смыслу, например, о том же зеленом (кислом «дўвча») и спелом урюке («ўрик») - аналогу российской «это еще цветочки, ягодки - впереди». Они, как и другие поговорки, употребляется *вне контекста ботаники и показа кино - их первоначального происхождения*, когда всем ясно, что рЛюбая метафора суть некоторое *представление*, некий смысловой трафарет, как бы *взятая сама по себе*, вне прямой связи с первоначальным содержанием того, что в ней непосредственно *представляется*, чистая его смысловая форма. Эта чистота формы и позволяет проецировать метафору на самые разные конкретные реальные обстоятельства, усматривая в них сходную смысловую структуру, проецировать, ничуть не опасаясь, что тот, к кому вы обращаетесь, поймет вас *буквально*. Напротив, вы рассчитываете, что она позволит вам лучше донести смысл того, что вы имеете в виду. Всем, кто мыслит метафорически, понятно, что речь идет не о цветочках и ягодах, не о киножурнале и полнометражном фильме. Наша мысль внимает не буквальному содержанию сказанного, а некой его общей смысловой структуре, той, о которой не обязательно прямо говорить, хотя именно она и имеется в виду. Метафора – это форма высказывания понятий в чистом виде, образ, наделенный обобщенным смыслом, интуитивно улавливаемым, то есть - действующим на сознательное переживание непосредственно. Это и делает метафорическое высказывание даже более сильным, чем само прямое высказывание смысла, поскольку тот оказывается еще и эмоциональное влияние на переживание смысла - в силу способности нести в себе более широкие смыслы, чем тот, о котором хочет сказать говорящий. Если сказать о *человеке* «он не похож на других», то сама эта фраза непосредственно являет собой смысл сказанного. Он понятен сразу. Это – чистое описание смысла, смысловая структура как таковая. Но если сказать о нем, что «он – “белая ворона”», то образ белой вороны среди черных соплеменников эмоционально переживается слушателем сильнее, чем непосредственная передача мысли первой фразой. Каждый понимает, что человек - не ворона и даже не птица. Но это сравнение усиливает эмоции от восприятия передаваемого смысла. Достигается некий *психофизиологический эффект*, важный для точной передачи мысли говорящим и максимально полного ее восприятия слушающим: метафора иногда «убеждает» почти так же, как и *строго выстроенный логический вывод*. Или даже больше. Нередко метафора воспринимается даже как дополнительный аргумент в пользу высказанной мысли.

Здесь уместно также рассказать о другом эпизоде - из студенческой жизни Ташкентского медицинского института 70-х годов минувшего века.

Итак, одну и ту же мысль можно передать разными метафорами. Уже одно это ясно намекает на то, что мысль, конечно же, нельзя приравнивать метафоре, с помощью которой она передается. Всякая мысль *откуда-то*, как бы выпадает пред оком сознания, рождается, и на *что-то*, о чем она судит, направлена. Что-то подсказывает нам, что у того и другого есть реальная природа, *с чем и природа мысли, и природа мыслящего субъекта, непосредственно связаны*. Метафора *еще не выражает* напрямую смыслового содержания сложного высказывания, например, научной теории, которую можно *выразить* разными текстами и с помощью разных метафор. Но она *уже помогает воспринять* это смысловое содержание.

Размышляя, мы как бы варьируем выражением утверждений и образами, помогающими нам выразить мысль. Древняя осторожная мудрость гласит: «слово сказанное есть ложь». «Сказка - ложь, но в нем намек, добрым молодцам урок» - назидательно вторит авторы древних сказок, о которых любят напоминать школьные учителя. Варьируя утверждениями и образами, мы стремимся сохранить некое «смысловое ядро» сложной мысли, которое хотим еще только сформулировать. Мысль как бы желает быть направленной на осмысливаемый объект как некую, *условно говоря*, инвариантную, сложную структуру.

В ходе мышления (то есть осмысления предмета, наполнения его смыслом) сознание неявно конституирует метафоры, как бы условно, перенося их на осмысливаемые конкретные текущие обстоятельства, в которых мыслящий индивид ориентируется, наделяя их некими условными смысловыми определенностями. Чтобы уловить обобщенный глубинный (родовой) смысл некоего конкретного факта или сугубо теоретического утверждения, описывающего этот смысл, нужно сопоставить его с описанием других фактов, *отличить* от одних и *уподобить* другим фактам. В теоретическом научном мышлении метафоры выглядят как *представления*, формулируемые в том ясном виде, в каком их описывают в качестве *понятий* (концептов). В обыденной жизни мы мыслим представлениями и метафорами, даже не задумываясь о том, в какой мере они играют роль точных смысловых понятий, в какой служат лишь для облегчения восприятия той или иной ситуации (фиксации определенных смыслов). Мы как бы наносим на метафору (играющую роль смыслового трафарета - некоего обобщенного на род теоретического конструкта) непосредственно усматриваемые свойства и отношения реальных единичных вещей. Мысля, мы ищем образ *рода* мыслимого, ту форму, в которой хотим *зафиксировать* восприятие вещи, чтобы варьировать этой формой в своих интересах как примером из некоего множества одного и того же рода вещей. Тем самым как бы оказываемся способны наделять осмысляемые единичные реальные вещи заведомым (доопытным) смыслом, чтобы затем подвергнуть этот их смысл испытанию на соответствие некоторому реальному положению дел, которое нас интересует в данном единичном случае.

Теоретические понятия суть метафоры, близкие к чистым смыслам, «освобожденным» от свойств тех реальных единичных объектов, с содержанием восприятия коих первоначально они были буквально связаны. Подросток, о котором мы упомянули в примере с просмотром кинофильма, хотел сообщить зрителям, что «журнал» – любой краткий фильм новостного содержания, предшествующий показу полнометражного художественного фильма, то есть «кино» с его точки зрения - это любой полнометражный художественный фильм, демонстрируемый после показа киножурнала (то есть он *имеет в виду* художественный фильм). В устах фольклориста это представление трансформировалось в метафору с широким смысловым содержанием: «киножурнал» – нечто менее значительное, предшествующее чему-то более серьезному, не обязательно «кино», ради просмотра чего и явились в клуб жители провинциального городка. Теперь этот метафорический образ живет полнокровной жизнью местной поговорки «это всего лишь журнал, кино - впереди» наряду с другими аналогами этой метафоры.

Эпизод из провинциальной жизни хорошо демонстрирует общность метафоры и теории, как и различие между ними. Общность их заключена в их глубинном смысловом строении и назначении. То и другое суть описание некоторого положения дел, которое нас в чем-то убеждает. Психологически их действие сходно – они проясняют, убеждают нас в чем-то, что на первый взгляд может казаться спорным. С другой стороны они различны по глубине убедительности. Метафорическое описание спорного положения дел убеждает лишь внешним сходством последнего с тем положением дел, которое непосредственно описывается в метафоре. Конечно, нас больше интересует конкретная съедобная ягода, а конкретными цветами ее мы можем любоваться как на намек о том, что вожденная ягода может со временем созреть. Это вполне похоже на то, как мы готовы созерцать конкретный новостной киножурнал в предвкушении просмотра конкретного художественного

полнометражного фильма, ради чего мы, собственно говоря, и ходим в кино. Образы киножурнала и следующего за ним полнометражного фильма годятся на роль метафоры с тем же успехом, что и образы цветов и ягод.

Если литературное, философское мышление вполне приемлет это сходство теории и метафоры, то, как может показаться, что о естественнонаучном мышлении этого сказать нельзя. Научная теория описывает конкретный природный объект, теоретически убедительно описываемый только знаниями, непосредственно связанными с этим объектом. Метафоры же с равным успехом могут как помочь научному суждению, так и запутать рассуждающего. Чтобы убедительно *с научной точки зрения* описать химические свойства водорода, нужны знания именно о водороде как химическом веществе, хотя мы и пользуемся при этом и общими знаниями (некоторыми *исходными представлениями*) о веществах как химических телах. Чтобы убедительно *с научной точки зрения* описать биологические свойства клеток печени, нужны знания именно о клетках печени, хотя при этом мы и пользуемся общими знаниями (*исходными представлениями*) о клетках как единицах живого. В каком-то смысле эти исходные представления играют роль *научной метафоры*: мы сознаем, что это – лишь представления, а не точное описание реальной структуры реального объекта (печени). Мы можем получить более точное представление о природной структуре конкретного объекта, дополняя эту исходную модель объекта нюансами, следующими уже из непосредственного наблюдения самого исследуемого объекта. Научная теория пользуется метафорой - и для «затравки» нового акта в процессе познания, и для «закрепления» *представления* о познаваемом объекте. Выбор подходящей научной метафоры (модели) познаваемого объекта - важный момент при создании адекватного онтологического представления об этом объекте как представителе некоторого региона реальности.

Как мы осмысливаем реальный объект? Мы никогда не начинаем его осмысление «с нуля», а обращаемся к некоторому *исходному представлению* о некоей «общей модели» объектов того же рода (к тому «виду», «эйдосу», в котором тот первоначально предстает в сознании). И уже в ходе дальнейшего осмысления объекта, замечая *нюансы*, в которых тот предстает перед нашим текущим сознанием, нанизывая их на исходное представление и тем самым конституируя новое *сложное смысловое содержание*, наполняем предмет обновленным смысловым значением терминов, применяемых для его текущего описания. Называя свойства и отношения предмета словами, мы мысленно переносим значения этих слов на предмет, как бы обращаясь с природой данного предмета в соответствии со смысловой определенностью используемых слов. При этом мы получаем некий *опыт* обращения к реальным предметам. Опыт, который может подтвердить значения слов, которым мы характеризуем предмет, или не подтвердить их, подтвердить их в одних отношениях и не подтвердить в других. В зависимости от содержания наших ожиданий и их оправдания новым опытом мы получаем опытное знание о данной единичной вещи. Так, непосредственным наблюдением объекта (следовательно - при участии непосредственно наблюдаемых свойств и отношений этого объекта) мы конституируем новый сложный смысл, который теперь считаем применимым к нему как реальному предмету. Тем самым мы оказываемся вправе отделить этот, обогащенный новым опытом смысл, характеризующий объект, от первоначальной характеристики, от первоначально использованных метафор-слов. Возникает представление о новом классе реальных объектов.

Таково интуитивное основание всякого познания, мышления вообще. Так рождаются наши знания - о реальных *единичных* вещах и *классах* вещей (когда мы выделяем общие смысловые значения, объединяя вещи в группы вещей «того же рода», их классы). Точность нашего мышления достигается именно в способности к интуитивному, непосредственному различению единичных объектов от исходной метафоры (исходного смысла), которой мы наделяем исходное восприятие некоторого единичного объекта, придавая ему значение представителя некоторого класса объектов. Выделив реальный предмет как представителя

некоего класса предметов, мы можем в дальнейшем дополнить, уточнить этот смысл, тем самым - выделить некий новый класс реальных предметов, представителем которой мы готовы считать (ориентируясь на полученный новый опыт) данный единичный предмет. Так, в ходе осмысления одного и того же единичного предмета, мы переходим от одного его смыслового восприятия к другому. Это значит, что всякая исходная теория играет роль некоторой исходной метафоры, используемой в познании единичных вещей (практическом познании). В результате осмысления единичной вещи исходная метафора модифицируется, порождая новую теорию, метафору. Ее можно использовать и для дальнейшего познания единичной вещи (или вещей того рода) как входящей в новый класс вещей. Представления о каждом регионе реальности именно так и возникают. Соответственно возникает и онтологическая модель объектов этого региона, модель-метафора, с помощью которой каждый данный регион может познаваться.

В медицине таким регионом является индивидуальная природа пациента. Метафора «индивидуальной природы человека» используется с древних времен, и фактически она использовалась, видимо, еще задолго до Гиппократов, с именем которого европейская традиция обычно связывает формулировку понятия «индивидуальная природа человека», да и самого клинического (врачебного) мышления.

Авиценна, видимо, был одним из первых мыслителей, понявших, что индивидуальная природа человека может познаваться только в непосредственном (интуитивном) восприятии ее как психофизически единой природы индивида. Он мастерски владел психофизическими приемами клинического мышления, диагностики состояний пациента. Он мог по физическим признакам (например, по пульсу) *догадаться*¹⁸ о внутренних переживаниях пациента, и поэтому мог оказать помощь пациенту там, где у других врачей руки опускались, что и послужило его славе при жизни и в веках, уже после смерти, к которой привел ряд роковых обстоятельств, предвидеть которые было невозможно.

Метафорическая модель личности (общая теория личностной природы человека), о которой ниже конкретно пойдет речь, выражает именно эту, психофизическую модель индивидуальной природы человека - метафору, с применения которой с древнейших времен врачи фактически и начинают осмысление каждого клинического случая. Судя по философским, логическим, психологическим и медицинским трудам Авиценны, он, будучи врачом, фактически использовал метафору индивидуальной, *психофизически недуральной*, природы человека – общую теорию о психофизической природе пациента.

Теперь заметим, что, вообще говоря, фактически всякая отдельная личность *представляет себя, моделирует себя* как некую общую метафору “Я”-самости. Каждый живой индивид как бы пользуется некой моделью собственной природы, отличая себя как объекта собственного сознания от объектов Остального мира, также предстоящих его сознанию. Для того, чтобы адекватно врачевать, врач должен, если не сознавать ясно этого факта, то хотя бы как-то считаться с ним. Врач – независимо от того, волеит он это или нет - действительно применяет некую метафору восприятия каждым пациентом самого себя во всей полноте своей метафорической данности себе в первом лице - как “Я”-самости. Он стремится психофизически воспроизвести и представить себе текущее состояние каждого конкретного пациента. Он психофизически сопереживает ему, профессионально вживаясь в психофизически воспринимаемые пациентом проблемы собственного здоровья - с тем, чтобы наиболее адекватно осмыслить каждый клинический случай *к выгоде каждого пациента*. И еще до этого он воспроизводит в поле своего профессионального восприятия представление о некой общей психофизической модели (метафору) индивидуальной природы человека, *всегда личностную*, неповторимую в своих нюансах. О ней, об этой общей (психофизической) модели, о метафоре личности, далее мы и поговорим.

¹⁸ Клиническое мышление во многом и строится на догадках. В ходе ведения каждого пациента врач комбинирует их с теми познаниями и возможностями, коими он профессионально владеет.

Предварение к общей (психофизической) теории личности

Обобщим в следующих тезисах сказанное выше (и в предыдущих пяти трактатах).

1. Теория личности суть метафора, то есть не является теорией в том понимании, как это принято в естественных и теоретических науках, ибо не находится в определенном отношении с реальной природой личности, поскольку природа всякой личности уникальна. Эта теория обосновывает исходную (общую) модель, своего рода “архетип” личности, с наполнения которого смысловыми нюансами (смыслового его нюансирования) фактически и начинается любое суждение о полноте текущей природы любой *конкретной* личности. Общая теория личности включает в себя эту метафору в качестве общей «затравки» для психологического теоретизирования в ходе постановки психофизического диагноза касательно состояния здоровья каждого пациента. С помощью похожей метафоры каждый живой человеческий индивид *представляет* себя, *воспринимает* себя в качестве индивидуального бытия, противостоящего Остальному миру, и воспринимает другую личность, сопереживая его существованию. Это схоже с тем, как каждый из нас начинает воспринимать любой физический объект как *сосуществующий* с ним *в* мире (*внутри Всеединого мира-как-такового*). Есть лишь одно отличие: в последнем случае (в случае *объективного* восприятия вещей в мире) момент сопереживания воспринимаемым вещам плохо ощущается, он как бы присутствует скрыто, неявно. Это значит, что наша текущая физичность (как внутреннее бытие *в мире*) как бы неким образом *выпадает* из *сплошного* Парменидова бытия. В объективном восприятии сопереживание почти нейтрально, оно сосредоточено как бы на поверхностных видимостях, отвлечено от присутствия собственно самой мыслящей инстанции в мире. Отвлечено от собственного физического присутствия в мире (своей физичности), что мы и называем объективностью, «нейтральным» соприсутствием. Таким образом, всякая объективность суть следствие некоторого субъективного акта отвлечения (абстрагирования) от соприсутствия субъективной инстанции (активной по отношению к внешнему миру), от актуальной структуры, в которой реализуется это объективное, «нейтральное» соприсутствие.

2. Стремясь к объективному восприятию реальности, каждый мыслящий индивид *осмысленно позиционирует* к Остальному миру, воспринимает его *определенным* образом, что переживается им как определенного, смысловое восприятие – восприятие объекта путем наполнения этого восприятия определенностями-смыслами. Так в сознании индивида рождается текущая (эмпирическая) модель самого себя, так он вступает в *самореферентное* состояние, становясь способным *представлять* себя и Остальной мир, судить о себе и Остальном мире, о смыслах, соответствующих или не соответствующих его текущей индивидуальной природе и о примыкающей к ней текущей природе Остального мира. В актах сознания мыслящий индивид локально конституирует Целостный мир, как мир, предполагающий существование в нем сознающего себя индивида - личности.

3. Выстраивая перед мысленным взором модель самого себя, каждая личность неизбежно совершает акты осмысления себя, характеризующие его как эмпирическую личность – как определенное сложное позиционирование индивида к Остальному миру. Эти акты в чем-то похожи у всех личностей, что делает их представителями определенного типажа (определенной модели) личности. Вместе с тем, представляя себе типаж другой личности, каждый из нас совершает некие более или менее сходные между собой акты нюансирования сопереживания ее существованию. Но каждый из нас не может быть объективным настолько, чтобы пренебрегать собственным существованием в мире, теми нюансами, которыми он сопровождает переживание собственного сосуществования с Остальным миром. Поэтому в пределе наша готовность сопереживать бытию другой личности в какой-то момент *терминируется*, и мы уже не отваживаемся переступить терминирующую черту. Более того, мы терминируем даже готовность сопереживать самим себе как текущим личностным данностям: мы способны критически воспринять себя. Если социум требует от нас невозможной для нас терминации, то мы даже способны отказаться

представлять себе тот типаж, к которому нас склоняет социум, и начинаем утверждать собственное соприсутствие в социуме, нюансируя себя в качестве единичного личностного типажа - класса личностей с единственным его представителем. Мы утверждаем определенный единичный тип личностного «Я», в качестве такового тотально отличая себя от всего Остального мира. Это значит, что в нашей природе присутствует инстанция, удерживающая нашу индивидуальную, органически единую и способную к самореференции природу как психофизически единую (ментальную) телесность.

4. Очевидно, общая теория личности должна предусматривать способность каждой личности поддерживать акты самореференции, благодаря чему наше собственное бытие *телесно* отделено от Остального мира. При этом мы воспринимаем себя одновременно и как некую *телесность (физичность)*, отделенную от Остального мира, и как *психическое бытие*, как бы не имеющее *естественной* данности, *природного* существования, физичности, независимой от существования нашего сознания. Психические сущности, присущие нам, представляются как полностью располагаемые нашим сознанием и потому - отделенные от внешнего, природного мира. Мы распоряжаемся ими как бы свободно, «как хотим» (хотя это вовсе не так, ибо социум дает нам свободу в отношении одних сущностей, в других - ограничивая нас).

Однако для нас совершенно очевидно, что наше сознание способно управлять нашим телом, мы можем совершать определенные телесные (объективно физически фиксируемые) движения, менять движение в осознанно выбранном направлении. Это значит, что сознание каким-то *непосредственным образом* (то есть *телесно*) связано с нашей физической телесностью, что делает нас физическими телами, способными внутренне активно выбирать направления движения - побуждаться к определенным внешним актам. С помощью как бы произвольно управляемого сознанием своего тела мы можем влиять и на внешние тела, на их движения, можем комбинировать ими в своих определенных (выбранных внутренними побуждениями) целях, словом - активно влиять на внешний (Остальной) мир. Следовательно – выпадать в нем как единичное бытие. Активно варьируя внутренними, психофизически переживаемыми определенностями, каждый живой индивид способен варьировать и определенностями внешнего мира, считаясь или не считаясь с ними, считаясь с одними определенными отношениями и не считаясь с другими. Такое *сознательное* варьирование Остальным миром и миром внутренним (самостным миром, нашей *психофизически* недואльной индивидуальной природой) возможно только в случае, если сама наша сознающая природа способна регулировать собственную самореферентность, то есть степень феноменологического варьирования физичностью и психичностью. Если она способна регулировать собственную самореферентность, считаясь или не считаясь с Остальным миром, считаясь или не считаясь в той или иной степени, в том или ином отношении с собственной физичностью и с физичностью внешнего мира.

5. Сознать *что-то* – значит, сознавать *определенное нечто*. То есть в актах сознания происходит выпадение некоторой определенности нашего бытия, нашей индивидуальной природы из текущей Окрестной определенности и неопределенности Всеединого Парменидова бытия. Поэтому сознание чего-то всегда есть одновременно и сознание самого себя как единичного мыслящего существа, оно есть выпадение своей текущей определенности в некоторой определенной презумпции собственного существования. Эта презумпция как бы всегда опережает текущую определенность нашего существования в некотором (определенном) текущем Окрестном мире. Презюмирование составляет акт *текущего* сознания как такового: любая наша мысль начинается с некоторого допущения, как бы навязанного нашей воле к существованию, навязанного в качестве факта внешним (по отношению к нам как к сознающей единичной инстанции) бытием. Правда, уже в *другом акте* сознания (в другом акте самореференции) это допущение само может активно со стороны нашей же воли подвергнуться модификации. Здесь и заключена необходимость введения в феноменологию мышления 4-го тезиса Фоллесдала-Гуссерля, согласно которому

мы не можем полностью сознавать наше текущее сознание в текущем же акте сознания, но можем сознавать любой акт в некотором другом акте.¹⁹ Этот тезис фактически указывает на тот факт, что выпадение определенностей выявляет сущностную сторону сознания. Наша сознающая (совершающая акты самореференции) инстанция как бы непрерывно *выпадает в определенностях* текущей ориентации нашей природы по отношению к Остальному миру, к миру, который мы можем сознавать, благодаря выпадению этой определенности самого сознания и того, что оно сознает как Окрестный (непосредственно данный сознанию) мир. Этот Остальной мир включает в себя мир физических и мир психофизических феноменов - то есть как внешний и потенциально внешний, так и внутренний и потенциально внутренний, в регулирование их соотношения непосредственно вовлечено сознание (психофизиологическая регуляция телесности).²⁰

Психология и физиология

Психологию лишь условно можно отнести к естественным наукам (в позитивистском смысле слова). Полнота естественнонаучной модели объекта психологических исследований предполагает, что эта наука усваивает способы мышления, присущие гуманитарным наукам, где особую роль играет «локальность» всякой гуманитарной сущности, ее приуроченность к конкретной культуре. Общая психология как наука существует, скорее, лишь условно: нет психологии в полном смысле слова «общей», всякая психология привязана к конкретной культуре, социуму. Вывести частные психологические науки из «общей» не получается, если не принять во внимание этой условности. Вместе эти частные психосоциальные дисциплины конституируют то, что принято называть «общей психологией».

В феномене уникальности, локальности, конкретности проявления гуманитарных сущностей обнаруживает себя имманентное свойство реальности – свойство обнаруживать свое существование в актах сознания, которые всегда суть *внутренне конституируемые акты презумпций*, презумирований, допущений, хотя те делаются под влиянием восприятия определенных внешних обстоятельств. Восприятие мира избирательно, основано на некоторой внутренней активности воспринимающего индивида по отношению к воспринимаемому, «овнешнённому» миру.

Допуская *нечто* определенное, сознание оказывается способным обнаружить нечто определенное как внешне бытийное (по отношению к мыслящей инстанции). В явлении сознающего само себя сознания (самосознания) воплощено бытие *феномена обнаружения* – акта, в котором совершается некий «квантовый скачок» самореференции, благодаря чему меняется полнота психофизической природы живого индивида. Среди всех способностей сознания обнаружить нечто определенное, центральным (исходным) является *обнаружение* сознающим бытием собственного существования - самого себя. Вместе с тем, всякое обнаружение суть локальный (внутренний) акт, совершаемый субъектом непосредственно под контролем восприятия им бытийного соприсутствия обнаруживаемого им объекта. Всякий же объект сосуществует в паре с воспринимающим его субъектом - в некотором Окрестном, доступном для восприятия этим субъектом мире. Чтобы сознание усмотрело некий определенный объект, соприсутствующий сознающему субъекту (то есть является непосредственно доступным для осознания последнего), необходимо *внимание* субъекта, направленное не просто на объект, а и на некоторым образом определенный факт, связанный с его соприсутствием в Окрестном мире.

¹⁹ Фоллесдаль Д., 1988.

²⁰ Понятия «внешнего мира» и «потенциально внешнего мира», как и «внутреннего мира» и «потенциально внутреннего мира» представляются интуитивно очевидными из общего контекста трактатов данного цикла. Хотя здесь этого, видимо, вполне достаточно, в будущем мы дадим им определения, не ограничиваясь их интуитивной очевидностью.

В психологии эта «локальность» играет исключительную роль, поскольку представлена одной единственной личностью.

Общая теория личности варьировать этими «локальностями» в ходе непосредственного познания каждой личности. Стало быть, общая теория личности может нас удовлетворить лишь в рамках некоторой картины Реальности, не той, к которой мы привыкли только потому, что считаем реальность такой, какой она нам непосредственно представляется в нашем повседневном опыте, опираясь на так называемый “здоровый смысл”. Ни одна из существующих в современной физике теорий происхождения Реальности все еще не включает в полной мере субъект как естественную составляющую Реальности. «Антропный принцип» все еще не в почете у физиков: где его роль остается существенно урезанной. Несмотря на обилие попыток физиков решить проблему сознания, проблему социальных и психических процессов своими средствами, те еще далеки от реальных проблем психологии, психиатрии и социологии, которые решают их своими средствами и методами. По вполне объективным причинам каждая наука стремится остаться в некоторой исходной позиции, оправдывающую её существование как в глазах сообщества профессионалов, так и в целом общества, в бытие коей вовлечены эти профессионалы. В позиции, в которой каждой науке удастся зафиксировать общую онтологию познаваемого ею региона реальности. Времени от времени предпринимаются попытки вычленив некую обобщенную теоретическую модель личности, которая позволяла бы с неких «единых» позиций применить некие, представляющиеся авторам «основными», идеи и понятия психологии. Одну из более или менее удачных попыток такого рода реализовал в 60-е годы минувшего века на основе *компаративного подхода* С. Мадди [Мадди С., 2002.]. Однако любые «общие» личностные характеристики, используемые в теориях личности, легко объективируются уже личностью любого эксперта, становясь для него предметом критического осмысления им этих «общих» характеристик, и и довольно скоро оказываются в положении вполне «частных» характеристик личности. Выуживать общие характеристики личности из эмпирической социальной реальности не получается, так как их распространенность определяются текущими обстоятельствами в обществе и вокруг него. Компаративистика может в лучшем случае обнаружить, что эти «общие» характеристики, как правило, оказываются вне пределов компетенции отдельных специальных теорий. Она изначально предполагает отвлечение от единичной природы объекта исследования. Между тем на специальных теориях строится практика психологии и психиатрии.

Видимо, именно в силу этого обстоятельства некоторые авторы разочаровываются в идее создания общей теории личности как основы психологии и психиатрии, а некоторые из них призывают к отказу от этой идеи в пользу идеи некой «общей практической теории психиатрической помощи» [Бохан Н.А. с соавт., 2005]. Но можно ли всерьез строить «теорию психологической помощи» без концептуального обоснования объекта оказания такой помощи? Концептуализация же предполагает некое «общее» определение объекта психологии и психиатрии – личности-как-таковой. Представляется, в конечном счете, что именно к способности личности к непрестанной самореференции и сводится основная трудность создания общей теории личности. С этой способностью связана невозможность исчерпывающего описания любой личности в терминах ее индивидуальных черт.

Там, где «экспертные» усилия теоретиков-профессионалов данной сферы (в данном случае - психологов и психиатров) не дают желаемого эффекта, на помощь приходит философия и общенаучная методология. Теоретико-методологические и философские усилия в области теории сознания и личности дали миру современную феноменологию и эмерджентистский материализм (Husserl, 1950; Фолесдаль, 1988; Марголис, 1986).

В свое время автор этих строк предпринял попытку построения общей модели личности (Бекчан А. (Кутлумуратов А.), 1997, 2005, 2006), придя к определению человека как субъекта собственной целостности и носителя Целостной реальности, учитывая фундаментальную особенность природы личности - невозможность исчерпывающим образом охарактеризовать

ее как таковую в терминах существенных индивидуальных черт. Существенность черт динамически варьирует в столь больших пределах, что статистическими методами зафиксировать эту существенность оказывается невозможно. В психологии всякая возможная черта личности может стать невозможной, а возможная – недействительной.

В предлагаемой мной модели принята весьма давняя идея (быть может, именно поэтому ценная идея) - о том, что *главная природная черта личности заключается в атрибутивно присущей ей способности к «центростоянию» внутри реальности*. Ни один человек не может отказаться от этой своей особенности, не потеряв при этом *человеческого* качества. Здравый смысл подсказывает, что, коль скоро, дарвинистская эволюционная парадигма основана на том, каждый живой индивид как бы *вброшен* в мир, где и обнаруживает свое существование и ему где приходится бороться за свое существование, то эта черта (обнаружение себя вброшенным в мир) – свойство, присущее вообще любому живому индивиду. Следовательно, его сознательные и бессознательные действия имеют здесь общую причинную основу. Эту основу можно усмотреть, по меньшей мере, в интрасубъектном переживании личностью своей текущей природы, которая непрерывно, «сплошным» образом, то есть органически, вписана в текущие обстоятельства и конституирует с ними некое сложное (системное) единство. Каждый субъект воспринимает себя в актах самореференции как целостная, неделимая по своей природе сущность. Личность предстает перед ее сознанием как сложная, центростоящая во Вседином бытии определенность, воплощенная в единичную телесность, конституируемую при участии ее сознательного предстояния в некотором, непосредственно (психофизиологически) доступном универсуме.

О принципе психофизиологической дополнительности

Приведенные выше посылки представляются мне очевидными, что позволяет сделать следующий шаг - сформулировать некий *принцип дополнительности* между сознательным аспектом единой природы индивида с одной стороны, а с другой – ее бессознательным аспектом, утверждающий ее целостную, психофизически *недуальную природу*. Тем самым мы как бы устанавливаем существование некоей ноэмы *«личность как сознательно-бессознательное бытийное единство сложного, феноменологически переживаемого внутреннего, субъектного мира»*. Но и без физической компоненты психофизическое бытие индивида (следовательно – личности) осмысление субстанциального единства сознательно-бессознательного бытия личности все еще не может быть полным. Без представления об *отношении воплощенности личности в тело* (в котором и вместе с которым личность развивается в течение всей индивидуальной жизни, и, следовательно, развивается и сама эта воплощенность) мы не можем мыслить единство субъекта с Остальным миром. Субъект не может существовать вне физичности (телесности). Он всегда обнаруживает себя в некотором единичном бытии, хотя указать на его материальные границы более точно нельзя. Физическое (природное) существование как единичное существования *внутри* всеединого парменидового бытия фактически составляет фундаментальное условие существования самих единичных, следовательно, субъективных бытий, субъективных сущностей. Полагаю, что недопонимание именно этого обстоятельства ведет к путанице, из-за которой философия исторически и разделилась на два основных течения - материализм и идеализм. Пик противостояния между ними пришелся на 19-й и первую половину 20-го века.

Замечание. Вопрос о природе самого тела, в котором воплощена личность, мы здесь не обсуждаем, оставаясь на позициях эмерджентистского материализма, отстаиваемого, в частности, Марголисом.²¹ Мы как бы принимаем положение, согласно которому телесность суть лишь способ феноменологического переживания субъектом выпадения своего существования в парменидовом мире.

²¹ Марголис, 1986.

Здравый смысл диктует нередуктивный взгляд на природу личности, следовательно - на природу реальности, предусматривающей существование в нем личностей. Сама эта реальность с нередуктивной точки зрения личностна: личностные сущности эмерджентно воплощены в глобальное тело реальности – вместе с их физическими телами. Причем это не зависит от того, принимаем ли мы принцип эмерджентности как эмпирическое философское обобщение или рассматриваем его как факт, который можно констатировать лишь теоретически, или только в самой текущей практической жизни. В практическом мире действует *аристотелевский детерминизм*: целое определяет природу части (природу всякого единичного бытия внутри любого подразумеваемого бытийного всеединства); но целое считается с внутренней природой части в той мере, в какой та сосуществует с Остальной частью целого, и эта часть детерминирует Остальной мир, по меньшей мере, в некоторой бытийной окрестности, что не вяжется с классическим (линейным) атомизмом. Так возникают любые локальные сложности, которые, впрочем, всегда бывают именно и только локальными. Когда мы пытаемся уточнить сложную природу Вселенной в рамках некоторых астрофизических теорий, мы всегда имеем в виду некоторую локальную сложность, обнаруживая пределы, за которыми, как за горизонтом, всегда сокрыто нечто тайное. Мы обнаруживаем, благодаря локальным сложностям, новые области «потаённого бытия» (например, «темную межзвездную материю» или «новые элементарные частицы»).

Таким образом, предпосылки общей теории личности в целом не противоречат, по крайней мере, ведущим современным теориям личности, используемым психологами и психиатрами. Следует выделить еще одну особенность, предлагаемой общей теории личности. Все существующие теории личности в той или иной форме признают предсуществование неких фундаментальных («ядерных») структур личности (характеристик, аспектов), а различие между ними касаются лишь неких структур, принятых в качестве базовых. Я постулирую, что *человеческих личностных структур изначально актуально не существует ни у одного субъекта-индивида*. Постулируемый общей теорией личности личностный центр («Я-центр») как бы в принципе не имеет структурного эквивалента. Я не имею в виду, что структуры самого мозга как физические структуры - носители личностных качеств - не являются физическими структурами. *Они не являются структурами с феноменологической точки зрения, изначально эквивалентными эмпирической структуре личности*. Эмпирические структуры ядра личности постоянно конституируются в субстанциально неопределенном личностном центре, благодаря абсолютной инвариантности личностного ядра как целого относительно любых эмпирических преобразований интрасубъектной и экстрасубъектной реальности. Иными словами, предполагаю, что *физичность личностных структур (любые интрасубъектные структуры, свойственные живому существу) исполняет роль детерминанта локальных конфигураций пространства-времени (в пределах телесности и ближнего космоса, непосредственно примыкающего к ней)*. В этом смысле структуры личности не могут быть исчерпывающим образом описаны в терминах четырехмерного пространства-времени, в чем я и усматриваю смысл существующих ныне трудностей *физического* описания феномена сознания. Вместе с тем сказанное позволяет допустить, что, будучи субстанциально неопределенным, центр личности сам как бы заключает в себе самые разные варианты локальных пространственных временных конфигураций физической телесности, в которой личность феноменологически обнаруживает себя как воплощенное присутствие. Эта вариативность составляет психофизически единое содержание субстанциальной неопределенности личностного центра (точнее, собственно физическое содержание, включающее как телесные, так и психические характеристики). Вообще говоря, данное обстоятельство определяет, на мой взгляд, саму сущность отношения воплощенности личностей в тела, часто обсуждаемого авторами эмерджентистской версии материализма.

Такое представление физической сущности личностного центра позволяет рассматривать физически недоступные структуры сознания как феноменологически (потенциально)

объективируемые, а значит – доступные в качестве объектов положительного познания. В частности, вышесказанное позволяет считать, что *структуры личностного центра представляют собой специфически единое множество (систему, структуру) виртуальных пространственно-временных конфигураций физического тела (в кое данная личность воплощена)*. Поэтому *сознание и физическое тело субъекта с субстанциальной точки зрения есть одно и то же единство*, и оно выступает, в частности, как пространственно-временная бытийная конфигурация. В этом, видимо, и находит свое содержательное проявление отношение воплощенности личностей в тела. Центр, откуда исходит *интенциональная* природа сознания, субстанциально невозможно редуцировать к актуальной сущности (к некоторому актуально фиксированному «одному и тому же»). Актуально сущее представительство и представительство, потенциально проявляющее себя в текущем акте, не могут быть восприняты текущим актом сознания: текущий акт и акт воспринимаемый опираются на *актуально различные* представительства. Воспринимающее представительство сокрыто восприятия себя (по меньшей мере, для полного восприятия) в текущем акте. Природа текущего сознающего центра сама участвует в *детерминации* конфигураций актуального мира вместе с другими локальными источниками актуализации, *сосуществование* которых неявно подразумевает вовлечение в акт *объективных* свойств Реальности. Реальность, собственно говоря, и актуализирует себя в этих конфигурациях через неопределенные субъектные структуры. Эти структуры *потенциально* (в принципе) познаваемы.

Отсюда несложно прийти к заключению, что *с физической точки зрения онтогенез и эволюция живых организмов (физических тел, в которые воплощены субъектные сущности) являют собой локальные проявления развития систем виртуальных пространственно-временных конфигураций*. Локальными они являются ввиду наличия у каждого живого существа субъектного центра, генерирующего пространственно-временные конфигурации актуальной телесности. Соответствующие конфигурации бытийно *выпадают* в актуальный мир из субъектных центров. Онтогенетическая эволюция структуры личности по этой причине выступает как череда *выпадений* все новых и новых структур самосознания. Это обстоятельство делает личность носителем некоторой Целостной реальности: развитие личности суть развитие единичного бытия как «центростояния», феноменологически проявляющегося в воплощении (выпадении) личности в физическом онтогенезе.

Таким образом, *субъектные центры живых существ обнаруживают себя как основы специфической (психофизической) системной организации Биосферы*. Сказанное относится к любому человеческому обществу, к Человечеству в целом, и их нельзя рассматривать иначе как разные уровни организации специфической системы субъектов – личностей, психофизически организуемой бытийной сложности.

В целом, общая теория личности, на мой взгляд, должна рассматривать личность в контексте концепции Целостной реальности. Мир принципиально личностен, *антропен*. Космологическая природа реальности предполагает синтезы и персистенцию в ней личностей, личностных начал реальности.

А.Н. Павленко [Павленко, 2002] полагает, что философская обусловленность антропного космологического принципа состоит в том, что для своего появления он с необходимостью нуждался в существовании *органической* парадигмы знания, в ее тео- или космоцентризме, нуждался потому, что сам он смог возникнуть только как ее отрицание и ее противоположность. Но, отрицая парадигму теокосмоцентризма, новоевропейское сознание с необходимостью получило свое сущностное завершение в системе взглядов, где присутствует телеологический вектор, чьей вершиной, и, стало быть, причиной, является сам носитель этого сознания.

Я исхожу из несколько иной посылки: поскольку носителем *Целостной реальности* является сознающий себя субъект – личность, то это и позволяет назвать реальность *антропной*. Личность не детерминирован полностью физическими (природными) законами,

а и сама некоторым образом детерминирует физичность Окрестного мира, в том числе собственную физичность, телесность, определенным образом (через участие сознания) вовлекая в ее конституирование Остальной мир. Познавать эту физичность мы можем именно и только как реальность антропную - немислимую без присутствия в ней человеческой личности. Более того, я исхожу из того, что Целостная реальность сама принципиально личностна. При этом антропность мира еще не означает, что экзистенция личностной реальности обеспечивается обязательно только тем единственным человечеством, которое мы знаем. Многообразно само понятие антропности. И по мере того, как человек будет открывать для себя другие формы антропности, само это понятие будет модифицироваться, все более унифицируясь. Известные нам высшие виды живых существ в некотором смысле антропны. Эта мысль не так уж и нова, как может показаться. Арсеньевский герой - уссурийский охотник Дерсу Узала, был не так уж далек от истины, называя «человеками» тигра или других таёжных зверей: сибирский народ, которому принадлежал Дерсу, воспринимал свой бытийный статус не как бытие, *возвышающееся над* дикой природой, а как существо *наряду* с Остальной природой. Мне также приходит на ум более близкий мне пример: как-то вначале 80-х годов я рассказывал своему отцу (историку по образованию) о том, как, согласно современным представлениям раковая опухоль развивается из собственных клеток многоклеточного организма, он задумчиво обронил: «Такое чувство, что рак – своеобразный человеческий зародыш, возникший не там и не тогда. Кажется, что рак неспособен стать полноценным человеком в силу обстоятельств, а не в силу своих природных способностей». Это высказывание фактически было в духе определения рака Л.Б. Меклером²², хотя в тот момент я еще не успел рассказать отцу об этом определении. Этот эпизод стал еще одним поводом задуматься о том, что специально теоретическое мышление и мышление метафорическое протекают в одном направлении, сходным образом осмысливая реальный мир. Профессиональное знание и любительское метафорическое знание иногда неплохо согласуются друг с другом, скорее, даже генерируют друг друга. В этом смысле правильно подобранная метафора помогает врачеванию.

Основные концепты

Итак, мы можем ввести следующие основные понятия.²³

I. Личность есть субъект, чья природная специфика определяется способностью сознавать себя в качестве центра реальности - способностью к «центростоянию» в Парменидовом мире. Вообще говоря, в этом утверждении заключено весьма древнее представление о сущности личности, которую чаще всего и стремятся учесть теоретики психологии. В нашем случае это положение о личности толкуется в рамках антропного принципа - в той его версии, как он был изложен нами выше. В соответствии с этой версией мир, предполагающий присутствие в нем личности, *дополняет* ее центростояние до Целостной реальности, а не только не *противостоит* ей. Этим признается, что природа развивающейся реальности как Целостного мира определяется субъектом, следовательно, детерминируется (хотя бы отчасти) сознанием личности. Такая реальность оказывается принципиально личностной. Личности - атрибутивно присущи реальности. В сознании каждой личности реальность актуализируется как специфическая «Я-неЯ»-целостность.

II. Отдельная личность есть специфический природный феномен обращения реальности к самой себе как к целостному миру, способный определять модусы бытийствования, а

²² Меклер Л.Б., 1978. Согласно Меклеру, «каждый многоклеточный организм несет в себе свой рак, и причина этого в дифференцировке его клеток» (автор сформулировал концепцию, обосновывающую догадку, не дающую покоя патологам с времен Вирхова и Конгейма).

²³ Если читатель этот раздел трактата покажется перегруженным терминами, затрудняющими чтение текста, то он может его (как и последующие два раздела) пропустить без ущерба для восприятия в целом основных идей трактата. Возможно, необходимо детальное, не тезисное (с обоснованием использованных терминов), изложение содержания этих трех разделов в отдельной статье. – АБК.

потому - преобразовывать реальность, развивая ее в целом. Это обращение воплощается в качественные определенности природных тел, в том числе - тел личностей. Центр личности субстанционально предстает как абсолютно неопределенный интрасубъектный мир, или - «Я»-целостность, обнаруживающая себя в рефлексивно-эмерджентных феноменах самоопределения («самости») личности. Базовые феномены «самости» имеют для личности смысл ценностей, не выводимых из других феноменов (не редуцируемых к другим феноменам) и устанавливаются как основа конкретного центристования.

Поясним сказанное более обстоятельно.

Целостность мира мыслится здесь как определенная, в этом смысле – как объективная целостность (в «сплошном» мире говорить об объективности не приходится, здесь нет различия между собственным существованием индивида и существованием остального мира, это - парменидов мир), приобретая для нас, нашего текущего существования абсолютный характер. В традициях диалектического материализма этот момент реальности можно понимать как момент «всеобщей взаимосвязи вещей и явлений». В нашем случае речь идет об обращенности Целостной реальности к самой себе. Тело личности представляет собой физическое воплощение этой обращенности. Обращение направлено из центра личности в Остальной мир, из Остального мира – к центру личности. В феномене самосознания актуализирована локальная интенция реальностью самой себя, реализуемая в теле личности. Развитие реальности понимается как развитие локальных обращенностей ее к самой себе как целостности (рефлексий). **III. Сознаемый феномен - феномен, интенционально переживаемый центристующим аспектом личности, обнаруживаемый и усматриваемый как некая определенность, выражаемая значением и свойством воспринимаемости (ноэмической образностью).**

Третье положение нуждается в пояснении. Сознать – значит иметь феноменологически воплощенный образ мыслимого, иметь направленность сознания на этот образ.²⁴ Прежде, чем быть воспринятым, феномен должен быть *обнаружен* (как «отдельная сущность») и *усмотрен* (как сущность, обладающая значением некоторой определенности). В свою очередь, обнаружение и усмотрение – это соответственно чувственный и рефлексивный аспекты выпадения нового интенционального поля самосознания. Выпадение, не лишая самосознающий центр личности его субстанциональной целостности, меняет конфигурацию последней. Сознаемый феномен как бы самопроизвольно (эмерджентно) порождается самим рефлексивным центром личности («ядром») или побуждается к возникновению чувственной «периферией» интрасубъектной реальности. «Периферия» личности – область чувственно-эмерджентной интрасубъектной реальности. Таким образом, употребляемые здесь понятия «ядра» и «периферии» личности содержательно отличаются от таковых в толковании психологов.²⁵ В нашем случае более подходит термин «центр» (или «центральный аспект личности»), трактуемый как субстанционально неопределенный, эмерджентно изменчивый интрасубъектный мир рефлексивных феноменов. Действительно каждый из нас как бы свободно (рефлексивно) ориентируется в собственных ценностях, и каждый сам определяет их, в чем проявляется известная «несиловая» природа сознания. Любой сознаемый феномен как бы «выпадает» в субстанционально неопределенном личностном «центре» и обретает свою определенность («значение») в системе феноменов обновленного этим выпадением «ядра». Понятие «выпадения» подчеркивает невозможность указания на *внутреннюю* причину, непосредственно порождающую «ядерные» феномены (например, акты внимания, направления сознания на тот или иной объект, без чего не может обойтись любая интуиция). Это – полностью эмерджентный процесс, конечной причиной чего является субстанционально неопределенная целостность «ядра» - элемента Целостной реальности. Стало быть, целостность должна рассматриваться как самостоятельная сущность, локально *квантующая* реальность. О «субстанции» «ядра» мы не можем сказать

²⁴ Husserl, 1950; Фолесдал, 1988.

²⁵ См., например, Мадди, 2002.

ничего, кроме того, что она «существует». Разумеется, методом структурного анализа мы можем выделить относительно устойчиво воспроизводимые *структуры ядра*. Но эти структуры всегда вторичны. «Генетическую» роль они выполняют лишь в отношении определенных структур интрасубъектной реальности, возникающих уже в интенциональном процессе. Относительно же субстанции реальности, квантуемой в центре личности, они вторичны.

Эмерджентно возникающий интрасубъектный феномен фиксируется в поле актуального сознания посредством значения, определяемого всей системой феноменов «ядра». Наделение феномена значением завершает (терминирует) процесс выпадения нового целостного комплекса интрасубъектных феноменов, состоящего, таким образом, из чувственно-рефлексивных феноменов прообраза, образа и значения. Таким образом, интрасубъектный мир личности целиком детерминируется в соответствии с принципами аристотелевской причинности – целое определяет природу частей, что составляет суть органической детерминации.

IV. Все сознаваемые и несознаваемые феномены побуждаются к актуализации, в конечном счете, ближней актуальностью – телом, в которое как бы воплощена личность, и побуждаются они посредством отклонения личностного центра от исходного «центростояния», в конечном счете – от исходной «Я-неЯ-целостности». Таким образом, интрасубъектный мир детерминирован реальностью в целом (в духе аристотелевского детерминизма). Субъект изначально выпадает как некое локальное «обращение» Целостной реальности к самой себе. Эта локальная обращенность составляет атрибутивное качество субъектности как таковой.

Поясним четвертый пункт. Исходным моментом всякой актуализации является либо некая эмерджентная «флуктуация» во внесубъектной, чувственно воспринимаемой, то есть навязываемой сознающему индивидуальному бытию, реальности, либо эмерджентное выпадение рефлексивных феноменов в интрасубъектной реальности. Завершает (терминирует) процесс актуализации рождение новой Целостной реальности. Дело в том, что актуальные интрасубъектные и экстрасубъектные миры феноменологически определены, так как состоят из конкретных феноменов, тогда как *субстрат эмерджентности* субстанциально абсолютно неопределен. Это позволяет говорить о «Целостной реальности» как единстве виртуальной и актуальной компонент действительности. Конечная причина всякого развития заключена в актуально-виртуальном единстве Целостной реальности, а исходная – в актуально определенных формах выпадения целостности в интрасубъектном и внесубъектном мире – природных телах и идеальных объектах (понятиях, ценностях, страстях и т.п.). Традиционный научный позитивизм ориентируется лишь на исходную причинность в познаваемой реальности. Любая актуальность неизбежно выражает феноменологически определенный аспект Целостной реальности. Быть сознаваемым - значит усматриваться как определенный целостный, чувственно и/или рефлексивно обнаруживаемый и переживаемый (в процессе интенционального надления значением) феномен. Значение, образ и осознание (выпадение, обнаружение) феномена рождаются и существуют как элементы единого комплекса центральных и периферических аспектов интрасубъектной реальности.

Следует подчеркнуть, что представления о «личностном центре» используют многие теории личности. Основное отличие нашей общей модели касается содержательной интерпретации этого центра и вытекающего отсюда понимания *архетипической* сущности «ядра» личности. В этой модели включение в «архетип личности» ценностей, рождаемых в «ядре» вторично (в ответ на эмерджентно чувственные и эмерджентно-рефлексивные феномены Целостной реальности), сведено к минимуму. Таково следствие формулировки понятия о «субстанциально неопределенном личностном центре». Кроме того, в рамках данной модели личность рассматривается как *действительный* центр Целостной реальности,

способный варьировать интра- и экстрасубъектными аспектами целостного мира. Эти два момента определяют основные следствия данной концепции личности.

Об апофатическом происхождении метафоры “целостная природа личности”

Легче судить о том, чем личность не является, нежели о том, какова именно ее природа. Онтологическую сущность личности легче выразить в негативных терминах, нежели позитивных. Да и любой по собственному опыту общения с другими хорошо знает, что другой будет только благодарен, если ему не станут навязывать своего мнения о нем, о том, «какой он человек». Это - не просто некая «субъективность» каждого из нас, которой можно пренебречь во имя некой «объективности». Скорее, в этом проявляется то, что издавна называют «естественным правом» каждого человеческого индивида. И если Парменид говорил о Бытии вообще в апофатических высказываниях, то Сократ провозгласил: «Я знаю только то, что я ничего не знаю». Это он сказал о природе познающей личности. Алкмеон апофатически высказался уже о природе болезней человека, указав на то, что *избытки* и *нехватки* начал индивидуальной природы человека содержательно выражают природу болезни, а их отсутствие – природу здоровья. В целом Алкмеон определил болезнь как состояние лишённости целостной природой человеческого индивида гармонии. Поньне невозможно обойтись без упоминания апофатического смысла понятия здоровья: согласно определению Всемирной организации здравоохранения, здоровье НЕ сводится к отсутствию дефектов и болезней, а мыслится как синоним психического, физического и социального *благополучия* личности²⁶; но в своей полноте позитивное осмысление благополучие человеческой личности связано с представлением о жизни БЕЗ болезней и дефектов.

Чувственное мышление побуждается к актуализации ближней актуальной реальностью - «физическим телом личности». ²⁷ Исходное тело мышления - живой («клеточный») комплекс физических структур, образующих мозг. Тело человека можно рассматривать как «орган обращения» Целостной реальности к самой себе, в «технических терминах - как «инструмент» осмысления реальностью себя.

Первое, что сознание способно *обнаружить* – собственное существование и существование предстоящего ему мира. Поскольку Парменидово бытие Всеедино, то *флуктуации* суть некое *обнаружение* Бытием себя в качестве сущего. Проще говоря, любая флуктуация суть обнаружение Бытием себя. А поскольку человек при этом обнаруживает саму реальность и собственное сознание, как действительно сущие, то любое обнаружение сводится для него, в конечном счете, к интендированию реальности в целом (вместе с собственным сознанием). Другого актуального бытия для свободно сознающего себя человека просто не существует. За нею начинается трансцендентность, которая может быть доступна сознанию только в процессе актуализации трансцендентного посредством развития самосознания. Целостная реальность обнаруживает себя в актуализации трансцендентного, в качестве которой, собственно говоря, и выступают психофизический онтогенез и эволюция живых существ как субъектов - личностей. В этом смысле самосознание личности, его тело, вся обнаруживаемая сознанием актуальная реальность суть формы воплощения в актуальность обращенности Бытия к самому себе. Обращенности через человека. Поэтому Целостную реальность можно назвать также «антропной».

Выполнение роли «органа обращения» Реальности к самой себе человеку потенциально доступно лишь в определенном возрасте, когда его тело обретает соответствующую компетентность в самоактуализации посредством самосознания, или «ментальности». *Рефлексивное мышление* (внутренний поиск терминаций целостного самоопределения) может побуждаться непосредственно телесными причинами. Но любая его причина системна, и эта системность обязательно включает субстанционально неопределенную целостность «Я»-центра. Указанная причинность находит свое выражение в более или менее

²⁶ World Health Organization, 2006.

²⁷ Это, в частности, следует из положения IV (см. выше).

осознанной потребности личности *завершить* цепь актов мышления, устранив ее «нетерминированность» («разорванность», «обрывчатость», «нецелостность»). Опыт прошлого выступает для целостного сознания как единая цепь феноменологически разрозненных эпизодов памяти, конечный из которых выступает в феноменах настоящего - «здесь и сейчас». Сознаемые феномены прошлого как бы уходят в сферу «доличностного» (физического - с традиционной точки зрения) опыта. Отсюда термин «бессознательного». «Ядро» личности (субстанциально неопределенная интрасубъектная реальность) стремится удержать свою целостность, выстраивая эмерджентно рождающиеся в интрасубъектном мире чувственные и рефлексивные феномены в определенный целостный феноменологический комплекс. *Определившиеся* в центре рефлексивные феномены (те же «ценностные феномены») всегда оказываются дополнительными определенному чувственно-рефлексивному единству интрасубъектной реальности, интендируемую сферой сознания. Это - упорядоченное (и потому всегда *определенное*) единство. Входящие в него феноменологические комплексы *эмерджентно* подвергаются новым вторжениям чувственных (генерируемых телом) и рефлексивных (генерируемых социальным окружением) феноменов. Существующая же внешняя реальность - через конкретную жизненную ситуацию личности («здесь и сейчас») - генерирует эти флуктуации целостного интрасубъектного мира. Сознательная жизнь, таким образом, возможна как жизнь, базирующаяся на осознании именно степени «нетерминированности» Прошлого, а стало быть - на сознании необходимости поиска терминаций (завершений) в настоящем. В этом, видимо, и состоит сущность познавательной активности личности, через которую та стремится более или менее осознанно восстановить Целостную реальность, как бы по-новому бытийно замыкая ее «на себя». Стремится к этому из текущего своего «центра» (лишь одного из центров *личностной реальности*). Стремление личности к внутренней целостной жизни феноменологически выражается в самых разнообразных ипостасях - идеалах, целях, мечтаниях и просто в более или менее осознанных желаниях. И всегда это стремление выражает общую устремленность личности к сохранению своей целостности через трансформацию системы эмерджентных феноменов «ядра», а в конечном счете - к инвариантности Целостной реальности относительно интра- и экстрасубъектного феноменологического преобразования и развития. Оно находит высшее выражение в так называемом «рациональном мышлении». Любые проблемы общества связаны с тем, что она всегда есть множество личностей - «центров Целостной реальности». Как их совместить в одном духовном центре «Мы»? Это - основной вопрос для человека и социума разных уровней организации. Каждая личность более или менее осознанно стремится развивать свою целостную природу, воспринимая непрерывно меняющуюся реальность и преодолевая связанные с этой изменчивостью конфликтные ситуации, заполняющие интрасубъектную реальность человека и выплескивающиеся в экстрасубъектную социальную и природную действительность. Конфликты наиболее полно могут разрешиться лишь в ходе познавательной деятельности, и это составляет еще один довод в пользу необходимости развития социальной практики формирования ответственной за саморазвитие личности, в рамках которой вполне уместной представляется и практика развития компетенции личности в своем здоровье - психическом, физическом и социальном.

Метафоры - штука рискованная, ибо они воздействуют через образность, которая может отразить лишь некий ракурс того многообразия реальности, для охвата которого предназначены подразумеваемые метафорами понятия. Но и без метафор трудно обойтись, ибо нельзя выразить мысль для других без слов, утверждений, языка и без представления - для себя. Любое научное понятие есть в каком-то смысле метафора, и нужно большое усилие ума, чтобы увидеть в понятии образ реальности и почувствовать, где понятие становится уже чистой метафорой. Давно сказано: «слово изреченное есть ложь». Но никто буквально не следует этому утверждению, ибо ведь в этой фразе - иносказание, и потому никто в ней не усматривает требования молчать. Напротив, все согласны с тем, что истина требует

живейшего общения мыслящих субъектов. Но важно помнить, что метафоры - образное выражение неких атрибутивных аспектов идей, стоящих за ними. Содержание же понятий не сводимо к атрибутам, тем более - к метафорам. Все же именно образность во многом определяет продуктивность общения людей. Логика же фиксирует форму достигнутого ими согласия в понимании человеческого отношения к Остальному миру.

Вышесказанное можно рассматривать и как некое обобщение, необходимое для оправдания метафорического описания общей (психофизической) модели личности, вольно или невольно с давних пор используемой каждым врачом в профессиональной практике. Так или иначе, мы теперь готовы к тому, чтобы сформулировать в уже более ясной форме психофизическую модель личности и наглядно дать ее в нижеприведенных схематических рисунках. Подчеркиваю, любая теория некоторым образом является метафорой, хотя и более приближенной к описываемой ими реальности, нежели чистые метафоры, используемые поэтами, писателями, нередко - психологами и психиатрами.

Ноэматическое ядро природы индивида и врачевание

Начнем в понятия “ноэматическое ядро природы индивида”.

Ноэматическое ядро есть мысль об индивиде как объекте, сущностно не меняющаяся в ходе текущей цепи его осмысления (наполнения смыслами), вплоть до *терминации* этой цепи. Яблоня, которую я воспринимаю как яблоню, *растущую перед моим окном*, остается именно этой яблоней, *растущей перед моим окном*, что бы я о ней ни думал, мысля ее в текущем акте - как яблоню, растущей перед моим окном. Мое восприятие яблони можно лишь описать - как ту самую яблоню, которая растет перед моим окном. Именно это описание я и имею в виду, пока описываю свою мысль как представление именно об этой яблоне. Ручка, воспринимаемая мной как *ручка, которой я пишу статью*, остается *ручкой, которой я пишу статью*, до тех пор, пока я думаю о ней как *о ручке, которой я пишу статью*. Мое сознание само непосредственно задает ноэматическое ядро мыслимого объекта, оно конституировано самими текущим актом моего сознания, хотя, быть может, я еще и не успел описать его для восприятия другой личностью. Оно остается активно созданным моим сознанием, даже если мое сознание при этом опирается на навязанные моим чувствам реальные свойства мыслимого объекта, поскольку ноэматическое ядро суть смысл (определенный порядок вещей), исходно заданный моим же сознанием. Далее я могу наполнить это ядро новыми смысловыми нюансами, замечая, что крона моей яблони имеет очертания, напоминающие гриву льва, если смотреть на нее с запада, что она растет возле первого окна у крыльца дома, где я вырос, растет прямо напротив телефонного столба у самых ворот дома. И т.д. и т.п. Какие бы нюансы я ни учел, эта яблоня останется той же яблоней, *растущей перед моим окном*. То же можно сказать и о *ручке, которой я пишу статью*.

То, о чем моя мысль, есть ноэматическое ядро, не меняющееся в ходе всего моего осмысления того, о чем моя мысль, и именно в этом смысле – в схватывании ноэматического ядра – наше сознание направлено на реальный объект мысли *определенным образом*. Ноэматическое ядро задает одну и ту же направленность – на данный объект, о котором идет мысль, пока она не прервется мыслью о другом объекте, для восприятия которого сознание конституирует уже другую ноэму. Ноэма внутренне дифференцируется, наполняется смыслом, оставаясь *целостным* феноменологическим образованием, удерживаемым в поле моего сознания. В ней как бы воплощается органически единая суть моей сознающей единичной индивидуальной природы в парменидовом мире, природы, активной по отношению к Остальному миру, и вместе с последним я конституирую Целостный мир, являя собой некий локальный центр парменидового бытийного Всеединства.

Интуиция воспринимает ноэматические ядра, схватывая посредством них реальные и идеальные объекты в актах мышления. Мы не упускаем их из виду, явно или неявно

полагаем их, когда осмысливаем тот или иной конкретный предмет. Они не подвергаются никаким сомнениям, они есть очевидность самого предмета, которую мы осмысливаем, ибо нельзя думать о чем-либо, не полагая, что это нечто существует в том или ином отношении, пусть даже только в мыслях, как это бывает в случае мысли о кентавре, который существует только в воображении древнего эллина. Ведь и мысль о кентавре как воображаемом объекте суть очевидность – воображаемая очевидность. Нам только нужно согласиться с воображением древнегреческого поэта, чтобы «оживить» кентавра с собственным воображении. Так зритель *видит* на сцене декорации, сознает, что они суть декорации, но он принимает их за «реально существующие» в рамках постановки спектакля.

Гуссерлевская мысль о нозматическом ядре близка к идее Авиценны о том, что интуиция схватывает средний член силлогизма, который, хотя и отсутствует в выводе, тем не менее, *неявно* присутствует в нем, поскольку самой структурой силлогизма он *предполагается* существующим.

Мозг мыслит фиксированными порядками вещей, смыслами, мыслит единствами, подразумевая, что любая мысль начинается со схватывания некоторого нозматического ядра, которое далее, в течение всего хода мысли о предмете не меняется, хотя и может обрастать нюансами. Не меняется, по крайней мере, до тех пор, пока мы не сочтем нужным уточнить наше *сущностное представление* об объекте, заключенное в нозматическом ядре. Для homo egestus *камень, лежащий на троне*, остается *камнем, лежащим на троне*, при самом разном рассмотрении его в качестве такового – *камня, лежащего на троне*. Но вот, взяв его в руки, наш предок, готов схватить новое нозматическое ядро, производное от этого ядра и вновь представляющее все тот же реальный объект, но теперь уже как *камень, которым можно обтесывать сучья*. Так когда-то возникла в его сознании идея *каменного рубила* – обобщенное представление о камне как об орудии - для обработки сучьев, туши добытой дичи, для защиты от хищника и т.п. В нозматическом ядре «каменное рубило» также как бы сосредоточена возможность мыслить реальное каменное рубило как один и тот же объект в самых разных смысловых ракурсах. Усматривая его, мозг мыслит, как бы конституируя на нем *представления* - обработку сучьев, туши добытого кабана, защиту от хищника и т.п. Так один и тот же реальный инструмент обретает самые разные *функциональные* смыслы.

Но и сам *живой мозг* физически един, он существует как психофизическое единство. В качестве органа он исполняет роль представительства реально существующего тела мыслящего существа, сосуществуя с ним и этим образуя *живое мыслящее тело* существа, способное придавать телу самые разные физиологические конфигурации, сложные смыслы, варьируя функциями органов. Мыслящее существо остается единым, и существует как живое психофизическое единство, исполняя роль представительства Остального мира в доступном восприятию Окрестном мире. В мысли, таким образом, реализуется *представительская роль живого существа*. Летучая мышь играет эту роль как летучая мышь, жирафа - как жирафа, человек – как человек. Играя различные роли в зависимости от текущих обстоятельств, живой индивид варьирует своим текущим единением с некоторым непосредственно доступным его сознанию Окрестным миром, а через него – с Остальным миром. Важно при этом иметь в виду, что речь не идет именно о физической, то есть пространственно-временной, окрестности. Ибо сознание имеет дело с воображением, представлением, которое может быть надиктовано не только текущим опытом индивидуальной жизни, но опытом, заключенным в онтогенетическом и даже эволюционном прошлом, зафиксированным в определенностях структуры наследственного материала.

Мы мыслим, интуитивно выделяя единства (нозматические ядра) в определенных смыслах. И затем наделяем эти единства новыми смысловыми нюансами. Интуиция всегда предшествует любой логической мысли. Интуиция есть то, что предшествует логике, задает саму специфику логики нашего мышления. Нозматическое ядро, усматриваемое интуицией, мобилизует сознание на восприятие определенных смысловых нюансов – как бы задает некое *поле*, через которые оно становится способным воспринять такие нюансы. Нозма

каменное рубило задает несколько иное, более обширное, поле смысловых нюансов, нежели *ноэма камень, которым можно обтесывать сучья*, или *камень, которым можно разделявать тушу кабана*. Ноэма *камень, лежащий на троне*, полезна для ориентировки в местности, тогда как остальные две ноэмы полезны для быта эректусов. Ноэма же *камень* составляет ядро, нюансируемое в ходе их ориентировки в местности и бытовой жизни. Она просто имеется в виду как очевидность, как нечто само собой разумеющееся.

Ко всему тому, что как бы *само собой разумеется*, сознание обращается в сугубо теоретическом, метафизическом (аллегорическом, философском) мышлении. Так, как мне представляется, и возникла идея *материи*, к которой сводится любое представление человека о реальном существовании всякой предметности. В научном мышлении сознание имеет дело главным образом с нюансировкой ноэматических ядер, лежащих в основе восприятия науками самих предметностей, ими исследуемых. Объект каждой науки как бы остается одним и тем же в течение некоторого периода развития данной науки, хотя в этот период и происходит нюансировка его содержания (что, собственно говоря, и составляет момент развития данной науки). В метафизическом же (философском) мышлении научное сознание имеет дело с самими ноэматическими ядрами: мысль постоянно рефлексивирует относительно сущностного содержания ноэматического ядра философских объектов осмысливаемых научным сознанием.

В обыденном мышлении сознание непрерывно курсирует между нюансами и сущностями: для *практического мышления* одинаково важно и то, и другое - и нюансы, и ноэматическое ядро. Поэтому, выделяя практические науки, их следует отличать от теоретических (например, философских) наук, и наук естественных. Практические науки имеют объектом не только реальные объекты как таковые, но и само мышление о них. Практическое мышление на каждом шагу может столкнуться с необходимостью изменить ноэматическое ядро мыслимого единичного объекта. Поэтому практические науки и должны иметь объектом ноэматические ядра, посредством которых мысль специалиста воспринимает конкретный реальный объект. В этом отношении особое место среди практических наук занимает клиническая медицина, целью которой является не только понимание текущей природы организма *каждого врачующего пациента*, но и способ осмысления уникальной его природы в дальнейшем, *в ходе врачевания каждого конкретного клинического случая*.

Выделив индивидуальную природу пациента как ноэматическое ядро осмысления его состояния, врач далее мыслит, воспринимая текущие смысловые нюансы этой природы, и тем самым мыслит текущее состояние данного пациента – мыслит клинически. Врач некоторым образом вынужден самими профессиональными обстоятельствами мыслить клинически уже потому, что он обязан преследовать интересы здоровья каждого конкретного пациента. Он постоянно стремится к тому, чтобы учесть эти его интересы, и тем самым воспринимает его текущее состояние и жизненную ситуацию с точки зрения интересов его здорового существования. Врач вынужден все время держать в сфере своего внимания то, *что* он воспринимает в качестве «текущего состояния данного конкретного пациента» - нюансирует ноэматическое ядро - диагноз его состояния. И врач вынужден держать в сфере своего внимания то, *как* именно он воспринимает ноэматическое ядро «текущее состояние данного конкретного пациента» - как именно он конституирует диагноз текущего состояния пациента. Врачебные действия, в частности, мысли врача, определяются нозологическим диагнозом, которым он характеризует текущее состояние пациента, и индивидуальными особенностями проявления этого диагноза у данного пациента. Врач врачует не просто болезнь, а конкретного больного, то есть врачует его индивидуальную природу. Неудивительно, что клиническое мышление сильно отличается от мышления физика или биолога экспериментатора. Отличается тем, что принимает во внимание именно индивидуальную природную специфику объекта врачебного мышления – природу состояния здоровья (жизнеспособности) конкретного пациента. Адекватностью восприятия ее, этой

специфики, и определяется уместность и эффективность принимаемых врачебных решений, сам врачебный опыт.

Личность как локальный представитель Парменидова мира

Как бы мы ныне не представляли себе природу личности, опираясь на данные естественных наук, к коим относим и психологию, мы не сможем полноценно судить об этой природе без ссылок на становление этих современных представлений в истории познания. Причем именно в клинической медицине этот факт особенно сильно бросается в глаза, хотя, к сожалению, на него-то современные авторы практически не обращают внимания. Между тем, я полагаю, что именно это факт и составляет сердцевину психологической проблемы.

Итак, за границами нашего сознания всегда остается сам факт непрерывного (онтогенетически квантуемого) «выпадения в бытие» сознающего индивида как все более и более сознательного существа. В ходе онтогенеза живого индивида к Будем исходить из того, что мир-как-таковой, бытие-как-таковое, или Парменидов мир, суть Всеединое бытие, или Гераклитово “Все”, каким оно видится нашему центростоящему в мире сознанию. Бытие Всеедино. Все, что существует в мире, гибнет, не разрушаясь (не становясь небытием), а возвращаясь к исходным бытийным началам (Анаксимандар). Всеобщая реальность включает видимый сознанию, актуальный, мир (в том числе – *полагаемый* им как сущее), и нас самих как сущее внутри Парменидова мира, и бесконечный мир, лежащий за горизонтом нашего сознания. При таком взгляде на вещи каждая личность предстает как своеобразный центр Парменидова мира, его центростоящий аспект, а само существование личности – как бытие-центростояние, предполагающее существование в нем личности. Говоря иначе, как представитель Парменидова мира. Для любого мыслящего себя индивида Парменидова реальность, представляемая (переживается как сущее) им, онтологически распадается на две основные бытийные области, два региона бытия (рис. 1): 1) “В” – область индивидуального (психофизически единичного) бытия внутри Парменидова мира (левая часть рисунка), и 2) “Д” – область всеединой “сплошной”, нигде не прерывающейся Парменидовой реальности. Традиция привыкла онтологически делить мир на область физического и область психического бытия, она включает в себе психологизм, убежденный в том, что воспринимаемый нами мир именно таков, каким мы его воспринимаем – физичен. В нашей же модели эта традиция суть вторичное психологическое следствие сосуществования единичных бытий в Парменидовом бытийном Всеединстве.

Мир выглядит как непрерывно *выпадающий* в актуальность пред оком (сознанием) личности из Всеединого Сущего, и, благодаря этому сознание оказывается самосознанием (областью “С” Всеединого Парменидова бытия) индивида - поскольку она воспринимает себя как бытие через Остальной мир (мы назвали Остальной мир областью “Д” Всеединого Парменидова бытия). Парменидово Всеединство мира, его сплошной, непрерывный характер (бытие по Пармениду нигде не зияет пустотой, не прерывается небытием, является «сплошным»), его *таинственную неопределенность* (άλετρον) можно метафорически передать черным фоном рисунка. Сознывая себя, то есть - обнаруживая себя светом разума внутри Парменидова мира, индивид обнаруживает тут же и Остальной, мир, бытие, как бы сосуществующее в мире наряду с его сознающим единичным бытием, и вместе с ним конституирующее Целостное Всеединство. Осмысленно говорить о мире, где не присутствовало бы сознание, мыслящее мир, невозможно, такой мир лишен смысла. Текущий гераклитов мир существует в той мере, в какой в нем присутствует сознание, о чем и повествует Парменид, указывая, что *быть и мыслить – одно и то же*.

²⁸ Маркировку нами этой области как сферы «С» можно рассматривать как аббревиатуру от слова “consciousness” (“сознание” – англ.).

«Регионы вторжения» постоянно комбинируются, объединяются, распадаются и вновь объединяются в представительские области телесности мыслящего индивида, и постепенно конституируются в некую сферу самосознания, в представительскую инстанцию «самости», в конечном счете – в «Я»-инстанцию, на которую как бы проецируется целостная природа самого мыслящего индивида, его *отношения единства* с Остальным миром. Постепенно мы начинаем сознавать себя, обнаруживая собственное бытие – нашу самость. Наша представительская «Я»-инстанция (представляющая нашу единичную природу, как бы внутри нашего сознания) формируется благодаря непрерывному, главным образом, избирательному (определенным образом организованному локальными определенностями нашей собственной природой - телесностью) вторжению природы Остального мира в нашу индивидуальную внутреннюю природу, как бы предстоящую своей внутренней определенностью Остальному миру внутри Парменидова бытийного всеединства. Таким образом, наше «Я», или инстанция, которую в средние века называли «душой», конституируется под контролем Остального мира при участии нашей собственной предсуществующей природой.

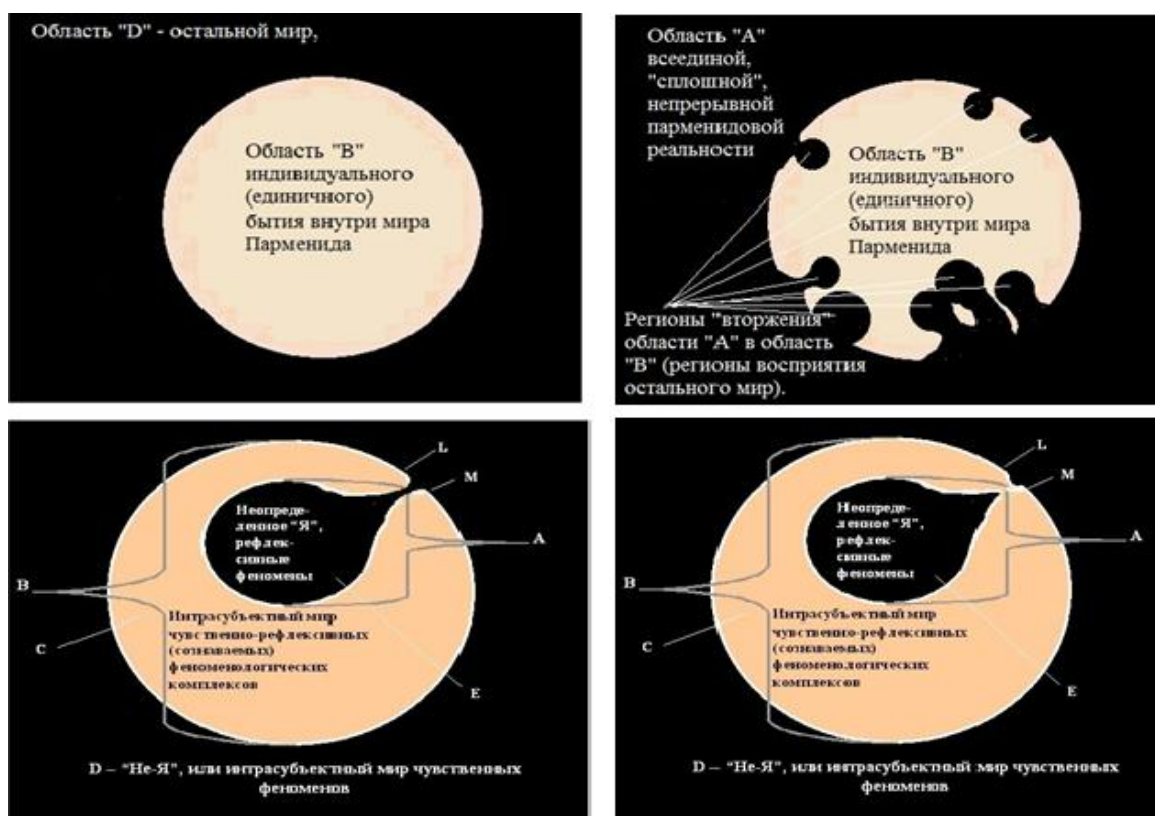


Рис. 1. Конституирование (выпадение) «Я»-инстанции («ядра» личности) из перзичной (органической) материи: под влиянием непосредственно прилегающих к «ядру» областей Окрестного мира и локально существующих предструктур. (пояснение в тексте).

Представлять эту «Я»-метафору следовало бы не на "плоскости" как «круг», а объемно - в виде "шарообразного". Таким образом мы как бы полнее сохраняем подход Парменида, согласно которому Бытие *шарообразно*. Таков древний образ гармонии Всеединого Бытия, и лучшего пока никто не придумал. Врачу-рентгенологу несложно представить себе «Я» сущность как проявляющуюся на томографических снимках (*выпадающую* в поле зрения) срез за срезом подозрительное образование, что метафорически показано на рис.1. Если же вы знакомы еще и с феноменологической философией, то попытайтесь сопроводить эту метафору еще и соответствующими философскими терминами. Врач ведь так и мыслит.

Лишь отвлекаясь от всех срезов, сосредотачиваясь клинически на самом интересном срезе, врач как бы обнаруживает «Я» в качестве некоего центра личности, разве что продолжая искать физическое воплощение «Я»-инстанции в мозге (что, кстати, делал еще тот же Алкмеон). Наше «Я» похоже на Око бытия, откуда как бы исходит его взор на само себя. Неслучайно, наверное, с древних времен врачи привыкли метафорически уподоблять глаза мозгу, как бы вышедшему из черепа - чтобы непосредственно взирать на мир. Не думаю, что эта метафора носит характер лишь внешней аналогии. Древние, пожалуй, больше доверяли именно интуиции, непосредственно всматривающуюся в актуальность, непосредственно вторгающуюся во внутренний мир сознающего индивида, нежели логическому суждению, апофатически “вычитающую” актуальность из Остального мира. Логическое следует уже из того, что первоначально было пережито как непосредственное вторжение внешней реальности в наш внутренний мир.

Стоит ли удивляться тому, что Алкмеон, Гиппократ, Гален, Разес, Авиценна и многие другие выдающиеся мыслители прошлого были, как правило, еще и практикующимися врачами. И когда Авиценна говорит о медицине как о «несложной науке», то это надо понимать так: «медицина несложна для тех, кто готов мыслить человека и мир метафорами медицины, а остальное приходит с врачебным опытом». Философское мышление самое *бережливое* из всех, ибо философ не стремится убрать леса, благодаря коим воспринял познаваемое, и сохраняет себя в том мире, в которое он, как телесность (как психофизическая телесность), вместе с текущим сознанием выпадает, чтобы актуально сосуществовать с Остальным миром. Кстати говоря, к этой стратегии существования как именно сосуществования с Остальным миром и сводится естественнонаучное биологическое учение об адаптации: всякое единичное живое существует в мире постольку, поскольку *адаптируется* к текущим обстоятельствам - внешним обстоятельствам и внутренним переживаниям. В мире нет ни одного живого существа, которому не были бы присущи качества, называемые проявлением сознательности: каждое живое существо *выбирает* определенную линию поведения, ориентируясь на *текущие* обстоятельства. Каждый из нас, из сознающих существ, живет не просто при определенных внешних (физических) обстоятельствах, но еще и своими переживаниями, воспринимая их как внутренние (психические) обстоятельства. Переживая же свое текущее существование, претерпевая свое текущее бытие в мире, каждый индивид “выпадает” в парменидовом мире как единичная (индивидуальная) природа. Врач по определению призван беречь природу каждого человека. В этом и состоит суть врачевания, следуя чему, врач только и может остаться врачом.

Важно подчеркнуть: «Я»-инстанция каждого из нас конституируется при активном внутреннем (локальном) участии и самой текущей локальной единичной нашей природы, предшествующей конституируемой «Я»-инстанции. Эта активность заключается в том, что локальная природа индивида как бы перенаправляет течение Остального мира сообразно потокам внутренней своей природе. Материя души – та же первичная органическая материя, из которой сформирован Остальной физический (природный) мир, отличающая от него того спецификой определенности их отношений. Наша индивидуальная природа - локальная вариация организации органической (сплошной, всеединой) материи. Иными словами, где-то, на уровне первичной (органически Всеединой, сплошной материи и формируется психофизическая определенность материи нашей «Я»-самости, способная переживать существование нашего индивидуального бытия и сосуществование с ним Остального мира.

Метафора целостной природы мыслящего индивида

Итак, с помощью метафоры, изображенной на рис.2. попытаемся представить целостную природу мыслящего индивида, или – личности.

Чёрный внешний “фон” (область “D”) и внутренний “фон” (область “A”, где рождаются бытийные импульсы как “Я”-феномены) даны одинаковым сплошным черным цветом. Это

значит, что их природа *одинаково таинственна*, или - неопределенна, и, следовательно, на уровне материи этого “фона” их можно считать *природным органическим единством*. Это не значит, что они структурированы одинаково, но лишь то, что они *одинаково таинственны*: реальные структуры областей “D” и “A” скрыты до тех пор, пока их материи не придут во *взаимодействие* в сфере “C”. Область “C” обозначает “вскрытую” сознанием определенность, область, непосредственно воспринимаемую сознанием, *сознаваемым*, представляющим как бытийная определенность. Обо всем, что все ещё остается за пределами этой воспринимаемой сознанием определенности (содержания актов сознания), можно сказать только то, что оно суть органически «сплошное», субстанциально неопределенное парменидово всеединство (можно вспомнить, например, об “апейроне” Анаксимандра). Суть бытие-за-горизонтом-сознания, воспринимаемое как сплошное Парменилово Всеединство. Ничего более определенного об этой природе сказать нельзя, но мы, исходя из опыта всех поколений и собственного жизненного опыта, может *постулировать*, что такая определенность существует и, следовательно, может быть в дальнейшем познано.



Рис. 2. Базовые компоненты интрасубъективного мира личности [Бекчан А., 2006а6]. Пояснение в тексте.

Таким образом, текущая природа мыслящего индивида суть локальное *психофизическое единство* двух аспектов реальности: 1) сознаваемой определенности (области “C”) и неопределенности, конституируемой бытийным единением областей “A” и “D”.

Эту метафору бытийного единения определенностей области “C” с неопределенностями областей “A” и “D” мы могли бы принять как представление об онтологии Парменидовой реальности, переживаемой в локальном бытии личности. Всякий индивид, индивидуальное бытие, можно представить как бытие единичной сущности внутри органически

всеединой (в смысле Парменида) реальности - как *сложное единство*, как *систему* (см., например, понятие «вещь-система»²⁹ в нашей интерпретации).

Онтология индивида, сосуществующего с Остальным миром, в клиничко-медицинской версии представляется как психофизическая модель личности. Врач фактически так и мыслит индивидуальную природу каждого пациента – как психофизическое единство его телесных и психических качеств, переживающее в парменидовом мире. Набор телесных качеств, выражающих психофизически единую природу пациента как некоего сложного единства (комплекса) «физичностей», врач конституирует в ходе «диагностики» текущего, клиничски определенного, состояния его психофизической природы (телесности), например, выявляя жалобы (его субъективные переживания) и соответствующие им физикальные (объективные симптомы) признаки и дополняя их данными “объективных” лабораторных и инструментальных исследований. Комплекс психических свойств текущего состояния здоровья пациента можно трактовать как сложность, выявляемую врачом в прямом общении-сопереживании пациенту как эмпирическому субъекту (восприятию субъективного опыта его текущего претерпевания).

²⁹ См. Круть И.В., 1978. Свою интерпретацию этого понятия я обсуждал ранее (Бекчан А. (Кутлумуратов А.Б.), 1997).

Так в каждом клиническом случае врач феноменологически генерирует текущую индивидуальную природу каждого конкретного больного в качестве Алкмеоновой сложности. НЕ будет таким уж большим преувеличением, если считать, что к учению Алкмеона о природе человека сводятся едва ли не все последующие модели медицины (за исключением атомистического подхода, который, вообще говоря, по-настоящему так и не прижился в среде врачей). Теория Клода Бернара о «внутренней среде», учение Уолтера Кеннона о гомеостазе и учение о единстве «четырех моделей» медицины Дильмана также сводятся в этой алкмеоновой модели индивидуальной природы.

Благодаря трудам именно Авиценны учение об индивидуальной природе человека обрело принципиальное качество психофизически недуральной модели человека, которая поныне используется каждым врачом, даже если сам он того до конца и не сознает. Врач профессионально генерирует в своем сознании представление об индивидуальной природе каждого пациента как психофизически (психофизиологически) уникальной системы. Последняя представляется ему как генерируемая непосредственным (клинически сочувствующим) профессиональным восприятием врачом текущего состояния природы пациента. В ходе клинического мышления врач явно или неявно всегда допускает вовлеченность в конституирование текущей природы здоровья пациента феноменов смежных области «С» сфер - области «А» (психических феноменов) и области «D» (феноменов телесной чувственности) его природы.

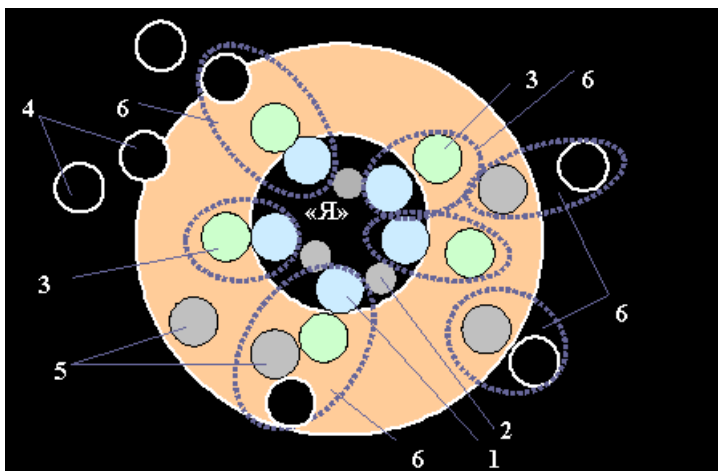


Рис. 3. Феноменологические компоненты целостной природы личности, интрасубъектный мир личности (по [Бекчан А., 2006а,б]). Пояснение в тексте.

Феноменологическое описание общей модели индивидуальной природы личности дает нам некую исходную метафору сложного понятия «индивидуальная психофизическая природа человека», которая, как показывает опыт каждого врача и обозримый опыт клинической медицины в целом, всегда есть исходная структура, с варьирования которой начинается описание природы любой конкретной личности (рис.3).

Сознание всегда направлено на сферу определенности – область «С» (из области «А» на область «С»). Человек мыслит феноменологическими комплексами, генерируемыми в область «С» под

влиянием импульсов из сфер «А» и «D». Эти комплексы непрерывно конституируются в сфере «С» и воспринимаются как целостные сложные психофизические феномены, обретающие целостное содержание и выступающие как нозмы, созерцаемые направленным на них (из личностного центра, из области «А») сознанием. Материя области «А» воспринимает влияния области «D» на область «А» определенным образом, как бы обнаруживая скрытые определенности в самой области «А». Посредством интенции сознание выхватывает комплиментарные друг другу феномены из чувственно-эмерджентной сферы «D» и рефлексивно-эмерджентной сферы «А». Комплиментарность как бы обосновывается формированием новой конфигурации сферы «С» в результате «конформационных» перераспределений материи в ней. Этим устраняются «противоречия», возникающие в связи с новым психофизическим опытом сознания (психофизическим претерпеванием природой сознающего индивида), устраняются или усиливаются противоречия, выступающие и как «нарушения» целостности предшествующего опыта, и как процесс их устранения в ходе

движения к воплощению нового опыта в текущую целостную интрасубъектную реальность индивида.

Итак,...

«А» – «ядро» личности, всегда в том или ином определенном отношении целостная «самость», переживаемая (претерпеваемая) живым индивидом. В отличие от представлений Мадди, «архетипическим» базисом «ядра» личности в нашем случае считается сама ее (личности) целостность (а не просто некая ее внутренняя структура), она и реагирует на интрасубъектные и внешние обстоятельства порождением чувствен-но-рефлексивных комплексов сферы «С» - *выпадением* «ядерных» феноменов. Обычно в ядерные феномены вкладывают готовые по смыслу качественные понятия («страх», «стремление к чему-то», «конфликт», «инстинкты»³⁰, «язык», «информация», «уверенность»³¹ и т.п.), им приписывается роль *атрибутов* личности, которые затем подразумеваются в качестве структурных элементов личности. Но любые качества личности, любые атрибуты (сознаваемые и несознаваемые) *вторичны*, то есть «*благоприобретены*». Невозможно указать ни на одно феноменологически переживаемое качество как неизменное. Они рано или поздно «захватываются» сферой «С», и тогда начинают *сознаваться* личностью, а потому та способна более или менее осознанно варьировать всей сферой «С». Но еще до осознания они структурируются в субстанциально неопределенном центре, и лишь *вместе с ним* образуют *текущее выпадение* «ядра личности». Иными словами, ядерные структуры личности являются всегда вторичными структурами, способными играть роль генетических структур лишь определенное время онтогенеза, хотя это время может быть и довольно длительным - занимать значительную часть всего периода онтогенеза. Эти вторичные структуры, участвуя в текущем самоопределении личности, могут быть самыми разными в зависимости от жизненной ситуации и опыта самосознания личности. Неизменным же остается лишь центростоящая «Я»-сущность, которая не может быть определена через какие-то феноменологические структуры, но которая воплощена в целостность «Я». «Ядро» - сложное образование, испытывающее непрерывно становление в ходе онтогенетического структурирования личностного центра. Оно в ходе онтогенеза как бы *использует* сферу «С» для *интенционального ориентирования* в Целостной реальности. Ориентирование включает, таким образом, внешний аспект (опосредуемый через чувственно-эмерджентные феномены) и внутренний аспект (сами комплексы сферы «С» и ценностные феномены «ядра» как непосредственно переживаемые). Ориентирование составляет сущность *варьирования Целостной реальностью*, и в нем проявляют себя *разум* и *воля* сознательного субъекта.

«В» – весь внутренний феноменологически структурированный мир личности в целом, включающий (помимо феноменов личностного «ядра») чувственно-рефлексивные феномены сферы «С» и границы М и L между сферами – «А», «С» и «D». Эта область является всегда феноменологически определенной (психофизически структурированной), а сама ее текущая определенность воспроизводится благодаря восприятию феноменов в ответ на бытийные флуктуации в неопределенной материи областей «А» и «D». При всем этом область «В» неявно включает и субстанциально все еще неопределенную (органически все еще неявную) компоненту интрасубъектной действительности, исходящую из области «E». Феноменологически явные черты эта область обретает в ходе конституирования границы «M».

«E» - особая область интрасубъектной реальности. Я постулирую существование бытийной «E»-области как субстанционально неопределенной (органически целостной) интрасубъектной реальности. Вместе с определенными «ядерными» феноменами (ценностными феноменами самоопределения, психофизически детерминированными структурами) она составляет *центральный аспект* целостной «Я-самости» - область «А». Метафорически можно представить, что рефлексивно актуализируемые ядерные феномены

³⁰ Мадди, 2002.

³¹ Марголис, 1989.

обнаруживают себя для нашего сознания (обретают феноменологическое бытие), располагаясь у самой границы «М» со сферой сознания «С». Тем самым у субстанциально неопределенного центра образуется базовая ноэмическая структура, на которую оказывается направленной *интенция самоопределения* центра. С другой стороны интенция может переноситься на феноменологические комплексы сферы «С» и экстрасубъектно рождаемые чувственно-эмерджентные феномены сферы «Д». Благодаря этому *сознание, варьирует интенциями, оно как бы сопоставляет феномены экстра- и интрасубъектного мира, конституируя определенные психофизические структуры*, к которым оно тем самым как бы «стягивает» области неопределенного бытия, делая их интендируемыми сознанием. В конечном счете, «ядерные» ценности оказываются сцепленными с первичной интенциональностью, как бы исходящей из субстанциально неопределенного «центра личности».

Собственно говоря, именно поэтому они и носят характер ценностей, надиктованных как бы “извне” – самой средой, прежде всего - социальной средой. Они как бы тесно спаяны с полуявными структурами границы “М”, в силу чего личность от них отказывается с трудом, или, что чаще, не отказывается вовсе. В них заключена как причина возможных душевных травм личности, так и, напротив, причина ее душевной устойчивости. Познающая личность может развивать ценности посредством непрерывного варьирования экстра- и интрасубъектным феноменологическим опытом, изменяя акценты на ценностях. Это не обязательно означает, что природа ценностей должна толковаться как релятивистская (относительная), поскольку рефлексивные феномены, в особенности - ценности, испытываются в социальной среде, где происходит достаточно жесткий их (социальный) отбор. Возможность отбора ценностей является, на мой взгляд, социальной альтернативой физическому отбору личностей (социал-дарвинизму), что и ведет к непрерывному прогрессу этической реальности в историческом развитии общества («ламаркистской» природе социальной эволюции). Этическая реальность в примитивном, «зачаточном», виде существует в любом животном социуме. Для человека основной путь развития системы ценностей - «выпадение» их перед сознанием (обращение базовой интенции центра к осмыслению своего центристости в мире, то есть – к осознанной ревизии Целостной реальности через ревизию целостности своего личностного центра), которое возможно лишь в ходе непрерывного процесса познания и самопознания. Этим, вероятно, и обусловлено явление «цефализации» в ходе ароморфной эволюции живых форм. Явление цефализации атрибутивно присуще ароморфозу, поскольку сознание акт за актом в ходе индивидуального и эволюционного развития как бы возвышается над предыдущими уровнями сознания.

«С» - сфера актуальных (сознаваемых) чувственно-рефлексивных феноменов. Сюда входят сложные и простые нерасчленимые объекты интенции, осмысливаемые как чувственные и идеальные феномены сложного чувственно-рефлексивного опыта. Потенциально сама эта сфера в целом может быть объектом интенции. В качестве интендируемой целостности ее можно считать воплощением (в *определенно сконфигурированные* интрасубъектные феноменологические структуры) рефлексивно-чувственного обращения личностного центра к реальности как таковой. То есть сфера «С» - феноменологически структурированный опыт воплощения самосознания личности в реальность. Но, как несложно видеть из схемы, сфера «С» отнюдь не характеризует всю полноту природы личности.

«Д» – чувственный, внешний по отношению к «самости» мир феноменов экстрасубъектной реальности, вовлекаемых в развитие феноменологических комплексов сферы «С». «Внешними» в этом смысле являются не только феномены, рождающиеся в чувственном сознании под влиянием *внешней* природной среды (вне физического тела личности). Ими являются и феномены, рождаемые в сознании вследствие физического взаимодействия мозговых структур с любыми *соматическими* структурами (телестностью), в том числе, и даже прежде всего – физиологически конституируемые структуры текущей

жизни индивида. То есть любые “соматические” структуры являются некоторым образом психофизическими.

Заметим, что сфера «С» чрезвычайно подвижна, ее комплексы непрерывно меняются по составу: новые интендируемые центром личности феномены, рождающиеся в чувственно-эмерджентной и рефлексивно-эмерджентной сферах постоянно включаются в комплексы, составляющие сферу “С”. То есть сфера “С” как бы постоянно захватывает все новые и новые феномены из этих двух сфер. Сознание, чьи акты как бы исходят всегда из сферы “А”, направлено в целом на сферу “С” - из сферы “А” на сферу “С”. Человек мыслит (психофизическими) феноменологическими комплексами, непрерывно конституируемыми в этой сфере и воспринимаемыми как целостные сложные феномены, обретшие целостное содержание и выступающие как ноэмы, будучи созерцаемыми направленным на них (как бы из личностного центра, из области “А”) сознанием. Эта сфера как бы выхватывает посредством интенции *адекватные* друг другу феномены из чувственно-эмерджентной сферы “Д» и рефлексивно-эмерджентной сферы “А”. Всякая психофизическая комплиментарность как бы *обосновывается* конституированием новой целостности сферы “С” в результате своеобразных «конформационных» перераспределений элементов сферы “С”. Речь не идет именно о конформационных взаимодействиях на атомно-молекулярном уровне, хотя именно к ним можно редуцировать любые макроскопические конформационные процессы. Этим устраняются противоречия, возникающие в связи с новым опытом сознания, в частности, противоречия, выступающие в качестве «нарушения» целостности предшествующего опыта и психофизического движения к воплощению нового целостного опыта в интрасубъектной реальности.

«М» - граница выпадения самосознания как определенной личностной «самости», внутри которой находится субстанционально неопределенное “Я” с оттесняемыми и сознаваемыми «ядерными» феноменами самоопределения. Эта граница подвижна. *Сознаваясь*, “ядерные” феномены легко интендируются (объективируются) и включаются в сферу “С”. Их место как потенциально сознаваемых феноменологических структур занимают прежде *оттеснявшиеся* из области “А” или *вытеснявшиеся* из нее (в область “Д”) феномены. В результате вытеснений – внешнего насилия над комплексами сферы “С” (стойкой деформации *психофизической комплиментарности*) - сознаваемые ядерные феномены не могут вернуться обратно: их «места» в интрасубъектом мире оказываются уже занятыми новыми, более глубинными, более мощными (как «более центростоящие») ценностными феноменами. Ценностные феномены, став частью комплексов сферы “С”, оказываются также адекватными целостному опыту сознания. Целостный опыт становится частью по-новому целостной (сознаваемой личностью) реальности. Целостная реальность выступает в самосознании личности как глобальное тело самой личности, и потому игнорировать эту целостность личность не может, не вступая в конфликт со своей природой, в том числе – опытом совести и физически внешним жизненным опытом. Для устранения потенциального и уже клинически обозначенного конфликта личность вынуждена конституировать в своем представлении новый Целостный мир, в рамках которого эти конфликты можно было бы «погасить».

«L» - граница чувственного психофизического выпадения телесности. Это - граница, внутри которой находятся (помимо «ядра») чувственно-рефлексивные феномены. Последние *рационально* осмысливаются, обретают «значения» в рамках эмпирического структурирования интрасубъектной реальности. В этих границах находятся также феномены, вытесненные из состава комплексов сферы «С». Вытесняемые феномены не могут покинуть сферу «С», поскольку они *комплиментарны* целостному опыту сознания. Не будучи целиком включенными в феноменологические комплексы сферы «С», они недостаточно полно сознаются. Единственный путь к восстановлению целостного сознания – устранение его психофизической деформации путем восстановления *истинности* границ, что и переживается личностью как восстановление *психофизического единства своей природы*.

Некоторые следствия

Мир для личности *непосредственно не открыт*. В каждый данный момент личность обладает локальной, единичной, собственной (целостной) структурой и открывается Остальному миру лишь в определенных отношениях, в рамках бытийно комплиментарной в отношении него структуры сферы «С» (в рамках Целостной реальности) и в обращении сознания к единичной природе индивида. Любой объект внешней реальности остается для сознания, вообще говоря, “*cosa in se*”, кантовской “вещью в себе”. Человек преодолевает эту преграду благодаря тому, что, во-первых, Всеобщая реальность, Всеединство Бытия-как-такового (в смысле Парменида) может быть воспринята как целостная, определенным образом стянутая к единичности. Интенциональной природе личности доступен лишь своеобразный трансцендентальный акт – ее текущее бытийное «выпадение» в определенных отношениях из *текущей Целостной реальности*. В этом смысле личностное сознание есть всегда *самосознание*, способное *объективировать* чувственно-рефлексивный опыт взаимодействия с экстрасубъектной реальностью. Содержание этого опыта можно трактовать как процесс *комплексаций* чувственных, экстрасубъектно генерированных феноменов с рефлексивными феноменами интрасубъектной реальности. Преобразуя интрасубъектную реальность в процессе чувственно-рефлексивного переживания-претерпевания текущего сосуществования с Остальным миром (чем и является познание), личность способен осознавать себя и мир, развивать сферу бытийной определенности «С». Этот преобразовательный процесс *детерминирован двойственно*: с одной стороны – «ядерной» (рефлексивной) активностью личности в интрасубъектной реальности, с другой – исходной актуальной «Я-неЯ»-реальностью через чувственную сферу. На схемах темный фон «Я-целостности» и экстрасубъективного мира отражает эмерджентный аспект реальности: «тайна» как сущность атрибутивно присуща реальности. Сплошная парменидова реальность как бы распадается на интрасубъектную (субстанциально неопределенный «Я-центр») и экстрасубъектную (неопределенную в чувственно-эмерджентном отношении) компоненты. Сказанное выражает *субстанциональное* (парменидово) *единство экстрасубъектной и интрасубъектной компонентов как сосуществующих компонентов парменидовой реальности*. В ходе познания открываются определенности, в рамках которых эти компоненты могут сосуществовать внутри парменидовой реальности. С этим уточнением познаваемость мира можно трактовать в рамках позитивизма и неопозитивизма как систем познания. Субстанциальная неопределенность личностного центра подчеркивает несводимость личности к своим атрибутам и даже к системе ее атрибутов. Эта неопределенность указывает также на природу ее свободы. «Ядро» личности структурируется как атрибут ее самоопределения, и онтогенеза личности детерминирован социальным окружением – другими личностями. То есть социально целое определяет *потенциальную* природу личности как его элемента – в соответствии с детерминизмом Аристотеля и определением Марксом общества как *органической системы*.³²

Человек вовлечен в *актуальное бытие* и реализует себя как личность через личностные атрибуты – структурные воплощения в актуальном бытии, кои выражают *объективную самотождественность*, отношения ее воплощенности в тело. Человеку лишь моментами удастся уйти от своих текущих личностных атрибутов (объективируя их в своем сознании), и в эти моменты он как бы “выпадает” как сознающая себя данность. Он как бы обретает новые «генетические» качества. Между такими выпадениями человек живет в режиме «сплошной» внешней детерминации – в рамках определенных “социальных норм”,

³² См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч.1 (2). Маркс дает следующее понимание природы общества как *органической системы*. «... Органическая система как совокупное целое имеет свои предпосылки, и ее развитие в направлении целостности состоит именно в том, чтобы подчинить себе все элементы общества или создать из него еще недостающие ей органы. Таким путем система в ходе исторического развития превращается в целостность. Становление системы такой целостностью образует момент ее, системы, процесса, ее развития» (с.143).

биологических и физических “законов”. В ходе онтогенетического выпадения он генерирует текущие центристования, детерминируя их системами ценностей в обновленном личностном «ядре». Бытийно выпадая, личность переходит на новые «квантовые уровни» целостного существования-сосуществования с Остальным мира. В момент таких «квантовых переходов» переходов личность *ощущает* свою свободную природу.

Демократические нормы социальной жизни как норм реализации свободной природы человека фиксируют «квантовые уровни» свободного самосознания личности, которые как существуют в самой *социальной структуре* человеческого общества. Свобода позволяет человеку являть свои права, и обязывает его нести ответственность за явленное им. Пользуясь определенными правами-свободами, человек не свободен от других социальных определенностей, комплиментарным этим обязательствами. *В своей исходной позиции общество – это система потенциально свободных субъектов – личностей.* Их свободные центры непосредственно – минуя сферу «С» - взаимодействуют и тем самым порождают и развивают собственно социальные структуры сознания, что и следует называть социальным сознанием. Так и формируется реальная сфера наиндивидуального сознания, «коллективного субъекта» (если использовать термин Л. Голдмана³³). Социальный онтогенез личности по своей природе суть онтогенез, в рамках коего целостная природа человека перемещается по естественным (для антропной реальности) квантовым уровням экзистенции, воплощенным в структуру «коллективного субъекта». Агрессивная секуляризация – волюнтаристская ломка социальных норм в данном конкретном обществе особенно опасна для традиционных социальных структур и может вести к серьезным последствиям для социального физического и психического здоровья.

Между тем нередко местные «элиты» спешат модернизировать традиционное социальное сознание, проявляют разрушительное равнодушие к судьбе традиционных структур социального сознания. Иногда негативную роль играют именно местные эксперты, берущие на себя роль координаторов по внедрению международных социальных программ в данной стране. Стремясь к быстрой их реализации и не считаясь с местной спецификой социального самосознания, а чаще всего – попросту не владея этой спецификой, они вносят сумятицу в сам текущий социальный процесс, заодно девальвируя самые благие идеи и намерения, легшие в основу подобных программ. Объективная причина разрушительного влияния международных программ на традиционные социальные структуры заключается в отсутствии реальной практики объединения местных социальных институтов (например, того же института здравоохранения) с текущим этносоциальным процессом.

Замечание. Заболеваемость самыми разными формами патологии имеет выраженную этническую специфику, что, собственно, объясняется фактом существования этнических структур, на уровне которых биологические и социальные структуры сознания людей соединяются в единый комплекс культурных факторов - факторов их образа жизни.³⁴ Управление ими фактически означало бы рациональное управление развитием этих комплексов на страновом уровне. С точки зрения мирового здравоохранения это значит управление развитием этих структур в масштабе и отдельных цивилизаций, и общечеловеческого «суперэтнуса». Идея же объединения этносоциального процесса и процесса социального развития в одну социальную практику редко встречает понимание со стороны так называемых *компетентных людей, или, проще говоря, власти.* Причина этого кроется в том, что именно в периоды реформ оживают самые дикие формы социал-дарвинизма.

Целостная, субстанциально неопределенная «Я-самость» - базисный фактор конституирования целостной (антропной) реальности. Эта субстанциальная неопределенность не есть синоним неопределенности субстанции «самости» наподобие, скажем, «апейрона» античных философов. Она означает, что структурные определенности,

³³ Goldmann, 1964.

³⁴ Бекчан А., 1997, 2006.

вовлеченные в феноменизацию «самости», не могут быть феноменизированы сознанием, быть предметом интенции. Структурирование «Я»-сущности реализуется эмерджентным выпадением базовых феноменов, воспринимаемых сознанием как ценностные - в силу их интенциональной природы. Оно может включать феномены «высшего социального порядка» - научные или этические концепты, чаще – феномены обыденного, стихийного становления личностного знания в рамках социальных практик. Личность принципиально не может избежать вовлечения в развитие Целостной реальности («Я»-«неЯ»-целостности), чьим ближним (окрестным) компонентом является его телесность, вовлеченная в становление телесности определенного социума.

Вернемся к рисунку 3. На нем схематически изображены некие базовые феномены «самости» 1 и 2 – ценности, актуализированные в качестве более или менее сознаваемых и лежащих в основе текущего самоопределения личности. Это - *рефлексивные* феномены интрасубъектной реальности. Феномены **1** актуализируются в качестве ценностных «опор» самоопределения личности (*светлые кружочки*, располагающиеся на границе «ядра» и сферы «С»). *Базовая интенциональная направленность сознания актуализуется (получает конкретное выражение) в этих ценностях.* Феномены **2** (*темно серые кружочки*, не дошедшие до границ «ядра») - актуализированные, но неосознанно оттесняемые самосознанием, феномены. Они символизируют потребности в самоопределении, оттесненные неосознанной терминацией процесса развития феноменологических комплексов сферы «С». Это значит, что соответствующему ценностному феномену не удастся оформиться и укорениться в субстанциально неопределенном центре «Я» (сделать его в этом смысле определенным). По существу этим оттесняется развитие целостного (свободного) самосознания личности. Это принципиально отличает природу *оттеснения* от *вытеснения*.

Феномены **3** - рационально оформленные, получившие «значение» (например, как некой рационально осмысленной потребности) чувственно-рефлексивные феномены, имеющие феномены-прообразы в экстрасубъектной реальности. Они способны *комплексироваться* с интрасубъектными феноменами «ядра». Эти феномены и комплексы, в которые они вовлекаются, в ходе дальнейшего онтогенетического опыта личности сами служат в качестве феноменов, объективируемых сознанием, и в этом смысле - отклоняющих личность от *текущего центристования*.

Феномены **4** – чувственные феномены, не получившие рационального значения (рационально не осмысленные), хотя и обнаруженные как самостоятельные факты интрасубъектной реальности. Эти «таинственные» феномены (темные кружки в сфере «С»), наряду с рефлексивными феноменами «ядра», суть потенциальные объекты творческого поиска.

Феномены **5** - вытесненные из сознания рефлексивно-чувственные феномены (серые кружочки). Например, в силу их практической недоступности или неодолимых внешних обстоятельств. Вытеснение как бы насильственно устраняет интенциональные связки между феноменом сферы «С» и рефлексивными феноменами сферы «А», в виду чего первый как бы «искусственно» лишается рационального («практически оправданного») значения. Чувственные феномены сферы «D» оформляются всегда независимо от интенциональной активности личностного центра. Комплексы сферы «С» им сопротивляются, ибо центристование личности (интенциональное определение центра) удерживает *определенное единство* интрасубъектного феноменологического мира, и, стало быть, удерживает *определенное место* каждого комплекса в этом мире. То есть рефлексивный феномен «ядра», соответствующий данному феноменологическому единству (целостности) сферы «С», не может быть удален из сферы «А» («дезактуализирован»). Пережитые события сохраняются в памяти. Возникает конфликт между чувственными эмерджентностями сферы «D» и

эмерджентностями сферы «А». Понятие «вытеснения» в целом соответствует фрейдовской и родственной ей концепциям «вытеснения».³⁵

Самосознание личности, таким образом, формируется как целостный системный (системно структурированный) феномен, представляющий собой результат динамического развития отношений между вытесняемыми и оттесняемыми феноменами. Рефлексивные феномены сферы «А» (ценности) более устойчивы, чем феномены других интрасубъектных сфер, и играют роль временных опор («инвариантов») сознания при варьировании личностью внешней и интрасубъектной реальностью. Но, как мы уже подчеркивали, они вторичны по отношению неопределенной субстанции личностного центра.

Из дополнительности между интрасубъектной и внесубъектной реальностями вытекает принцип комплексации (образования мыслимых феноменов как целостных системных комплексов). В соответствии с этим принципом создаваемые феномены рождаются благодаря субстанциально неопределенному, всегда – целостному, самосознающему личностному центру (неопределенному «Я») в ответ на эмерджентно возникающие чувственные и актуализированные чувственно-рефлексивные феномены интрасубъектной реальности. Чтобы укрепиться в интрасубъектной реальности, новые феномены должны комплексироваться с прежде актуализированными феноменами в целостные феноменологические комплексы б (на рисунке 3 они обведены пунктирным серым ободком). Процесс комплексации терминируется (прерывается) на определенном уровне комплексности новой целостной интрасубъектной реальности и соответствующих ей феноменологических комплексов. В конечном итоге, этот процесс завершается выпадением новой «Я-неЯ»-Целостной реальности.

Бегство личности, *вытеснение* себя из чувственной (объективной) реальности, в область вытеснений заметно для других личностей, и оно как бы само напрашивается на психиатрический диагноз. *Оттеснение* же может быть замечено лишь развитым критическим сознанием самой личности или являться в границах ее знания, заметные для других личностей (например, для профессионалов). И потому способность преодолевать оттеснения только самой личностью позволяет ей контролировать собственную версию Целостного мира, «центром» которого она и является.

Личность как психофизическое явление суть бытие уникального *центростояния-в-мире* – бытие единичного, локального представительства Парменидова мира.

Здоровье как психофизическая полнота природы человека предполагает гармонию актов вытеснения и оттеснения, осуществляемых личностью (личностной инстанцией) во взаимодействии с системами «социального одобрения/неодобрения» текущей гармонии. ТО есть здоровье суть психофизическая категория, характеризующая полноту природы человека как конкретного живого индивида и как члена конкретного социума, непосредственно вписанного в Остальной мир обращающийся к нему через открывающийся в ходе познания доступ к нему – через Окрестный мир.

Представительство Реальности и «воспроизводство» личностью Целостного мира

Представительству Парменидов мир, личность (в пределах своего представления) «воспроизводит» некоторую Целостную (личностную) реальность. В нашей теоретической модели природы личности «реальность в целом» рассматривается как динамическая «Я-неЯ»-целостность, как принципиально личностный в своей основе мир. Личность понимается как субъект, чья природная специфика определяется способностью его сознавать себя в качестве «центра» некоторой Целостной реальности («центростояния»). «Личностный центр» - субстанционально неопределенная часть интрасубъектного мира, обнаруживаемая лишь опосредованно - в эмерджентных феноменах самоопределения личности, в ходе чего

³⁵ Фрейд З., 1991, 2005.

личность эмпирически структурируется *вторично* - в актах обращения ее к себе и ко внешнему (Остальному) миру. При этом рефлексивно эмерджентные феномены как бы побуждаются к экзистенции самим центром в актах свободного обращения личностного центра к интрасубъектной реальности. Важно понимать, что это весьма условное «как бы», поскольку в парменидовом мире нет зазоров небытия, и, следовательно, причина, по которой центр побуждается к определенным актам остается за горизонтом текущего сознания.³⁶ «Ядро» личности конституирует и использует в своем обращении (интенцировании) ранее конституированную в ней сферу «С». Обращаясь к феноменологическим комплексам этой сферы, оно ориентирует себя ко *внешним аспектам* интрасубъектной (через чувственно-эмерджентные комплексы сферы «С») и к *аспектам внутренним* (ценностно-рефлексивным комплексам). В нашей метафоре личности ценности помещены внутри «ядра» (в сфере «А») у самой границы со сферой «С» интрасубъектной (психофизической) реальности. Понятие «ядра» личности в данном случае включает и сам субстанциально неопределенный аспект природы личности, и определившийся ее аспект – комплекс ценностно-определенных феноменов. Тем самым наша модель подчеркивает, что сфера «С» (сфера сознаваемого) интрасубъектной реальности рождается и развивается во взаимодействии между субстанциально неопределенным центром личности и чувственно-эмерджентным окружением (психофизически телесной природой индивида). В этом взаимодействии «ядро» личности развивается как воплощаемое в физическое тело центристое явление. Центр как бы изначально обращен к Целостной реальности, интендирует ее, выступая в качестве *обращения Реальности к самой себе*. Стало быть, обращение Реальности к самой себе реализуется в единичных, личностных сущностях, то есть в экзистенции личности как бы воплощена обращенность Реальности к самой себе. В этой обращенности проявляет себя локальное замыкание Реальности на самой себе, что и обуславливает давно известный «принцип всеобщей взаимосвязи вещей и явлений в природе», *принцип метафизичности Реальности*, ее Целостности, постигаемой лишь в *трансцендентальном угадывании* реального положения дел в мире.

Феноменологически акт обращения центра можно было бы характеризовать как внутреннюю *флуктуацию* в субстанциально неопределенном интрасубъектном центре. Но не следует упускать из виду *сознательную* природу этой субстанциальности. Понятие «обращение» как бы фиксирует тот факт, что флуктуация направлена (обращена) на реальность, а конкретную интенциональность она обретает в актах интендирования феноменологических комплексов сферы «С», их чувственно-эмерджентных и рефлексивно-эмерджентных компонентов. Как было подчеркнуто выше, эти комплексы формируются из рефлексивно-эмерджентных феноменов, выпавших в предшествующих актах флуктуаций-обращений с одной стороны, а с другой - из чувственно-эмерджентных феноменов, рождающихся в пределах телесности, где воплощена личность. То есть рефлексивно-эмерджентные компоненты феноменологических комплексов представляют собой не что иное, как интенции, обретшие определенность в предыдущих актах флуктуаций-обращений. В новом акте обращения предсуществующие комплексы сами выступают в качестве сложных, целостных, феноменологически объективированных пред оком сознания образований интрасубъектной реальности. Иными словами, новая определенная интенция

³⁶ Современный ребенок, видимо, как взрослый homo erectus, воспринимает мир в мифических образах. Для них мир, без сомнения, *одушевлен*. И, проследивая длительную эволюцию мышления человека не только в доисторический период, но и обозримый период истории, насчитывающий, пожалуй, не более 10-15 тысяч лет, если отсчитывать ее с возникновения архаических племен и их союзов, несложно увидеть как постепенно мысль человека отказывается от более наивных мифов о мироздании в пользу все более утонченных, так называемых научных. Наверное, представителю какой-нибудь инопланетной цивилизации, ушедшей вперед нашей, современные, самые продвинутые научные теории покажутся очередным мифотворчеством. Но, скорее всего, тот поступит мудро, если вспомнит о том, что и его цивилизации – отнюдь не верх совершенства разума, а лишь очередной этап развития мифологического мышления. Просто наука умеет проверять свои теории лучше, чем человек, представленный заботам обыденной жизни.

формируется в актах обращения неопределенного центра к определенным комплексам и по мере обнаружения предсуществующих комплексов как феноменологически целостных образований. Предсуществующее актуальное воздействует на потенциальное, то есть – сеть скрытых, потаенных определенностей и все менее и менее явных определенностей, цепь которых как бы тонет во мраке бездны сплошного Парменидова “ЕСТЬ”. Проще говоря, предыдущая чувственно-рефлексивная целостность, включающая предыдущий интенциональный акт, сама как бы выступает в качестве нового феноменологического комплекса-объекта, интендируемого рефлексивным центром личности. Теперь уже она сама готова к тому, чтобы быть объективированной сознанием. В потенциале эта объективация может охватить всю сферу “С” вместе с уже определившимся рефлексивно-эмерджентными феноменами «ядра» личности и чувственно-эмерджентными феноменами, побужденными к экзистенции в сфере “D”. К таким объективациям и сводится феномен *выпадения* единичных, индивидуальных природ.

Итак, личностный центр, будучи целостным, всегда имеет скрытую текущую структуру, обнаруживаемую в чувственной и рефлексивной компонентах сознания. Эта структура состоит из таких элементов, что изменение в одном из них влечет за собой изменение отношений со всеми другими, а следовательно – изменение природы других элементов. Любое целостное состояние интрасубъектной реальности как бы принадлежит некоторой группе определенных преобразований субстанциально неопределенного центра, каждое из преобразований соответствует некоторому «одному и тому же типу» (классу) состояний, так что множество этих преобразований образует группу целостной интрасубъектной реальности, которую личность ощущает как свою текущую “Я-сущность”. Знание свойств инвариантности этой сущности позволяет вероятностно прогнозировать реакцию личности на изменение одного из составляющих элементов интрасубъектной реальности, связанной с каждой из трех ее сфер – 1) чувственно-эмерджентной (сфера “D”), 2) чувственно-рефлексивной, сознаваемой (сфера “С”) и 3) эмерджентно рефлексивной (сфера “А”).

Но, как мы подчеркивали выше, субстанциально личностный центр субстанциально неопределенен *в принципе*. Текущие инвариантные ее структуры, условно говоря, как бы состоят из сплошного бытия, и только в этом относительном смысле – как бы из «ничего». Подчеркиваю: не состоят из «ничего», а как бы «состоят из ничего». Небытия, или «ничего», «пустоты», напоминаю, нет. Гармонию единичного существования в мире следует понимать как здоровье, которое каждый ощущает как полную свободу - предоставленности индивида самому себе и открытости его природы природе Остального мира. Таким образом, не стоит и пытаться характеризовать это *нечто* как *состоящее из ничего*. Мы хотим лишь подвести читателя к мысли о том, что структурирование центра в этом состоянии как бы полностью детерминировано Целостным миром, которое, в конечном счете, телесно конституирует природу индивида в некотором Окрестном ему бытии в мире. К этой метафоре сводится представление о сущности, названной нами «селфионом»³⁷ - флуктуации самообнаружения единичным бытием себя в мире, или короче – об «элементарной» частице самореференции природных единичностей, индивидов, единств. Существование всякого единичного бытия указывает на существование соответствующего региона внутри Парменидова мира.

Отступление. Возможно, кому-то покажется, что концепция «селфиона» во многом характеризует стало следствием некоего *богоискательства* с моей стороны. Во всяком случае, такое мне уже доводилось слышать. В действительности же это весьма далеко от истины. Вопрос о боге перестал существовать для меня еще в бытность мою студентом. Спросите любого врача, верит ли он в бога. Любой из них *затруднится* ответить на такой вопрос. Затруднится именно как *профессионал*, а не философских сложностей вопроса, как могут полагать профессиональные философы. Для врача решение этого вопроса носит сугубо профессиональный характер. Личные взгляды могут вносить в него свои нюансы, не более. Дело в том, что для всякого врача с

³⁷ Бекчан, 1997.

древних времен существует некая Тайна, потаенное бытие, которое всегда как бы остается за пределами сознательного доступа. Врач с ним, с этим загоризонтным бытием, сталкивается каждый раз, приступая к врачеванию любого пациента. Этот факт ясно сознавали врачи доистории и продолжают сознавать ныне. Причем чем врач опытнее, тем более это становится для него почти ясным эмпирическим фактом. Вы можете называть присутствие этой Тайны присутствием Бога или как-то иначе. Но присутствие этой Тайны всегда будет мыслиться не иначе как присутствие некой субстанциально неопределенной, органической, одушевленной сущности – чувствующей и мыслящей инстанции.

По Алкмеону в основе мира лежат некие *неопределенные* (следовательно – подчеркнем это! – *таинственные*) начала. Опытный врач и воспринимает их профессионально – сочувствуя текущему состоянию каждого пациента, в свою очередь *ощущающего* свое здоровое или болезненное состояние в буквальном смысле слова как степень гармонии своей психофизической природы, текущей психофизической телесности, как текущее состояние этой гармонии. Для врача состояние здоровье сводится к степени гармонии неопределенных начал, конституирующих текущую психофизическую природу, телесность пациента – «избытков» и «недостатков». Например, в виде тетрады - *tumor, rubor, calor, dolor*, к которой обычно добавляют пятый член - *functio laesa*. Для врача эта телесность принципиально имеет психофизически единую природу: это – живая телесность, страдающая из-за ощущений, вызванных «избытками» и «недостатками», а посему стремящаяся освободиться от них.

Эмпедокл называл начала «корнями», и редуцировал их к четырем типам - *земле, воздуху, огню и воде*, приводимым в движение силами *Любви* и *Распри*, благодаря чему всякое индивидуальное телесное существование в той или иной мере, в том или ином отношении может испытывать избытки или недостатки этих начал. Свое существование каждый индивид может обнаружить, только ощущая себя здоровым или больным, то есть как некое гармоничное единство алкмеоновских начал, а не их «избытков» или «недостатков». Симптомы боли, жара, припухлости, покраснения, затруднения функции органов и т.п. лишь обнаруживают то сложное, психофизически переживаемое пациентом *нечто*, называемое *болезнью*, и оцениваемое врачом как текущее состояние здоровья пациента (*диагноз*). Ощущая себя в качестве единичного бытийного единства, индивид воспринимает собственную бытийную “самость”, “self”, некое интегральное чувство собственного существования как гармонии сосуществования с Остальным миром в некоторой определенной бытийной Окрестности. Так вот, именно это, видимо, так или иначе представляли себе врачи глубокой древности. Любые же приобретенные в последующем рациональные знания, накопленные теоретическими и естественными науками, не могут принципиально изменить этой фундаментальной идеи, лежащей в основе медицины как науки врачевания. Как практической науки.

*Поскольку личностный центр являет собой одновременно и центр некоторой Целостной реальности, то интрасубъектная реальность отражает любые феноменологически наблюдаемые и фиксируемые личностью явления: наблюдаемые феномены репрезентируются, фиксируются в интрасубъектной реальности. Сознание личности в любой данный момент опирается на интенцию хотя бы одной из трех базовых структур интрасубъектного мира – чувственно-эмерджентных («D»), чувственно-рефлексивных («C») и рефлексивно-эмерджентных структур неопределенного «Я-центра» («A»). Последние суть субстанциальный акт самосознания – акт обращения единичного бытия к себе, акт самореференции. Субстанциально такое обращение можно истолковать как *локальное обращение реальности к самой себе*. Интендирование чувственных феноменов преимущественно обнаруживает те структуры рефлексивного центра, которые непосредственно связаны с воспринимаемой внешней (экстрасубъектной) реальностью, в первую очередь – с психофизической телесностью индивида. Интендирование чувственно-рефлексивных феноменов преимущественно обнаруживает текущие структуры самого центра. Самосознание личности определяется способностью ее в целом контролировать «центростояние» при переходах от одной интенциональности к другой. Иначе говоря, это – способность контролировать феноменологические комплексы сферы «C» как элементы интрасубъектной реальности, тем самым – контролировать эту реальность как*

интендируемую целостность. Чем выше самосознание, тем крепче этот «контроль над собой» в ходе текущего интендирования в определенных условиях внешней социальной и природной реальности. Зрелость личности (ее духовное здоровье) определяется возможностями такого самоконтроля. Зрелость социума в этом смысле определяется его способностью формировать зрелые личности в текущих исторических обстоятельствах. *Адиктивное* поведение (поведение, детерминируемое болезненной зависимостью от чего-либо) есть следствие преимущественно чувственно-эмерджентной детерминации целостности сферы «С», когда личность не способна удерживать «ядерные» ценности в качестве элементов наиболее развитых комплексов этой сферы.

Полагаю, что наша версия общей концепции личности поясняет, в частности, социобиологическую динамику этнических феноменов и позволяет обосновать принципиальную возможность и практическую необходимость (с точки зрения потребностей в развитии социальных практик, в первую очередь – практики здравоохранения) развития внутриэтнических социальных структур как элементов Человечества как «суперэтноса».

Целостная реальность актуализируется в отклонениях «Я»-целостности личности от ее исходного «центростояния», от исходной «Я-неЯ-целостности». Интрасубъектный (чувственно-рефлексивный) мир в этом смысле детерминирован всей Реальностью (вспомним еще раз об аристотелевской причинности – природа целого определяет природу частей) через чувственно-эмерджентную и рефлексивно-эмерджентную сферы самосознания. В то же время личность в принципе не может отстранить себя от участия в развитии Целостной реальности, включающей физическую и духовную природу каждой личности. Субстанционально неопределенная, всегда целостная, рефлексивная «Я»-самость – самоорганизующий фактор духовной и телесной реальности. Структурирование «Я» реализуется выпадением феноменов самоопределения в ответ на базовые эмерджентно-чувственные феномены экстрасубъектного происхождения и базовые эмерджентно-рефлексивные феномены интрасубъектной природы.

Традиция научного познания, нашедшая свое наивысшее выражение в позитивизме и неопозитивизме, основана по преимуществу на интенциях чувственно-эмерджентной природы. Рефлексивно-эмерджентный мир она оставляет для сферы научной интуиции, черпающей из него рациональные идеи в моменты творческих «озарений». В психологии этот мир исследуется методом интроспекции – внутреннего самонаблюдения, а также неявно считается с этим рефлексивно-эмерджентным миром, когда психоаналитик стремится добиться у пациента состояния так называемого «катарсиса», психологического облегчения. Впрочем, физикам, строящим свою науку целиком на позитивистском субстрате, психологические факты, пожалуй, пока мало, о чем говорят. Но состояние творческого «озарения» знакомо в той или иной мере всем членам общества. Вопрос в том, могут ли современные социальные науки и практики «озарение», доступное «избранным» интеллектуалам, сделать более доступным остальным членам общества.

Вообще говоря, так называемая «идеалистическая традиция», в частности – традиция мистическая, сосредоточена преимущественно на рефлексивно-эмерджентной сфере сознания. Идеализм возникает как тенденция сознания, ставящая на первое место то, что рефлексивно возникает в сознании, вызывая чувственные отклики в нашей телесности, окружающей природе и обществе. Что касается «материализма», то он сосредоточен на обращении сознания к чувственной феноменологии, исходящей из глубин телесности. *Природа в целом* равнодушна нашим предпочтениям, она не обманывает наше ограниченное сознание, воспринимающее незнакомые эмерджентности как присутствие случайности. Наше целостное сознание тоже не обманывает природу, ибо и оно равнодушно к сиюминутным рефлексивным эмерджентностям. Но в незавершенных терминациях феноменологических целостностей интрасубъектного мира сознание проявляет себя как ошибающаяся инстанция. Ошибка и случайность в этом смысле являются синонимичными категориями познания.

Через человека пытается осмыслить себя Целостная реальность. Человеческое «Я» выступает как носитель рефлексивных структур Целостной реальности, на которых актуализируется физическая реальность, предстающая как антропная действительность.

Заключительные уточнения

Психофизическая проблема в медицине изначально решена в пользу принципа психофизического взаимодействия. Врачебное мышление неявно опирается на *общую (психофизическую) модель индивидуальной (личностной) природы человека*, в которой телесно единая природа каждого человека включает как психический, так и физический компоненты. Эта модель включает три области – 1) область «Я», субъективный мир, который сознание может представить только как сплошную, субстанциально неопределенную область парменидова бытия; 2) сознаваемая область, то есть область определенностей – сущностей, воспринимаемых сознанием как имеющие тот или иной определенный смысл; 3) внешний, или Остальной, мир объектов, воспринимаемых сознанием лишь *косвенно* - через чувственное восприятие собственного бытия, мир, непосредственно не воспринимаемый сознанием. В этой тройственной структуре и заключен древний принцип, сформулированный Парменидом («быть и мыслить – одно и то же»), знакомый многим по не совсем полной его картезианской формулировке: «мыслю – следовательно, существую». Благодаря области «Я», личность способна воспринимать собственное бытие как субъекта – единичного бытия, *владеющего* собственной, психофизически организованной телесностью. Владение выражается в способности области «Я» вычленять в текущем акте восприятия собственную телесность как непосредственно примыкающую (и, следовательно, причинно связанную с нею) к этой области. Остальной мир связан с областью «Я» опосредованно, через психофизически вычленяемую ею собственную телесность индивида, и потому он закрыт для непосредственного восприятия (остается за «горизонтом восприятия»), но через интуиции открыт косвенному (логическому) познанию.

В силу сказанного в предыдущем абзаце *теоретические науки* почти целиком основаны на доказательствах и свободном воображении, то есть на ничем не ограниченной интуиции. *Естественные (эмпирические) науки* требуют *опытных обоснований* для интуиций, без чего ее доказательства невозможны, то есть – как бы в неявном участии в познании самих исследуемых объектов. *Практические науки* требуют *мобилизации адекватных интуиций* непосредственно для доказательного познания *каждого единичного объекта*.

Таким образом, область «Я» приравнена неопределенному (*тайному*) аспекту психофизически единой природы сознательного индивида (личности). С тайным аспектом природы человека, открывающимся лишь интуитивному восприятию, связаны как апофатические традиции теософии и философии, так и сама потребность человека основывать свою индивидуальную и коллективную жизнь на некоторой онтологической системе - *системе верования*. С этим аспектом связаны и траектории развития подходов к познанию мира, лежащих в основе возникновения отдельных научных дисциплин и направлений.

При более детальном рассмотрении этой тройственной структуры личности как индивида в ней удастся онтологически (следовательно, интуитивно) вычленить следующие четыре бытийные области природы человека.

Область «**Д**» - *объективированная* область, телесность, откуда в феноменологический мир субъекта вторгаются импульсы внешнего для психофизически единой природы индивида мира.

Область «**А**», где рождаются импульсы «**Я**»-самости. «**Д**» и «**А**» бытийно составляют два аспекта *сплошного* Парменидова бытия - локального и глобального.

Область “С” – область сознания, или сфера феноменологических определенностей, воспринимаемая сознанием в качестве структурной (внутренней) определенности Парменидова бытия.

Области “А” и “С” вместе конституируют субъективный мир “В”. За пределами этой структурной определенности остается как бы *сплошное*, следовательно - *органическое*, единство областей “А” и “D” (см. рис. 1, где схематически показано конституирование, выпадение, “Я”-инстанции, или - «ядра» личности, из некой первичной, как бы органически сплошной, единой, материи под влиянием непосредственно прилегающих к «ядру» областей Окрестного мира и локально существующих предструктур). Целостная психофизически телесная природа человека системно конституируется определенностями области “А” - ее активностями по отношению к областям “D” и “С”. Эта фундаментальная бытийная структура рассматривается как главная метафора, которой врачи пользуются с древнейших времен, даже если сами они этого до конца не сознают – концепт «индивидуальной природы человека». По моему мнению, наиболее глубоко этот концепт был осмыслен в творчестве Авиценны.

Центростоящий аспект личности можно также представить как фактор, *локально искривляющий* геометрию реальности (как фактор, определяющий локальную конфигурацию пространства-времени).³⁸ С этой точки зрения каждая личность - носитель локального искривления геометрии мира в прямом смысле этого словосочетания, которым более привычно оперируют физики-теоретики. Речь идет не о жреческой метафоре, а о вполне научном – *локальном искривлении геометрии пространства-времени*. Начинается это искривление в субстанциально неопределенном центре личности, далее распространяется на акты варьирования личностью ближними пространственно-временными конфигурациями (у Авиценны это варьирование выражено в некоем парении души над телесностью индивидуальной природы человека) - клеточными частями тела и социальной средой, обнаруживает себя в социальном поведении – во взаимоотношении с другими личностными центрами.

Социальные структуры – *психофизически детерминированные личностями структуры социального пространства-времени*, то есть они обусловленные взаимодействием центров личностей. Тем самым в социальных структурах в той или иной мере реализуются центростоящие аспекты групп личностей. В этих взаимодействиях рождается энергетически наиболее выгодные локальные структуры пространства-времени, которые мы воспринимаем как социальные свободы и обязательства. Социальные свободы и обязательства создают наиболее оптимальные (в рамках жизни данного социума) траектории развития личностной природы человека, в силу чего идея свободы и проходит красной нитью через всю историю человечества.

Эволюция, история социальной реальности конструируют антропную геометрию пространства-времени, упреждающую, точнее – оптимизирующую, дарвинистский отбор среди индивидов-личностей – носителей свобод интрасубъектности, антропной геометрии, опирающейся на субстанциальную неопределенность их центров. Эта неопределенность сама выступает в качестве субстанции свободной действительности, локально как бы свернутой геометрией социально организованной антропной реальности. Вместе с тем в этой неопределенности следует усматривать момент присутствия «до-антропной» реальности.³⁹ В силу этого скрытого присутствия «до-антропного» Бытия, в котором некогда стало возможным выпадение природного тела человека, субстанция личностного центра остается неопределенной.

Данное представление о природе личностного центра, воплощенного в «Я-сущностях» нисколько не противоречит современным, так называемым физическим, картинам мира. И оно, в частности объясняет, почему, оставаясь на позициях позитивистского мышления,

³⁸ Бекчан, 1997, 2006.

³⁹ Там же.

Вайнберг – один из (наряду с пакистанцем А. Саламом) создателей современной версии теории Великого объединения, мог прийти к выводу о том, что “Вселенная не имеет смысла”.⁴⁰ Смысл физической реальности не принадлежит только той Вселенной, которую пытаются изучить физики привычными для них теоретическими средствами. Реальность, обладающая собственным смыслом, остается для современной физики метафизической сущностью, недоступной *предметному* наблюдению. Представление же о «до-антропной» субстанциальной неопределенности личностного центра синхронизировано с потребностью человека в метафизических сущностях, и с тем, почему человек не может согласиться на роль лишь *наблюдателя* Вселенной. Этим объясняется потребность человека в свободе как основе социализации и персонализации Реальности, а по традиции свобода осмысливается как главный предмет философского персонализма.⁴¹ Человек – квант целостной (личностной) реальности, и в то же время - сущность, детерминируемая Всеединым по человечески Целостным миром. В качестве неопределенной субстанции человеческая свобода развертывается в личностном развитии мира как по-человечески свободное самосознание индивида.

Полная свобода самосознания означала бы способность обратиться непосредственно к своему субстанциально неопределенному центру, а заодно – к таким же центрам другой личности. Поэтому свободная личность стремится к этическому, социализированному миру, к этическому знанию, к утверждению этических сущностей – ценностей (которые он и обнаруживает в своем свободном центре и свободном центре других членов социума) как высших основ свободного личностного бытийствования. Свободная личность оказывается готовой преодолеть любые внутренние и внешние догмы на пути к возрастающей целостности личного и социального самосознания. Свободная личность сливается с самой обращенностью Целостной реальности к себе – с Целостным, антропным, бытием.

Таким образом, личность не противостоит реальности, а порождается ею во взаимодействии единичного бытия с Остальным миром. Будучи внутренне активной по отношению к Остальному миру, личность непрерывно физически выпадает в актуальную реальность, которая в этом смысле принципиально личностна. Личностный аспект реальности, дополняя физический ее аспект, образует целостную саморазвивающуюся реальность.

Итак, согласно общей (психофизической) модели личности, отклонение от центристости может вызываться как *природными* (первый тип отклонений), так и *социальными* (второй тип отклонений) причинами. Природные причины действуют на текущую психофизическую телесность личности, обуславливая преимущественно чувственно-эмерджентные феномены. Социальные же феномены непосредственно влияют на интрасубъектный центр, вызывая преимущественно рефлексивно-эмерджентные феномены (ценностной природы) – в силу того, что социальная жизнь основана на способности живых индивидов к сочувствию индивидуальному существованию друг друга. Термодинамический режим окружающей природной реальности задает *объективные* алгоритмы отклонений первого типа, компенсируемые текущей квантовой организацией психофизической телесности субъекта. Рефлексивные же алгоритмы онтогенеза личности задаются структурами, направляющими «социальную термодинамику» (эмпирию) самой социальной системы и непосредственно воплощаются в развитии ядра личности - за счет отклонений второго типа. Отклонения от текущего субъектного центристости могут вызываться социальным взаимодействием, но компенсируются они новым природным структурированием (развитием) субстанциально неопределенного центра (ядра) личности. Таким образом, личностное ядро каждого человека играет роль «недостающего органа» социальной системы, понимаемой как органическая система (в смысле Маркса).

⁴⁰ Weinberg S., 2004.

⁴¹ Шелер, 1988; Шестов, 1993; Сартр, 1990; Марголис, 1986; Агацци, 1988; Бурдые, 1993; Деррида, 2000; Марков, 2000; Смит, 2000.

Психофизическая модель личности, которой фактически пользуется издавна каждый врач, как представляется, позволяет расширить наше понимание природы *обратимости болезней*, а именно – на основе представлений об *обратимости болезней через развитие целостной природы человеческого индивида*. Без адекватного понимания явления обратимости, на мой взгляд, невозможно вообще говорить об управлении здоровьем (о лечении). Стало быть, нельзя без этого понимания полноценно развивать практику социального нормирования здоровья как сферу деятельности, посредством которой общество было бы способно контролировать социал-дарвинистские тенденции, поддерживая достигнутый им уровень социального здоровья.

Подведение основных итогов

Итак, подведем основные итоги.

Но перед этим подчеркнем: описывая *общую (психофизическую) модель индивидуальной человеческой натуры* (физической природы человека), мы должны, прежде всего, осознать ее основное назначение. Я не стремлюсь предложить научному миру нечто новое. Я лишь пытаюсь осмыслить то, что врачи всех времен и народов делают ежедневно, принимая и врачую каждого пациента. Поэтому я и говорю о *назначении* этой древней идеи, лишь отмечая, что выдающиеся профессиональные врачи древности пользовались ею уже вполне осознанно, по прямому назначению – в соответствии со «своими знаниями и разумением». Назначение предлагаемой мной интерпретации этой модели состоит в том, чтобы мы, нынешние врачи, могли понимать, как именно мыслил древний врач времен Гиппократ, Галена и, в частности, времен Авиценны, чтобы осознать простой факт (кстати вполне очевидный), что для врача мало что изменилось с тех пор. Современный врач по-прежнему мыслит, подобно элеатам, Алкмеону, Эмпедоклу, Гиппократу, Галену и Авиценне. Он фактически мыслит началами мироздания, хотя при этом он и пользуется биомедицинскими терминами. Я также считаю важным подчеркнуть, что для современного врача особенно важно освоить мышление Авиценны. Не секрет, что многие коллеги, читая его великий «Канон», сталкиваются с использованными им терминами. Они, разумеется, кажутся теперь «архаичными», «несовременными». В действительности же «осовременить» их и соединить с современными терминами не так уж и сложно, хотя, впрочем, и не так уж и просто, и это должно стать предметом отдельной заботы врачей-ученых, врачей-педагогов и врачей-методологов. Современная терминология составляет лишь нюансировку этой общей модели с учетом достижений биомедицины, нюансировку, помогающую врачу более эффективно, чем в те далекие времена, осуществить индивидуацию врачевания каждого пациента в каждом клиническом случае.

Перейдем к основным итогам.

1. Психофизическая проблема в медицине изначально была решена в пользу принципа психофизического взаимодействия, и от этого решения врачи никогда не отказывались и продолжают считать его единственно возможным для медицины как науки врачевания. Врачебное мышление неявно опирается на *общую (психофизическую) модель индивидуальной (личностной) природы человека*, в которой *телесно* единая природа каждого человека включает как психический, так и физический компоненты. То есть само понятие «телесности» для науки врачевания суть понятие психофизическое, в частности – психофизиологическое.

2. Данная (личностная) модель пациента включает в себя три области, фактически воспринимаемой сознанием (врача и пациента) реальности:

1) область “А”, субъективный мир, который сознание может представить только как сплошную, субстанциально неопределенную область Парменидова бытия, где рождаются субъективные импульсы «Я»-актов, совокупность коих и конституирует “А”-область как уникальную личностную определенность;

2) сознаваемая область, то есть область определенностей, или феноменологически переживаемых сознанием сущностей, воспринимаемых им как имеющие тот или иной определенный смысл - область Окрестного мира (“С”);

3) внешний, или Остальной, мир объектов, воспринимаемых сознанием лишь *косвенно* - через восприятие собственного бытия, мир, непосредственно не воспринимаемый (область “D”).

В данной мыслимой структуре заключен древний принцип осмысления человеком себя и реальности-как-таковой, как бытийного всеединства, который был сформулирован Парменидом - «быть и мыслить – одно и то же». Этот принцип знаком многим по довольно сильно урезанной его формулировке Декарта: «мыслю – следовательно, существую» (почему урезанной? – вопрос, достойный отдельного рассмотрения).

Благодаря области “А”, где рождаются импульсы “Я” (акты сознания от первого лица), личность способна воспринимать собственное бытие как субъекта, *владеющего* психофизической по своей природе собственной телесностью - личность как бы сама стремится определить границы своей текущей телесности. Владение собственной телесностью выражается в способности индивида посредством “Я”-импульсов психофизически вычленять в текущем акте восприятия собственную телесность как непосредственно примыкающую к области «А» (и, следовательно, причинно связанную с нею). Остальной мир “D” связан с областью “А” опосредованно - через психофизиологически вычленяемые посредством “Я”-импульсов феномены собственной телесности (феномены области “D”), и потому субстанциальная природа области “А” закрыта для непосредственного восприятия (она остается все время за «горизонтом восприятия»), но открыта косвенному (логическому) познанию.

Теоретические науки, почти целиком, представляются как основанные на доказательствах и свободном воображении, то есть на ограничениях интуиции.

Естественные (эмпирические) науки требуют опытных обоснований, которые воспринимаются интуицией, направленной на решающий опыт, без чего доказательства в их рамках невозможны.

Практические науки требуют мобилизации адекватных интуиций, направленных непосредственно на восприятие природы каждого *единичного объекта* и логического конституирования в сфере “С” доказательного знания именно данного единичного объекта (его единичной модели).

Таким образом, область “А” приравнена неопределенному, *тайному*, аспекту психофизически единой телесной природы сознательного индивида (личности). С этим тайным аспектом природы человека, открывающимся только интуитивному восприятию, связаны апофатические традиции теософии и философии, а также сама потребность человека основывать свою индивидуальную и коллективную жизнь на некоторой системе верования. С ним связаны и траектории развития подходов к познанию мира, лежащих в основе возникновения любых научных дисциплин и направлений исследования.

Выводы

Описана *психофизическая модель индивидуальной человеческой природы - физической* природы человека как представление о ее «физичности». Назначение представленной модели – понять, как именно мыслили древние врачи времен Гипократа, Галена и, в частности, времен Авиценны, чтобы осознать, что для врача мало что с тех пор изменилось в профессиональном (клиническом) мышлении. Современный врач по-прежнему мыслит, подобно мыслителям школы элеатов (Ксенофану, Пармениду, Мелиссу, Зенону), а также Алкмеону и Эмпедоклу, Гиппократу и Галену, подобно Авиценне - началами мироздания, хотя при этом он и пользуется современными биомедицинскими терминами. Современный врач по-прежнему допускает психофизическое единство неопределенных начал мироздания

с определенными психическими и физическими структурами. Современная врачебная терминология и технологии составляют лишь нюансировку этой общей модели, что позволяет врачу эффективнее, чем в те далекие времена, осуществить индивидуацию врачевания каждого пациента в каждом клиническом случае.

Все указывает на то, что, по меньшей мере, еще в 5-ом столетии до н.э в рамках медицины психофизическая проблема была недвусмысленно решена в пользу принципа психофизического взаимодействия. Можно также указать на то, что тайный (неопределенный) аспект психофизически единой природы человека должен был интерпретироваться как сфера актов восприятия сознанием и выбора им вариантов единения сознательной природы человека с природой Остального мира. С тайным аспектом человеческой природы предположительно связаны апофатические традиции теософии и философии, а также необходимость базировать индивидуальную и коллективную человеческую жизнь на различных системах верований, переживаемых каждой личностью по-своему, индивидуально.

Онтологически можно указать на следующие основные области существования человеческой природы, чьи феномены обнаруживают психофизически единую природу каждого человеческого индивида.

Область “**D**” (это - область телесности, через которую Парменидова действительность вторгается в единичную природу каждого человека), и область Парменидовой действительности “**A**” (область, где рождаются импульсы “**Ego**”, “**I**”). Эти бытийные области непосредственно примыкают друг к другу как дополняющие друг друга внутренние (локальные) аспекты действительности - *непрерывного* мира Парменида.

“**C**”-область - область сознания, или область несомненных фактов, воспринимаемых сознанием как аспекты внутренней определенности Парменидовой действительности.

Области “**A**” и “**C**” вместе составляют внутренний мир человека, или область “**B**”.

За горизонтом области “**C**”, конституируемой активностью области “**A**”, скрыто *непрерывное* единство (следовательно - *органическое*). Это бытийное единство неявно (загоризонтно) вовлекает области “**A**” и “**D**” (что показано на рисунках 1,2,3).

Таким образом, физическая человеческая натура являет собой комплекс неопределенностей и определенностей областей “**A**”, “**D**” и “**C**”.

Эту фундаментальную психофизическую структуру действительности (психофизиологически определенное текущее телесное единство “**A**+“**D**+“**C**”) можно считать главной метафорой, которую врачи не совсем явно используют с древних времен, разумея под ним понятие «индивидуальной человеческой натуры». Данную профессиональную врачебную метафору в явном виде развивал Avicenna. Ныне, в современных условиях доминирования в медицинской среде биомедицинской терминологии, эта метафора продолжает играть главную роль при осуществлении врачебных практик. На фоне тотального давления биомедицинского мышления (так называемой “научной медицины”) на практику профессионального врачевания кажется, что современный врач мыслит лишь представлениями о картезианских «механизмах» здоровья и болезни.

Использованная литература

Chalmers D.J. Facing up to the problem of consciousness // Journ. of Consc.Stud - 2, No.3, 1995. - P. 200-219

Descartes Rene. Rules for direction of the mind. In John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, editors, The philosophical writings of Descartes, volume 2. Cambridge University Press Cambridge, 1985.

Garfinkel H. The perspective of ethnomethodology / L.-N.Y.: 1983.

Goldmann L. Marxisme et science humaines / Paris: Galimard, 1964.

Husserl E. (1939) The Encyclopedia Britannica, 14-th edition., 17.(p.699-703).

- Husserl E. Ideen zu einer Phanomenologie und Phanomenologischen Philosophhie. / Hague. - Vol.1-3. - 1950.
- Kutlumuratov A.B. (2020) Theses about main ontological and epistemological doctrine of clinical medicine in 21st century; <http://viXra.org/abs/2001.0576.v1>.
- Kutlumuratov A.B. (2021) Psychophysical non-duality is a basic principle of epistemology of clinical medicine; <http://viXra.org/abs/2106.0012v1>.
- Kutlumuratov A.B., Tulebaev K.A. Bioethics and conception of health integrity / In.: Materials of I-st Nat. congress on bioethics in Uzbekistan, 15-17 Sept., 2005. – Tashkent, Publ. health Min., USAID&CDC. – P. 58-59.
- Kutlumuratov A.B., Tulebaev K.A. Globalization, holistic health and integrated rationalism. / In.: Globalization and Equity: Consequences for Health Promotion Policies and Practices. Book of abstracts. 7th IUNPE European Conference on Health Promotion and Health Education, 18-21 October, 2006. – Budapest, Hungary. – 2006. – 46-47.
- Smuts J.Ch. Holism and Evolution. - N.Y. - London: Macmillan, - 1926.
- Weinberg S. Dreams of a Final Theory: The Scientist's Search for the Ultimate Laws of Nature. — Pantheon Books. - 1993. (Вайнберг С. Мечты об окончательной теории. — М.: URSS, 2004. — 256с.).
- World Health Organization. (2006). *Constitution of the World Health Organization – Basic Documents*, Forty-fifth edition, Supplement, October - 2006.
- Агацци Э. Человек как предмет философии // Пер. с фр. - Вопросы философии.-1989–Т.2.–С.24-34.
- Аканов А.А., Кутлумуратов А.Б. Ценностно ориентированное здравоохранение и социальная безопасность в 21 веке: социальная сущность стратегии развития здоровья. // Медицина – №6. – 2004. – С13-18.
- Аканов А.А., Тулебаев К.А., Кутлумуратов А.Б. Здоровье и его развитие как социально нормируемые сущности // Медицина.- 2004.– №5.- С.13-17.
- Аристотель. Сочинения в 4-х тт. / М.: Мысль. - 1976-1983.
- Бекчан А. Концепция и метафора целостной природы личности//Актуальные вопросы формирования здорового образа жизни, профилактики и укрепления здоровья – 2005 – №3.- С.27-31.
- Бекчан А. Общая теория личности и реальность / В кн.: Бекчан А., Тулебаев К.А. Введение в общую теорию социального нормирования здоровья / Алматы-Ташкент – 2006. - С.144-203.
- Бекчан А. Общее введение в медицинскую антропологию / В кн.: Биосоциальные аспекты антропометрии новорожденных с общим введением в медицинскую антропологию - Ташкент-Алматы.- 2006. - С.137-240.
- Бекчан А. Физическое тело человека (или непрочитанные лекции о полноте человеческой природы)./ Ташкент: изд-во им. Абу-Али ибн-Сино.- 1997. – 312с.
- Бекчан А., Тулебаев К.А. Социальная эволюция человека и здравоохранение. Введение в общую теорию здравоохранения/Алматы-Ташкент:2005–234с.
- Бекчан А., Тулебаев К.А., Матъякубова Ф.И. Тезисы о здоровье как интегральном благе и базовом объекте культуры производства и потребления общественных благ // Актуальные вопросы формирования здорового образа жизни, профилактики и укрепления здоровья – 2006 – №2.-С.26-28.
- Боннар А. Греческая цивилизация. / В 3-х тт. Перевод с фр. - О.В. Волков, Е.Н. Елеонская, ред. и предисл. - В.И. Авдиев, Ф.А. Петровский Л.З. Полякова. – М.: Искусство, 1991-1992. - 269с,-334с.-398с: ил.
- Бурдые П. Социология политики / М.: Socio-Logos, 1993.
- Гален Клавдий. О том, что лучший врач — ещё и философ. / Пер. Балалыкин Д. А., Щеглов А. П., Шок Н.П. Гален: врач и философ// Академиздатцентр Наука РАН. М.,— 2014 - с. 406.

- Гиппократ. Сочинения. Т.3. – Письмо 23. «Демокрит – Гиппократу. О природе человека» – пер. с греч. В.И. Руднева. – М.: Гос. Издат. Биол. и мед. Лит-ы. –1944.
- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А.В. Михайлова; Вступ. ст. В.А. Куренного. — М.: Академический Проект, 2009. — 489с.
- Гуссерль Э. Картезианские размышления - Cartesianische meditationen / Пер. с нем. Д. В. Складнева. - СПб. : Наука : Ювента, 1998. - 315 с., ISBN 5-02-026783-X
- Гуссерль Э. Логические исследования. Т.I: Прологомены к чистой логике/ Пер. с нем. Э.А. Бернштейн под ред. С.Л. Франка. Новая редакция Р.А. Громова. — М.: Академический Проект, 2011. — 253 с. ISBN 978-5-8291-1298-1.
- Гуссерль Э. Логические исследования. Т.II., Ч.1: Исследования по феноменологии и теории познания / Пер. с нем. В.И. Молчанова. — М.: Академический Проект, 2011. — 565 с. ISBN 978-5-8291-1215-8.
- Деррида Ж. Письмо и различие/Академический проект. – С.-Петербург.-2000.
- Дильман В.М. Четыре модели медицины - Л.: Медицина,1987.- 288с.
- Дильман В.М. Четыре модели медицины / Л.: Медицина - 1987.
- Ибн Сина. «Канон врачебной науки», т.1, Часть первая. Отдел первый. Параграфы первый и второй – 2-е изд. - Ташкент – Изд-во «Фан». - 1981 - С.5-8.
- Карпов В.П. Гиппократ и Гиппократов сборник (вступительная статья): Гиппократ. Сочинения, Т.1. - перевод с греческого В.И. Руднева. – Государственное издательство биологической и медицинской литературы. - 1936, С.9-81.
- Кликс Ф. Пробуждающееся мышления. У истоков человеческого интеллекта / М.: Прогресс. – 1983.
- Круть И.В. Введение в общую теорию земли. Уровни организации геосистем. – М.: Мысль. – 1978.
- Кутлумуратов А.Б. О некоторых противоречиях эвристики современной онкологии / ДЕП. в ВИНТИ 06.06.91., N2381-B91. (Реф. журн. 28. Онкология, 28ж. Онкология экспериментальная, вып. свод. тома, реферат 10ж4ДЕП.).
- Кутлумуратов А.Б. О некоторых противоречиях эвристики современной онкологии (2). / В кн.: Злокачественные новообразования в Узбекистане. Профилактика, диагностика, лечение. - 1992. - С.12-19.
- Кутлумуратов А.Б. Онтогенетические и социальные аспекты рака с точки зрения вариационных принципов. - Итоговая научно-практическая конференция ТашГосМИ-II. - декабрь,1994.-Ташкент.-1994.-С.66-67.
- Кутлумуратов А.Б. (1997). Бекчан А. Физическое тело человека (или непрочитанные лекции о полноте человеческой природы) - Ташкент: изд-во им. Абу Али ибн-Сино. - 1997.- 312с.
- Кутлумуратов А.Б. (2016) О примате интуиции в науке врачевания. <http://viXra.org/abs/1604.0206.v1,v2,v.3>.
- Кутлумуратов А.Б. (2022) Медицина и общая онтология и эпистемология науки. <http://viXra.org/abs/2203.0133v1>.
- Кутлумуратов А.Б. (2024) Прагматизм. Философская основа национальных медицинских наук и врачебного образования, <http://viXra.org/abs/2401.0129v1>. Дополнение к трактату №5: Кутлумуратов А.Б. (2024) К прагматической модели развития национальных версий клинической онкологии, <http://viXra.org/abs/2404.0042v1>.
- Кутлумуратов А.Б. (Бекчан А.) Проблема рака с точки зрения социально-онтогенетической версии интегральной модели медицины.// Материалы III-съезда онкологов стран СНГ, Минск, 25-28 май, 2004., Часть 1. – Минск: ОДО «Тонпик». – 2004 – С. 233-234.
- Кутлумуратов А.Б. Интегральная модель медицины и интегральная системная теория рака / В кн.: Кутлумуратов А.Б., Хаитбаев Б.М., Юсупов Б.Ю., Таджиев Х.К., Махмудова М.Т., Рустамов А.Х. Этносы и рак: эпидемиологические аспекты интегральной (системной)

теории рака / В 4-х томах. Общ. ред. - проф. А. Бекчан (А.Б. Кутлумуратов). - Том. I, часть 1. - Ташкент - Алматы - 2007. - С.5-73.

Кутлумуратов А.Б., Аканов А.А., Тулебаев К.А. Здоровье как измеримая сущность//Актуальные вопросы формирования здорового образа жизни, профилактики и укрепления здоровья. - 2005. - №1. - С.36-41.

Кутлумуратов А.Б., Хаитбаев Б.М. (2021) Об эволюционно-онтогенетической эпистемологии клинической онкологии (дополнение к трактату №4); <http://viXra.org/abs/2109.0075v2>.

Леви-Строс К. Первобытное мышление. - Серия: Мыслители XX в. / М.: Республика, 1994.

Леви-Строс К. Структура и форма. — Семиотика. / М., 1983, с. 400-428.

Леви-Строс К. Структурная антропология / М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001.

Мадди С. Теории личностей / Пер. с англ. - С-Пб.: Изд-во "Речь". - 2002.

Марголис Дж. Личность и сознание. Перспективы нередуктивного материализма. / М.: Прогресс. - 1986.

Марков Б.В. (2000) Дуальность природы человека // <http://anthropology.ru/ru/index.html>.

Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I (2), с.143. Издание 2-е. - Москва: Изд-во полит. лит-ры. - 1968. ([III] Глава о капитале. Раздел [4]) Два различных процесса обмена между капиталом и трудом, подраздел (б) - С.143.

Меклер Л.Б. Механизмы индукции опухолей в свете общей теории онкогенеза. // Успехи соврем, биол. - 1978. - т.85, №1. - С.134-151.

Поппер К. Логика и рост научного знания. / М.: Прогресс. - 1983.

Сартр Ж.П. Экзистенциализм - это гуманизм. / В кн.: Сумерки богов. - М.: Политиздат.-1990.-С.319-344.

Смит Р. Человек между биологией и культурой // "Человек" - 2000. - №1.

Фоллесдаль Д. Понятие нозмы в феноменологии Гуссерля. / В кн.: Математический анализ оснований математики. - М.:Наука.-1988.-С.62-68

Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. / М.:Наука.-1991.

Фрейд З. Психопатология обыденной жизни / Пер. с нем. - СПб.: Изд-во «Азбука-классика» - 2005.

Хьюбел Д., Стивенс Ч., Кэндел Э. и др. Мозг. — М.: Мир, 1982. — 280с.

Цехмистро И.З. Диалектика множественного и единого. Квантовые свойства мира как неделимого целого. - М., 1972.

Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории/ Пер. с англ. В.В. Васильева. — М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. — 512с.

Шелер М. Положение человека в космосе / В кн.: Проблема человека в западной философии. - М.: Прогресс.-1988.-С.31-95.

Шестов Л. Potestas slavium (Власть ключей). Афины и Иерусалим. На весах Иова (Странствования по душам) - Сочинения в 2-х тт. / М.:Наука.-1993.